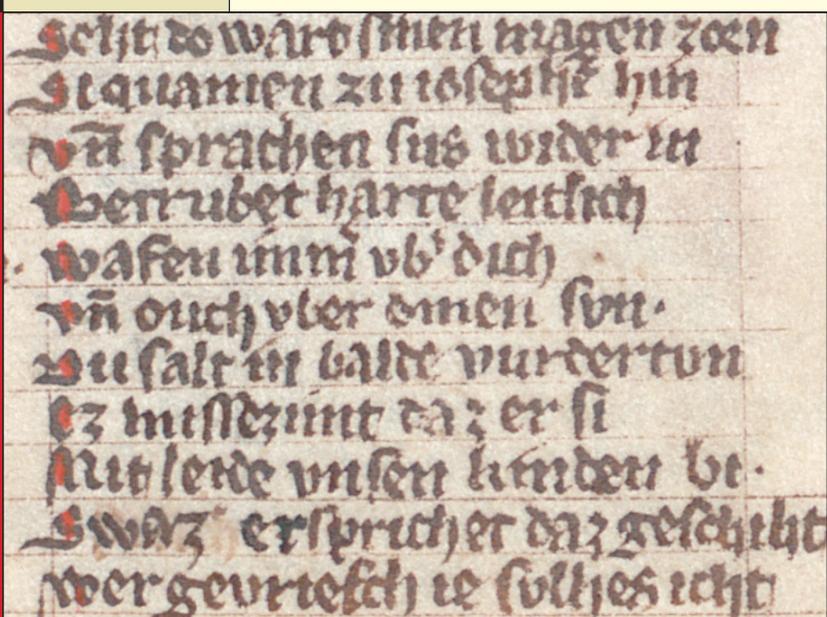


Die Macht der Rede

Mediale Dynamiken im *Passional*



schit do wart sinen magen zoen
st quamem zu ioseph hie hin
vñ sprachen sus wider in
berrubet harre leitlich
wafen immi vb' dich
vñ ouch vber dinen son.
du salt in balde vurdertun
ez missezunt daz er si
mit leide vnser kinden be.
swaz ersprichet daz geschicht
wer geurtetich ie solhes icht

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 46

THOMAS MÜLLER

Die Macht der Rede

Mediale Dynamiken im *Passional*

CHRONOS

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Informationen zum Verlagsprogramm:
www.chronos-verlag.ch

Umschlagbild: Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 7369, S. 47
(*Passional*, Buch I, Kindheit Jesu).

© 2023 Chronos Verlag, Zürich
Print: ISBN 978-3-0340-1735-0
E-Book (PDF): DOI 10.33057/chronos.1735

Vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen, um Zeugnis abzulegen vor ihnen und den Völkern. Wenn sie euch aber vor Gericht stellen, dann sorgt euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die dann reden werden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch reden wird.

(Mt 10,18–20)

In einer großen Menge von Fällen liegt das zentrale Thema eines poetischen oder im allgemeinen literarischen Stoffes in einer Aufgabe, die der Held zu vollbringen hat, einer Prüfung, die er durchmachen, eines Hindernisses [sic], das er überwinden muß. Der Name Held oder Protagonist für die handelnde Person einer Erzählung ist an sich schon bezeichnend genug. Die Aufgabe muß ungewöhnlich schwer, fast unmöglich sein.

(Johan Huizinga, *Homo Ludens*, S. 147)

Und auf seiten der Justiz muß die Marter aufsehenerregend sein, sie muß von allen zur Kenntnis genommen werden – als Triumph der Justiz. Gerade das Übermaß ihrer Gewalttätigkeiten ist ein Element ihrer Glorie: daß der Schuldige unter den Schlägen heult und schreit, das ist kein verschämtes Beiseite, sondern gerade das Zeremoniell der sich in ihrer Kraft offenbarenden Gerechtigkeit.

(Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 47)

Inhaltsverzeichnis

	Exposition: Dialog im Verfolgungsritt	9
1	Einleitung: Mediale Dynamiken im <i>Passional</i>	13
1.1	Diskursive Geltungsbehauptung	17
1.2	Mediale Gegenwärtigkeit	24
1.3	Scheitern und Nivellierung	32
1.4	Wiederholung und Intensivierung	39
2	Heilsgeschichte auf Umwegen: Marien- und Jesusleben	47
2.1	Vom Raubgut zur Gastlichkeit: Das Räuberehepaar	47
2.2	Nivellierung und Vermittlung: Die Kindheit Jesu	72
2.3	Digression und Kontemplation: Die Passionserzählung	91
2.4	Zusammenfassung und Fazit	109
3	Nähe und Distanz: Apostellegenden	113
3.1	Mittelbare Begegnungen: Jakobus der Ältere	113
3.2	Predigt und Vision: Johannes	129
3.3	Textuelle Entrückung: Maria Magdalena	146
3.4	Zusammenfassung und Fazit	174
4	Die Macht der Rede: Heiligenlegenden	179
4.1	Sprechen und Übersprechen: Silvester	179
4.2	Rede und Gegenrede: Lucia und Katherina	201
4.3	Zwischenfiguren: Cecilia und Theodora	225
4.4	Zusammenfassung und Fazit	247
5	Schluss: Aspekte diskursiver Geltungsbehauptung	251
	Ausblick: Das theologische Streitgespräch in <i>Pulp Fiction</i>	263
	Nachbemerkung	269
	Literaturverzeichnis	271

Exposition: Dialog im Verfolgungsritt

Unter Tränen steigt der alte Apostel Johannes auf sein Pferd und reitet einem Berg entgegen. Dort sieht ihn ein Jüngling nahen und reitet seinerseits vor lauter Scham davon. Johannes bemerkt den Vorgang und fürchtet, der Jüngling könnte womöglich entkommen. Trotz seines hohen Alters treibt er sein Pferd mit Händen und Sporen an und setzt dem Fliehenden nach. Im Verfolgungsritt blickt der Jüngling immer wieder nervös zurück. Johannes versucht seinerseits mit allen Mitteln, dem Fliehenden näherzukommen. Er ruft dem Jüngling entgegen, dass er für ihn sein Leben geben würde und er doch innehalten möge.

Bei dem Fliehenden handelt es sich um einen abtrünnigen Jünger von Johannes, der ein sündhaftes Leben führte, bis der Apostel ihn zum christlichen Glauben brachte: »in sin herze er im sate / di lere, di er wol entpfie.«¹ Um andernorts predigen zu können, übergibt er den Jüngling in die Obhut eines Bischofs. Wie vom Apostel befohlen, führt dieser die Unterweisung des Jünglings fort und nimmt das Taufsakrament an ihm vor. Bald schon wendet sich der Bekehrte jedoch vom gewählten Weg ab und verfällt in alte Muster. Mit seinen früheren Kumpanen gibt er sich dem sündhaften Leben hin; er schwingt sich sogar zum Anführer der Diebesbande auf, sodass sein Name bald weitem bekannt ist. Nach einiger Zeit kehrt Johannes zurück und wendet sich an den Bischof, um sich nach seinem Jünger zu erkundigen. Der Bischof berichtet dem Apostel von dem üblen Verlauf:

»ja leider, herre, der ist tot / an der sele, als im gebot / sin hoez ungelucke. / an die alden tucke / ist er getreten als da vor / und ist vil hoer enpor / an der bosheit bekumen, / danne e wart von im vernumen, / e in di lere gevie. / er ist ein vurste uber die, / die luden unde morden. / sich, dar zu ist er worden, / daz konde ich nicht understan.«²

Die Schilderung des Bischofs macht deutlich, dass der Jüngling vom christlichen Glauben nicht nur wieder abgefallen ist, sondern ein viel sündhafteres Leben als noch vor seiner *conversio* führt; er ist nun *ein vurste uber die, / die luden unde morden*. Johannes gerät dadurch in Trauer und Zorn zugleich, erhebt Vorwürfe gegen den Bischof und bricht selbst zum Jüngling auf.³

Die Sequenz ist in ihrer medialen Dynamik signifikant: Die anfängliche Unterweisung durch den Apostel, die spätere Obhut durch den Bischof und das zuletzt vollzogene Sakrament der Taufe vermögen die *conversio* des Jünglings nicht voll-

¹ P II, S. 793, V. 27598 f.

² P II, S. 795, V. 27677–27689.

³ Vgl. zur impliziten Referenz auf das Gleichnis Jesu über das Himmelreich Mt 25,14–30; Lk 19,12–27.

ends zu gewährleisten. Seine Hinwendung zum Räuberwesen stellt die religiöse Geltung in Frage. Handlungslogisch wird dies mit der Flucht des Jünglings ins Bild gefasst, wenn dieser mit seinen Kumpanen nicht nur auf einen Berg hinauszieht, sondern sich dann auch nochmal aktiv Johannes entzieht, als dieser herannahet. Der Text reflektiert damit die brüchige Geltung einer vollzogenen *conversio*, die nur mit einem dezidierten Akt der Setzung wieder eingeholt werden kann. Entscheidend ist dabei nicht der handlungslogische Verfolgungsritt; dieser erweist sich vielmehr als mediale Rahmung für die daraus hervorgehende diskursive Geltungsbehauptung des Apostels. Johannes mahnt den Jüngling in dieser Dynamik von Flucht und Verfolgung zur Umkehr und ruft ihm hinterher:

›habe, lieber sun, nu habe! / zuch uf den zoum und enthalt, / wand ich mude bin und alt! / du vluhest den gar verzaget, / der dich durch allez gut jaget. / hald uf, hald uf, liebez kint, / von diner vlucht und erwint, / wand ich vor din sunde wil / an dem jungesten zil / antworten unde rede geben. / ich wolde, liebez kint, min leben / vor dich geben in den tot, / als ouch Jesus in grozer not / sin leben vor uns gab. / kere uf mich, ich wil din stab / und din vestenunge wesen! / du salt harte wol genesen / in hoer tugende bejac.⁴

Noch einmal wird in der direkten Rede von Johannes kontrastiv zum Verfolgungsritt sein hohes Alter markiert. Dann ist es aber vor allem die Sündhaftigkeit des Jünglings, die der Apostel als Ziel seines Vorhabens nennt. Für ihn will Johannes sein Leben geben, so wie auch Jesus sein Leben für die Menschen gab. Damit wird der Verfolgungsritt in der Rede des Apostels explizit mit der Erlösungstat Christi am Kreuz verglichen, was nicht nur die zugrundeliegende Handlungslogik in einen typologischen Zusammenhang stellt,⁵ sondern auch die hier vollzogene diskursive Geltungsbehauptung als entscheidende mediale Dynamik ausweist: Es ist nicht die Unterweisung oder die Taufe, die den Jüngling zur gültigen *conversio* bewegt, sondern die im Verfolgungsritt aktualisierte Redemacht von Johannes.

Die nun erfolgende Umkehr des Jünglings ist textuell mehrfach hervorgehoben. Es wird betont, dass er *vil hart erschrac*, ihn die *ruwe* ergriff, seine *velschliche untruwe* ihm nun *unmazen leit* bereitete und er *mit gantzer demutekeit* vor Johannes auf die Erde fiel.⁶ Dieser tut es ihm gleich: »sin heilic minnender sin / umme greif in zuhant.«⁷ Es sind hier wiederum die Worte des Apostels, mit denen die vormalige Sünde in eine gnadenhafte Erwähltheit umgedeutet wird: »er nam sine rechte hant, / di kuste er lieplich unde sprach: / ›dise hant, di man sach / hi

4 P II, S. 797, V. 27740–27757.

5 Vgl. zum Konzept des ›typologischen Dreischritts‹ allgemein Ohly 1977b, S. 312–337, hier v. a. S. 323; dazu auch weiter unten, Kap. 1.4.

6 Vgl. P II, S. 797, V. 27758–27767.

7 P II, S. 798, V. 27770 f.

bevor die lute morden, / di sal zu pfaffen orden / noch wihen di pfafheit.«⁸ Der Mörder wird zum Bischof, der Flichende zum Heimgekehrten.⁹

⁸ P II, S. 798, V. 27772–27777.

⁹ Vgl. zu dieser Sequenz in ihrer medialen Tragweite ausführlicher weiter unten, Kap. 3.2.

1 Einleitung: Mediale Dynamiken im *Passional*

Das *Passional* ist das älteste und umfangreichste Verslegendar in deutscher Sprache.¹ Es wurde im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts von einem anonymen Autor verfasst und wahrscheinlich durch den Deutschen Orden verbreitet.² Als Hauptquelle diente in weiten Teilen die *Legenda Aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine,³ für diverse Textsequenzen sind auch andere schriftliche Quellen nachweisbar.⁴ Darüber hinaus ist von einem weitreichenden biblischen und liturgischen Allgemeinwissen des Autors auszugehen.⁵ Die makrostrukturelle Textordnung verteilt auf drei Bücher ein Marien- und Jesusleben, achtzehn Apostellegenden und diverse Heiligenlegenden. Überlieferungsgeschichtlich bilden Buch 1 und 2 eine eigene ›Werkeinheit‹, konzeptionell gelten die drei Bücher dennoch als ›Werkkomplex‹.⁶ Eine genaue Rezeptionssituation konnte bislang von der Forschung nicht nachgezeichnet werden; der Text ist nach eigener Aussage zu ›lesen‹

-
- 1 Die exakte sprachliche Lokalisierung ist in der Forschung nach wie vor ungeklärt. Eine pragmatische Herangehensweise erlaubt eine Zuordnung zum Ostmitteldeutschen. Für eine genauere Bestimmung müssten einzelne Handschriften oder dialektale Merkmale zu isoliert betrachtet werden. Vgl. dazu übersichtlich Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XXXII–XXXIV, CXXXIII–CXLIX, CLXXVIII–CCX; Richert 1978, S. 175–185.
 - 2 Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XXIX–XLIII; zur in der Forschung kontrovers diskutierten Frage nach einer Entstehung im bzw. einer Verbreitung durch den Deutschen Orden v. a. S. XXXIV–XXXIX; dazu auch bereits Schubert 2006, S. 139–155.
 - 3 Vgl. zum ordensgeschichtlichen Kontext der *Legenda Aurea* zuletzt Koch/Weitbrecht 2019, S. 21.
 - 4 Einen Überblick zum hagiografischen Kontext bietet Hammer 2015, S. 33–51. Vgl. dazu auch Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCX–CCLX. Eine prominente andere Quelle neben der *Legenda Aurea* stellt die *Kindheit Jesu* von Konrad von Fussesbrunnen dar, die für den entsprechenden Teil des Jesuslebens die Hauptquelle bildet. Vgl. dazu ausführlich weiter unten, Kap. 2.2.
 - 5 Vgl. Hammer 2015, S. 37–48; Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXX–CCXXXIII.
 - 6 Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XXV–XXVII; Gärtner 1985, S. 35–69; Richert 1978. Die getrennte Überlieferung wird meist auf praktische Gründe wie etwa den enormen Textumfang zurückgeführt. Eine konzeptionell bemerkenswerte Selbstaussage des Passionaldichters findet sich im Prolog des dritten Buches; im Anschluss an die anschauliche Beschreibung von Christus als ›Damm‹ im Strom der Gerechtigkeit, der vor seiner Ankunft ins ›Tal der Finsternis‹ führte. Zum Zusammenhang der drei Bücher vgl. P III, S. 4, V. 87–S. 6, V. 12, hier v. a. S. 4, V. 87–89: »Zwei buch sint davor geschriben / und ir arbeit verschiben; / daz dritte volget herna.« Die Inspirationsbitte im Prolog des ersten Buches begründet hingegen gleichzeitig den Beginn des Schreibens wie auch die Verwendung der deutschen Sprache für das Legendar. Vgl. zum Schreiben P I, S. 8, V. 204–211; zur deutschen Sprache S. 9, V. 231–243: »ouch bite ich, hogelobter got, / ob ieman wolle sinen spot / und einen bosen wolves zan / mit ergerunge hengen dran, / daz ich zu dutschem volke / dis buches bin ein tolke, / dem drucke sin gemute, / herre in diner gute, / daz er bedenke drunder, / wi man dine wunder / predigen unde schriben / den mannen und den wiben / sule an allen zungen.«

oder zu ›hören‹,⁷ Lesungen bei Tisch oder die Verwendung in der Predigt sind unsicher, ein direkter liturgischer Einsatz gilt als unwahrscheinlich.⁸

In der germanistischen Legendenforschung dominierte oft die Frage nach einer ontologischen Bestimmung von Heiligkeit und den literarischen Möglichkeiten ihrer Narrativierung.⁹ Im Spannungsfeld zwischen literarischer Form und soziohistorischer Pragmatik wurden in dieser Perspektive jeweils differenzlogische Modelle bzw. religiöse Funktionalisierungen diskutiert; Heiligkeit galt als Kategorie der Distanz und der Unverfügbarkeit bzw. als Kategorie der Nähe und der Partizipation.¹⁰ Ich möchte mit der vorliegenden Analyse hingegen eine Perspektive aufzeigen, in der die ›diskursive Geltungsbehauptung‹ als wesentliche mediale Dynamik des *Passionals* sichtbar wird. Eine textuelle Heilsgewissheit und Heilsgegenwärtigkeit erscheint in diesem Sinne bereits zu Beginn des Marien- und Jesuslebens und auch in den folgenden Apostellegenden als unsicher, was in vielfachen Momenten des Scheiterns über das ganze Legendar bis zu den letzten Heiligenlegenden des dritten Buches weiter perpetuiert wird. Dadurch eröffnen sich neue textuelle Spielräume, in denen diskursive Geltung durch Wiederholung und Intensivierung behauptet werden kann. In seiner Form als Legendar¹¹ lädt das *Passional* insofern dazu ein, legendarisches Erzählen nicht an einem einzelnen Heiligen, einer einzelnen Ereigniskategorie oder einem einzelnen Text festzumachen, sondern seine spezifischen Eigenheiten in der textuellen Wiederholung zu suchen. Prekäre narrative Evidenz verlangt nach wiederholter diskursiver Stabilisierung.

Im ersten Kapitel werden für meine Analyse zentrale Begriffe und Konzepte anhand ausgewählter Theorie und Forschung näher konturiert. Dies sind insbesondere: (1.1) Diskursive Geltungsbehauptung, (1.2) Mediale Gegenwärtigkeit, (1.3) Scheitern und Nivellierung, (1.4) Wiederholung und Intensivierung. Obwohl die gewählten Begriffe in den folgenden Abschnitten gesondert behandelt werden, stehen sie aufgrund ihrer konzeptuellen Interdependenz grundsätzlich immer alle zur Diskussion und werden somit mehrfach von verschiedenen Seiten beleuchtet. Dabei geht es

7 Vgl. P II, S. 1212, V. 42114–42117: »dar nach solde ain ieglich jagen, / wie er mit vollem rüche / daz vienge in diseme büche, / swer ez lese oder horte lesen.«

8 Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XLIII–XLV; dazu bereits Williams-Krapp 1986, S. 9–11; zur spezifischen Pragmatik von zisterziensischen Legendaren im 12. Jahrhundert unlängst Bihrer/Weitbrecht 2021, S. 409, die den Einsatz bei Tischlesungen für diesen Kontext wiederum stärken.

9 Vgl. für die ältere Forschung Jolles 1969, S. 23–61; einflussreich Ringle 1975, S. 255–270; zum ›Erzählen vom Heiligen‹ im *Passional* Hammer 2015, hier v. a. S. 441–452; deontologisierend hingegen Weitbrecht 2011a, S. 12.

10 Vgl. exemplarisch einerseits Strohschneider 2002, S. 109–147; Strohschneider 2010, S. 143–164; andererseits Traulsen 2017; Weitbrecht/Benz/Hammer u. a. 2019; dazu auch Prautzsch 2021, S. 32–37.

11 Vgl. dazu unlängst Herberichs 2022, S. 143–159; Weitbrecht 2022, S. 161–172; Bihrer/Weitbrecht 2021, S. 405–431; allgemein Gemeinhardt 2010, S. 73 f.; grundlegend Williams-Krapp 1986, hier v. a. S. 1–32.

mir keineswegs um eine einlässliche Begriffsgeschichte oder um eine definitorische Festlegung. Die kurzen Abrisse sollen vielmehr Modelle aufzeigen, mit denen das *Passional* in mediologischer Perspektive neu gelesen werden kann.

Das Modell einer ›diskursiven Geltungsbehauptung‹ ist für meine übergreifende Analyse grundlegend. Damit rücken performative Qualitäten des Textes in den Blick, die jedoch nicht allein mit dem Performativitätsbegriff bzw. seinen etablierten Modellen in der Medientheorie erfasst werden können.¹² Bei der Analyse des *Passionals* interessieren mich die medialen Bedingungen, innerhalb derer performative Setzungen überhaupt wirksam werden können. Gegenüber den klassisch performativen Künsten wurde vornehmlich in der jüngeren Zürcher Medialitätsforschung eine solche Perspektive für die vormoderne Literatur veranschlagt: »Sie gewinnt ihre spezifische Medialität gerade dadurch, dass sie die Vermitteltheit dessen, das sie darstellt, aufscheinen lässt.«¹³ Der Ereignischarakter des Performativen ist dabei ganz wesentlich an die Vermittlungsfunktion des Medialen gebunden. Performativität und Medialität sind damit keineswegs als entgegengesetzt zu denken, sondern in einer produktiven Verschränkung:

Beide haben es, in je eigener Weise, mit einem Erscheinen, einer Aisthesis zu tun. Beide haben produktiven Charakter, insofern sie nicht einfach etwas darstellen, abbilden oder mitteilen, sondern dieses auf gewisse Weise hervorbringen und dabei wiederum auf die Aktivität von Rezipienten hin angelegt sind. Beide sind Aspekte materieller Gefüge, deren Sinndimensionen sich in zeitlichen Verlaufsformen realisieren, und zwar so realisieren, dass ein Mittleres zugleich als Vermittelndes erscheint. Performativität wäre dergestalt etwas, was im Medialen als dessen Vollzug wirksam ist, so wie umgekehrt Medialität das wäre, was im Performativen als dessen Vermittlungsdimension fungiert.¹⁴

In einer solchen mediologischen Perspektive – bei der die ›Vermittlungsdimension des Performativen‹ im Fokus steht – rücken Konstellationen in den Blick, die wiederholt textuelle Spielräume eröffnen, in denen diskursive Geltung behauptet werden kann. Innerhalb dieser medial hergestellten Spielräume lassen sich durchaus performative Momente beobachten. Das Augenmerk soll hier jedoch stärker auf den medialen Dynamiken liegen,¹⁵ die solchen Phänomenen vorausgehen und dabei in unterschiedlichen Formen der Rahmenbildung textuelle Einfallstore für eine diskursive Geltungsbehauptungen generieren. Das Legendar als literarische

12 Vgl. Maassen 2001, S. 285–301; Mersch 2002a; Krämer 2002, S. 323–346; Fischer-Lichte 2004; Krämer 2004; Velten 2009, S. 549–571; Fischer-Lichte 2012; Volbers 2014; übersichtlich Culler 2013, S. 138–157.

13 Herberichs/Kiening 2008, S. 5.

14 Ebd., S. 10.

15 Vgl. in mediologischer Perspektive grundlegend ebd., S. 9–21; ebenso die einzelnen Textanalysen im entsprechenden Sammelband – für den hier vorliegenden Zusammenhang v. a. Haeseli 2008, S. 63–81; Prica 2008, S. 83–99; Herberichs 2008, S. 317–336.

Form bildet dafür eine wichtige Grundlage, insofern diskursive Geltung wesentlich an das Prinzip der textuellen Wiederholung gebunden ist.¹⁶ Die extensive textuelle Reihenbildung, wie sie für die drei Bücher des *Passionals* konstitutiv ist, fällt dabei besonders ins Gewicht.

In den Kapiteln 2 bis 4 werden die drei Bücher des *Passionals* einer textnahen Analyse unterzogen. Die genannten medialen Dynamiken bilden dabei den wesentlichen Fokus; dennoch bieten die Texte jeweils auch weitere Eigenlogiken, die damit verschränkt sind und für eine adäquate Textanalyse nicht unbeachtet bleiben können. Das zweite Kapitel behandelt aus dem ersten Buch des *Passionals* (2.1) die Räuberepisoden, (2.2) die Kindheitserzählungen und (2.3) die Passionsgeschichte. Obwohl Marien- und Jesusleben von einer Präsenz Christi in der Welt erzählen, gerät die Heilige Familie und mit ihr die ganze Heilsgeschichte auf textuelle Abwege. Gerade die Räuberepisoden und die Kindheitserzählungen stellen prekäre Momente aus, in denen das Jesuskind raptiver Gewalt¹⁷ und verschiedenen Formen der Nivellierung ausgesetzt ist. In der Passionsgeschichte findet dann vermehrt eine diskursive Überformung der heilsgeschichtlichen Schlüsselmomente statt, deren direkte Erzählbarkeit ostentativ in Frage steht. Das Erzählen von legendarischen Anfängen zielt im *Passional* auf ein Behaupten diskursiver Geltung an solchen Stellen, wo heilsgeschichtliche wie stoffgeschichtliche ›Fülle‹ nur vordergründig garantiert scheinen.¹⁸ Das dritte Kapitel bespricht aus dem zweiten Buch des *Passionals* die Apostellegenden zu (3.1) Jakobus dem Älteren, (3.2) Johannes und (3.3) Maria Magdalena. Damit werden drei Figuren näher betrachtet, die in einem besonderen Näheverhältnis zu Christus standen. Trotz dieser privilegierten Stellung in der hagiografischen Tradition changieren die literarischen Texte stets zwischen gegebener Heilsnähe und drohendem Heilsverlust. Teufelisch induzierte Visionsberichte bei Jakobus, ein künstlicher Dialog im Verfolgungsriss bei Johannes oder eine virtuelle Pilgerfahrt bei Magdalena bilden dafür signifikante mediale Konstellationen. Damit werden drei Texte herausgegriffen, die exemplarisch aufzuzeigen vermögen, wie die Apostellegenden des zweiten Buches von einem doppelten Vermittlungscharakter geprägt sind; von ihrer heilsgeschichtlichen Sonderstellung zwischen der Präsenz Christi in der Welt und der Verkündigung seiner Botschaft einerseits, von ihrem textuellen Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz andererseits. Das vierte Kapitel beleuchtet zuletzt aus dem dritten Buch des *Passionals* die Heiligenlegenden zu (4.1) Silvester, (4.2) Lucia und Katherina sowie (4.3) Cecilia und Theodora. Hier steigern sich die bisherigen Spielarten diskursiver Geltungsbehauptung zu konkreten Situati-

16 Zum Aspekt der Wiederholung als Kennzeichen ›literarischer Performativität‹ vgl. nochmal Herberichs/Kiening 2008, S. 9–21, hier v. a. S. 13 f., 17 f.; allgemein Butler 2018, hier v. a. S. 22.

17 Vgl. Reemtsma 2013, S. 113–116.

18 Vgl. allgemein Kiening 2016, S. 21–34.

onen des expliziten Geltungsstreits, wobei sich eine göttlich erfüllte Redemacht gegen den Widerstand heidnischer Machthaber wendet. Neben dem Format des theologischen Streitgesprächs, wie dies etwa die Silvester- und die Katherinenlegende eindrucksvoll vorführen, nehmen die Cecilien- und die Theodoralegende eine jeweils unterschiedlich konturierte Überblendung unheiliger Tendenzen auf der Position der Heiligen selbst vor. Die ausgewählten Heiligenlegenden können eine Tendenz der textuellen Intensivierung aufzeigen, wie sie im dritten Buch verschiedentlich auftritt. Die Silvesterlegende ist dabei in ihrer Wirkungsgeschichte besonders bedeutsam, wird hier aber vornehmlich aufgrund ihrer – gerade in der Bearbeitung des *Passionals* – mediologischen Exemplarität ausführlicher besprochen. Auch die anderen Texte verlangen eine genaue Lektüre, um so die mediale Rahmenbildung jeweils im Detail verfolgen zu können, wobei auch Bezüge zu anderen Texten des Legendars im Blick bleiben sollen. Obwohl die Textanalyse des *Passionals* im Vordergrund steht, ist an diversen Stellen der Einbezug der wichtigsten Prätexte unabdingbar. Ein einlässlicher Quellenvergleich wird jedoch nicht angestrebt, sondern dann als Ausblick herangezogen, wenn es dem Verständnis der medialen Dynamiken im *Passional* dienlich ist.

1.1 Diskursive Geltungsbehauptung

Legendarisches Erzählen im *Passional* ist vielfach von einer medialen Dynamik geprägt, die sich als ›diskursive Geltungsbehauptung‹ fassen lässt. Dabei rücken Konstellationen in den Blick, die nicht darauf angelegt scheinen, von einer schlicht gegebenen Heilsgewissheit zu erzählen oder diese für einen aussertextuellen Funktionszusammenhang zu bekräftigen. Medial produktiv sind hingegen Momente, in denen Geltung vielmehr infrage steht.¹⁹ Davon ausgehend eröffnen sich diskursive Spielräume, durch die Geltung immer wieder von neuem behauptet werden kann. Die Gegenwärtigkeit von Heil und das heilswirksame Handeln der Protagonisten sind dabei oft der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt und laufen dadurch Gefahr, neben alternativen Sinngehalten in ihrem eigenen Geltungsanspruch nivelliert zu werden.²⁰ Indem entsprechende Konstellationen diese Momente des – potenziellen oder tatsächlichen – Scheiterns produzieren, bieten sie aber auch stets die Gelegenheit, eine diskursive Geltungsbehauptung zu wiederholen und zu intensivieren.

Im Fokus der textuellen Aufmerksamkeit stehen oft nicht durchschlagende Wunderhandlungen, die den kultischen Anspruch der Legende oder die Exorbitanz des

19 Vgl. dazu auch Köbele 2012, S. 365–404, hier v. a. S. 373; ebenso Herberichs/Kiening 2008, S. 12 f.

20 Zu solchen ›ungeahnte[n] Energien‹ vgl. Herberichs/Kiening 2008, S. 9.

Protagonisten erweisen.²¹ Das *Passional* stellt vielmehr Momente aus, in denen die Evidenz eines Wunders oder einer *conversio* gerade nicht garantiert ist, sondern verschiedener Formate diskursiver Stabilisierung bedarf. Ein markantes Format bildet die für das *Passional* so charakteristisch verstärkte Figurenrede,²² in der sich die Redemacht der Heiligen auch textuell abzubilden vermag. Die direkte Konfrontation mit einem heidnischen Widersacher fordert etwa zu forcierten Gegenreden heraus, die sich bisweilen über Dutzende von Versen erstrecken. Darüber hinaus lassen sich auch weitere Formate beobachten, die sich tiefgreifend in der gesamten Textstruktur abbilden. Diskursive Geltungsbehauptung ist in diesem Sinne darauf ausgerichtet, sich textuell festzusetzen und dabei immer weiter zu perpetuieren. Dies zeigt sich etwa als übergeordnete Tendenz in den Streitgesprächen des dritten Buches, die dort nicht ein singuläres Textelement bilden, sondern bisweilen – bei Silvester mit über 1800 Versen – die ganze Legende dominieren. An anderer Stelle können scheinbar gegenläufige Textlogiken dennoch Geltung validieren, auf Nebenschauplätzen über Visionsberichte und Beobachtungssituationen Geltungsdefizite restituiert werden, bestehende Ordnungen auf prekäre Weise gestört sein. Die direkte Rede der Protagonisten bildet insofern ein zentrales Format diskursiver Geltungsbehauptung, ist jedoch um diverse weitere Formate zu ergänzen.

Die Herausbildung von solchen medialen Konstellationen hat im *Passional* ostentativen Charakter, wodurch die Bedingungen der Möglichkeit einer diskursiven Geltungsbehauptung stärker in den Blick rücken als ihre propositionalen Sinngehalte. Die Texte stiften keineswegs mechanistisch Heilspräsenz, so wie sie auch nicht als bloße Repräsentation von aussertextuellem Kult zu denken sind.²³ Legendarisches Erzählen vollzieht sich im *Passional* vielmehr über mediale Dynamiken, die Geltung diskursiv behaupten wollen.²⁴ Das Legendar als literarische Form ist dabei konstitutiv seriell,²⁵ da es nicht ein singuläres Ereignis abbildet und dieses in seiner Evidenz als gegeben annimmt. Die Anknüpfungsbedingungen für verschiedene Formen der *imitatio*, wie dies für das legendarische Erzählen vielfach

21 Vgl. hingegen zum Wunder als ›Signatur des Heiligen‹ bereits Wehrli 1961, S. 430; in der jüngeren Forschung ebenso Quast 2001, S. 116; Köbele 2012, S. 367; Koch 2019, S. 31; Bleumer 2020, S. 151 f.

22 Vgl. Hammer 2015, S. 44 f.

23 Vgl. Strohschneider 2002, S. 113 f.; Quast 2005, S. 84–86.

24 Vgl. hier auch den Vorschlag von Bürkle/Eder 2021, S. 247–281 zum ›hagiographischen Diskurs‹, der »sich in verschiedene Textsorten auffächern oder einschreiben kann« (ebd., S. 248 f.). Während Bürkle und Eder auf einen übergeordneten hagiografischen Diskurs in Abgrenzung zu einer strikten Gattungstypologie abheben, geht es mir hier stärker um die diskursiven Spielräume innerhalb eines Textes bzw. – im besonderen Fall des *Passionals* – eines umfangreichen Legendars.

25 Vgl. dazu allgemein Bronfen/Frey/Martyn 2016, S. 7–15.

besprochen wurde,²⁶ zeigen sich damit auch in ihrer textuellen Brüchigkeit.²⁷ Eine Gegenwärtigkeit von Heil und Heilswirksamkeit muss textuell hergestellt und validiert werden, wozu das Legendar in seiner extensiven Grundanlage die idealen Voraussetzungen bietet. Textuell produktiv und damit konstitutiv für ein solches Erzählen sind Momente der drohenden Nivellierung und des potentiellen Scheiterns, wogegen das Erzählen vorzugehen und wovon der Text sich abzuheben hat. In ihrer Geltung als gesichert geglaubte Erzählgegenstände stehen im konkreten Erzählakt somit keineswegs ausser Frage,²⁸ sondern sind bereits in den heilsgeschichtlich zentralen Momenten des Jesus- und Marienlebens – so etwa in der Passionserzählung – an Formen einer diskursiven Geltungsbehauptung gebunden.²⁹ Die Apostellegenden des zweiten Buches stellen entsprechende Geltungsdefizite noch deutlicher aus, wenn Verkündigung als nicht durchsetzungsfähig erscheint,³⁰ sondern gegen stetig drohenden Geltungsverlust auf vielfältige mediale Reaktionsmuster zurückgreifen muss.³¹ Die Heiligenlegenden des dritten Buches verfahren ihrerseits mit forcierten Szenarien der Nivellierung, wenn heidnische Widersacher und extensive Streitgespräche eine diskursive Gegendynamik einfordern, die im textuellen Vollzug jeweils aktiv erstritten werden muss.³² Die nur scheinbar gesicherten Erzählgegenstände bieten aber gerade dadurch, ›dass‹ sie wiederholt in Frage stehen, die entscheidenden Erzähloptionen, in denen sich eine diskursive Geltungsbehauptung überhaupt vollziehen kann. Textuell zentral sind darum oft nicht die heilsgeschichtlichen oder kultischen Höhepunkte der Stofftradition, sondern die Bedingungen der Möglichkeit ihrer diskursiven Geltung. Die diskursive Vermitteltheit lässt sich für den vorliegenden Kontext am deutlichsten mit Michel Foucaults zentralem Werk *Archäologie des Wissens* konturieren,³³ wobei der Begriff einer ›diskursiven Praxis‹ besonders relevant ist. Foucault versteht darunter grundsätzlich eine Form der Wissensproduktion, die ihre Gegen-

26 Vgl. für die ältere Forschung nach wie vor einflussreich Jolles 1969, S. 23–61; für die jüngere Forschung Feistner 2003a, S. 259–276; Weitbrecht 2012, S. 204–219; zum *Passional* Hammer 2015, S. 54, 153–158, 271–279.

27 Vgl. Barthes 1988, S. 12; Foucault 2018, S. 96 f.; dazu ausführlicher weiter unten in diesem Kapitel.

28 So jedoch Strohschneider 2002, S. 116 f.

29 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.

30 Zur narrativen Inszenierung ›planmässig betriebener Mission‹ des frühen Christentums im legendarischen Erzählen vgl. Prautzsch 2021, S. 267–275, hier v. a. S. 269; allgemein Frank 2008, S. 219–237, hier v. a. S. 230 f.

31 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 3.

32 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.

33 Vgl. Foucault 2018 (*L'Archéologie du savoir*, 1969); demgegenüber die hier ebenso relevanten – terminologisch aber weniger klar fassbaren – früheren Schriften *Wahnsinn und Gesellschaft* (*Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et déraison*, 1961), *Die Geburt der Klinik* (*Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, 1963) und *Die Ordnung der Dinge* (*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, 1966).

stände diskursiv hervorbringt, statt vorgängige Realität bloss abzubilden.³⁴ Definitivisch eng gefasst gilt diskursive Praxis dabei als

eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.³⁵

In den Blick rücken damit verstärkt die immanenten Konstitutionsregeln von diskursiven Praktiken. Dazu gehören insbesondere die je spezifischen ›Formen der Abfolge‹, durch deren Anordnung die diskursive Formation bestimmt wird; so wie dies auch in den medialen Konstellationen sichtbar wird, die sich für das *Passional* als produktiv erweisen.³⁶ Ebenso zentral erscheinen ›Formen der Koexistenz‹, wodurch divergierende Aussagen oder Diskurse eine textuelle Präsenz haben können; so z. B. diskursiv prekäre Momente, in denen Heilsgegenwärtigkeit nicht schlicht vorausgesetzt, sondern durch alternative Sinngehalte virulent bedroht ist.³⁷ In der Analyse des *Passionals* ist es insofern entscheidend, mediale Dynamiken in den Blick zu nehmen, die sich in einer solchen Perspektive als auffällig erweisen:

Diese Aufgabe setzt voraus, daß das Feld der Aussagen nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo [...] abwickeln. Daß es aber in seiner empirischen Bescheidenheit als der Ort der Ereignisse, der Regelmäßigkeiten, der Verhältnisse, der bestimmten Veränderungen, der systematischen Transformationen akzeptiert wird. Daß man, kurz gesagt, ihn nicht als das Resultat oder die Spur von etwas anderem behandelt, sondern als ein praktisches Gebiet, das autonom (wenn auch abhängig) ist und das man auf seiner eigenen Ebene beschreiben kann [...].³⁸

Gerade für das legendarische Erzählen kann es einen entscheidenden Perspektivwechsel bedeuten, dieses eben nicht als eine ›Übersetzung‹, ein ›Resultat‹ oder eine ›Spur‹ zu verstehen, die lediglich auf Aussertextuelles zu beziehen und nur in einem solchen Verhältnis zu verstehen ist. Die textuellen Operationen finden nicht ›anderswo‹ statt, sondern sie sind vielmehr als ›textuelles Ereignis‹ selbst

34 Vgl. Foucault 2018, S. 74; dazu auch Johnston 1990, S. 800–818.

35 Foucault 2018, S. 171. Im Gegensatz zu anderen Zentralbegriffen in *Archäologie des Wissens* (z. B. ›Aussage‹ und ›Diskurs‹) fällt die hier vorliegende Definition verhältnismässig klar aus, auch wenn gerade für diesen Text oftmals moniert wurde, dass eine definitivische Klarheit fehle. Vgl. Kammler 2008, S. 60; Veyne 2003, S. 29.

36 Vgl. Foucault 2018, S. 83–92, hier v. a. S. 83; dazu auch weiter unten, Kap. 1.3.

37 Vgl. ebd., S. 85 f.; auf S. 96 eingehender auch als ›Bruchpunkte‹, ›Punkte der Inkompatibilität‹, ›Äquivalenzpunkte‹ oder ›Aufhängungspunkte einer Systematisierung‹ bezeichnet. Exemplarisch für solche Momente der (prekären) diskursiven Koexistenz sind etwa die Erzählungen über das Räuberehepaar und das Jesuskind (vgl. weiter unten, Kap. 2.1) oder über den Dialog mit dem Teufel in der Theodoralegende (vgl. weiter unten, Kap. 4.3).

38 Foucault 2018, S. 177 (Hervorhebung im Original).

ernst zu nehmen.³⁹ Die Fokussierung einer diskursiven Ebene im Sinne Foucaults ist darum im vorliegenden Kontext elementar: Das *Passional* sollte als literarischer Text einerseits nicht überschätzt werden, indem man es in einem forciert performativen Verständnis als ›heiligen Text‹ versteht, der als Textreliquie selbst Heiligkeit verkörpere. Es sollte andererseits aber auch nicht unterschätzt werden, indem man es als bloss ›nachgängigen Text‹ verortet, der als gradueller Abglanz ein vorgängiges und aussertextuelles Ereignis nur abzubilden vermöge. Als mittlere Ebene zwischen diesen beiden Extremen soll mit der hier vorgeschlagenen Perspektivierung eine ›textuelle Ereignishaftigkeit‹ als wesentliches Merkmal legendarischen Erzählens betont werden. Fokussiert man den Text in seiner Ereignishaftigkeit, erweisen sich die damit verknüpften medialen Dynamiken als spezifisch literarischer Modus, der wiederholt textuelle Herausforderungen zu bewältigen sucht. Ereignis ist dabei nicht etwa das Hereinragen der Transzendenz in die Immanenz bzw. das nachgängige Erzählen davon.⁴⁰ Es ist als textuelles Ereignis vielmehr konstitutives Element des literarischen Diskurses.⁴¹ Foucault denkt Ereignishaftigkeit grundsätzlich seriell, als eine Konstituierung von Serien, die nicht einfach auf einen gegebenen Ursprung oder Anfangsgrund rückführbar sind.⁴² Damit geht auch eine Aufmerksamkeit für unterschiedliche Typen von Ereignissen einher, was sich gerade für das legendarische Erzählen als bemerkenswerte Perspektivierung zeigt. Zentral ist dabei

die Notwendigkeit, nicht mehr nur wichtige Ereignisse (mit einer langen Kette von Folgen) und unbedeutende Ereignisse zu unterscheiden, sondern Typen von Ereignissen völlig unterschiedlichen Niveaus [...]; daher die Möglichkeit, Serien mit weit auseinanderliegenden Merkpunkten erscheinen zu lassen, die aus seltenen Ereignissen oder wiederholten Ereignissen gebildet werden.⁴³

Anstelle von einfach gegebenen Ursprüngen geraten so kategorial unterschiedliche Ereignisse in den Blick, womit gerade das legendarische Erzählen nicht auf heilsgeschichtliche Zentralmomente zu beschränken ist. Die makrostrukturelle Form als Legendar ermöglicht umso mehr die Produktion von ›weit auseinanderliegenden Merkpunkten‹ und eine kontinuierliche Wiederholung von textueller

39 Vgl. dazu auch unseren Aufsatz Fuhrmann/Müller 2023b, S. 9–24, hier v. a. S. 14–17; allgemein auch Herberichs/Kiening 2008, S. 9–21, hier v. a. S. 9, 12 und 18; ebenso bereits Largier 2001, S. 23.

40 Vgl. für diese Auffassung einflussreich Strohschneider 2002, S. 114; ebenso Hammer 2015, S. 239; Bleumer 2020, S. 161; Prautzsch 2021, S. 32–43; dazu auch weiter unten in diesem Kapitel.

41 Vgl. dazu auch Bleumer 2020, zur Legende v. a. S. 149–169. Bleumer fasst hier zwar nach wie vor »Ereignisse als Wunder und Wunder als Ereignisse« (ebd., S. 151; dezidiert zum ›Heilsereignis‹ als äusserlichem ›Heilsgeschehen‹ auch nochmal auf S. 160), verortet diese jedoch ebenso innerhalb der *discours*-Ebene.

42 Vgl. Foucault 2018, S. 16 f.

43 Ebd., S. 16.

Ereignishaftigkeit, die über eine bloße Abbildhaftigkeit hinausgeht, ohne dabei selbst ›heilig‹ zu sein. Damit ist nicht nur das Ereignishafte an sich, sondern insbesondere das Ereignishafte im Kleinen und Nebensächlichen auffällig:

So banal eine Aussage auch sein mag, so wenig bedeutsam, wie man sie sich in ihren Folgen vorstellt, so schnell, wie man sie nach ihrem Erscheinen auch vergessen kann, so wenig verstanden oder schlecht entziffert, wie man sie annimmt, ist sie doch stets ein Ereignis, das weder die Sprache noch der Sinn völlig erschöpfen können.⁴⁴

Damit sind zwei wesentliche Aspekte gekennzeichnet. Einerseits kann jede Aussage, sei sie handlungslogisch auch noch so ›banal‹, in ihrer Ereignishaftigkeit überaus wirksam sein. Andererseits geht das Ereignis auch nie vollends in Sprache oder Sinn auf, sondern bringt immer etwas Rückständiges mit sich.⁴⁵ Ereignishaftigkeit hat damit eine textuelle Präsenz, die nicht gesichert ist, sondern zur Wiederholung und Reaktivierung anregt, wie dies Christian Kiening für das sakramentale Präsenzeschehen beschrieben hat: »Auf gewisse Weise ist die Präsenz eine, die überhaupt erst von einem Diskurs ermöglicht wird. In diesem Diskurs kann sie wiederum eine solche Abstraktheit gewinnen, dass gegenläufig der Reiz entsteht, das Phänomen aufs Neue sinnfällig zu machen.«⁴⁶ Ebenso ist eine textuelle Ereignishaftigkeit an Wiederholung gebunden – oder steht dieser zumindest offen:

Ein seltsames Ereignis mit Sicherheit: zunächst, weil sie [die Aussage; Anm. TM] einerseits mit einem Schriftzug oder mit der Artikulation eines Wortes verbunden ist, aber weil andererseits sie sich selbst gegenüber eine im Feld einer Erinnerung oder in der Materialität der Manuskripte, der Bücher und irgendeiner Form der Aufzeichnung zurückbleibende Existenz eröffnet; dann weil sie einzigartig ist wie jedes Ereignis, aber weil sie der Wiederholung, der Transformation und der Reaktivierung offensteht; schließlich weil sie nicht nur mit Situationen, die sie hervorrufen, und mit Folgen, die sie herbeiführt, sondern gleichzeitig und gemäß einer völlig anderen Modalität mit Aussagen verbunden ist, die ihr vorausgehen und die ihr folgen.⁴⁷

Die Annahme einer ›zurückbleibenden Existenz‹ wie auch die Offenheit für Wiederholung, Transformation und Reaktivierung machen die Ereignishaftigkeit einer Aussage zu einem Denkmuster, das sich für das legendarische Erzählen als äusserst produktiv erweist. Diskursive Geltung entsteht über textuelle Ereignishaftigkeit, die zwar je für sich singular auftreten kann, dabei aber in einer seriellen Logik zu denken ist. Die mediale Konstellation, die für das legendarische Erzählen im *Pastorale* kennzeichnend ist, produziert und wiederholt Textmomente, in denen ein Scheitern und Nivellieren droht, was erst die Möglichkeit zu einer diskursiven Gel-

44 Ebd., S. 44.

45 Vgl. dazu auch weiter unten, Kap. 1.2.

46 Kiening 2016, S. 98.

47 Foucault 2018, S. 44.

tungsbehauptung schafft. In der Wiederholung dieser Textmomente zeigt sich der serielle Charakter des Ereignishaften im Legendar, worin dann textuelle Intensitäten entstehen können, die frühere Textmomente reaktivieren und transformieren. In germanistisch-mediävistischer Perspektive wurde ›Geltung‹ etwa von Peter Strohschneider strikt rituell-kultisch verortet, womit auch die Heiligenlegende auf einen entsprechenden Stellenwert innerhalb dieses Rahmens festgelegt war. Strohschneider ging davon aus, dass

das Repräsentationssystem des hagiographischen Textes stets weit unterhalb der Präsenzformen des Heils angeordnet ist. Anders gesagt: In rituell-kultischen Kommunikationsstrukturen partizipiert auch das legendarische Erzählen an jener Höchstgeltung, welche den Präsenzformen des Heils und den kultischen Vollzugsformen selbst zu eigen ist. Die Legende ›schöpft [...] die ihr zugebilligte Gültigkeit [...] aus dem kultischen Bereich.‹⁴⁸

Der Text wird hier gegenüber dem Kult devaluiert und in ein Verhältnis der Nachgängigkeit gerückt.⁴⁹ Geltung (bzw. hier sogar ›Höchstgeltung‹) erreicht der Text nach dieser Lesart nur insofern, als er am Kultischen zu partizipieren vermag.⁵⁰ Strohschneider markiert dadurch nicht nur vereindeutigend den Stellenwert des Textes, sondern auch denjenigen des Kultes, worauf die Texte dann nur noch graduell rekurrieren könnten. Damit geht die Annahme einher, dass die »Geltung des Erzählgegenstandes der legendarischen Rede im Mittelalter prinzipiell außer Frage«⁵¹ stehe. Dieses pauschale Urteil zeigt sich im konkreten Fall des *Passionalis* als nicht bestätigt. Die textuelle Dynamik ist hier von Anfang an durch epistemische Verunsicherungen geprägt, die immer nur diskursiv überspielt, nicht aber graduell

48 Strohschneider 2002, S. 119 f. (Hier auch im expliziten Rückgriff auf Louise Gnädinger).

49 Zudem wird hier eine pragmatische Rahmung vorausgesetzt, die zumindest für das *Passional* so nicht zu belegen ist. Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XLIII–XLV; dazu auch weiter oben in diesem Kapitel. Die von Strohschneider suggerierten ›Aporien‹ und ›Defizite‹ hagiografischer Texte können nur dann als solche erscheinen, wenn man die Texte an diese Rahmungen bindet, (vgl. zu entsprechenden ›Verkürzungen einer Literatursoziologie‹ auch kritisch Herberichs/Kiening 2008, S. 15 f.) womit eine angenommene ›Präsenz des Heils‹ immer als Gradmesser für die Valenz literarischer Texte zu gelten hätte. Von der Textlogik her gedacht scheint es mir jedoch interessanter zu fragen, wie diese mit Geltungsproblemen selbst umzugehen in der Lage sind.

50 Das Argument wird von Strohschneider mehrfach wiederholt, so etwa in Strohschneider 2002, S. 118: »Die kultisch-rituellen Ordnungen der mittelalterlichen Frömmigkeit boten für die kommunikative Praxis legendarischen Erzählens pragmatische Rahmungen, unter deren Bedingungen die angedeuteten prinzipiellen Aporien und Defizite hagiografischer Texte faktisch sozusagen entfallen konnten. Dieser Fall liegt überall dort vor, wo das legendarische Erzählen integriert ist in konkrete frömmigkeitspraktische Vollzüge, die den (mündlichen und/oder schriftlichen) Text und seine Repräsentationsstruktur übergreifen und in denen es neben dem Zeichensystem des Legendentextes zugleich auch das Gebet und die Sakramente (vor allem die Eucharistie) und die Reliquien gibt.« Vgl. dazu kritisch Bürkle/Eder 2021, S. 258 (v. a. Anm. 59); zur vor-schnellen Ableitung einer legendarischen Formvielfalt aus divergenten Gebrauchsfunktionen ebenso dezidiert Köbele 2012, S. 377.

51 Strohschneider 2002, S. 116.

restituiert werden können. Der nur scheinbar sichere Status von Geltung kann in entsprechenden Rahmungen insofern täuschen, wie dies Strohschneider auch an anderer Stelle selbst einräumt: »Das Institutionelle verbirgt seinen eigenen Verlaufskarakter, es suggeriert Stabilität, Dauer und fortwährende Geltung gerade über den scheinbaren Ausschluß von Wandel.«⁵² Legendarisches Erzählen im *Passional* zeigt sich in diesem Sinne daran interessiert, textuell prekäre Geltung immer wieder von neuem zu behaupten, wo sie eben nur scheinbar fortwährend gegeben ist.⁵³ Der Erzählgegenstand erweist sich dabei als unsicher, als nicht einfach garantiert. Wo der Rückgriff auf aussertextuelle Geltung jedoch ausbleiben muss, erscheint die innere Textdynamik als umso auffälliger. Strohschneiders Modellierung von Geltungsproblem und Geltungsbehauptung ist damit nicht obsolet, bleibt jedoch an ein zeitliches und logisches Vorher-Nachher-Verhältnis von ›kultisch-rituellem Kommunikationszusammenhang‹ und literarischem Text gebunden. Sein Begriff der ›Textheiligung‹ geht von einer gegebenen textexternen Heiligkeit aus, die der Text selbst nie einzuholen vermöge, dies aber immer versuche.⁵⁴ Mit dieser Voraussetzung sind dann auch die strikten Differenzbehauptungen begründbar, die legendarisches Erzählen stets an einer Vorstellung von echter Transzendenz messen: »Die Differenzierungsoperationen des 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.«⁵⁵ Auch mit dieser Einschränkung wird der Text jedoch nur in Relation zu einer aussertextuellen, realen Transzendenz gelesen, von der nie selbst erzählt, sondern immer nur indirekt berichtet werden könne. Nimmt man jedoch die Ereignishaftigkeit der Texte selbst in den Blick, zeigt sich eine ›mediale Gegenwärtigkeit‹, die eine solche Relation von Transzendenz und Erzählen gar nicht erst vorauszusetzen braucht.

1.2 Mediale Gegenwärtigkeit

Dieter Mersch betont in seinem Buch *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis* die sinnliche Gegebenheit der Zeichen, die ›als Zeichen‹ eine Präsenz und ein Beharrungsvermögen haben. Die Ordnung des Symbolischen sei damit nicht auf die Bedeutung zu reduzieren, sondern vielmehr in ihrer Körperlichkeit am Ort

⁵² Strohschneider 2001, S. 5.

⁵³ Vgl. dazu auch Bleumer 2020, S. 154: »In religiöser Kommunikation ist aber das Heil nicht nur alles andere als sekundär, die Transzendenz ist auch nicht prinzipiell ausgeschlossen. Sie ist nur unsichtbar und so in der Immanenz immer schon gegeben.« Dennoch würde ich hier ergänzen, dass die ›Transzendenz‹ bzw. ihre ›Sichtbarkeit‹ immer nur medial hervortreten kann – und darum eben nicht einfach ›gegeben‹ ist.

⁵⁴ Vgl. dazu kritisch ebd., S. 152–156.

⁵⁵ Strohschneider 2002, S. 114.

der Signifikation zu erfassen. Dem Zeichen hafte etwas Unbestimmtes und Unverfügbares an, womit die Materialität und das Ereignis seiner Setzung, durch das es überhaupt zum Erscheinen kommen kann, viel stärker in den Blick zu rücken sei.⁵⁶ Gegenüber der Signifikanz, der Dechiffrierung und dem Primat des Hermeneutischen fragt Mersch nach »etwas, was sich selbst *ausstellen* oder *präsentieren* muß, um *erscheinen* zu können oder *vernehmbar* zu werden«⁵⁷. Die so postulierte ›Unverzichtbarkeit des Sinnlichen‹ einer Lektüre gehe aus von etwas ›Anderem‹, »das in die Signifikation eingeht und ›rückständig‹ bleibt, insofern es durch sie selbst nicht eingeholt werden kann, und das im weitesten Sinne als Ereignis ihrer Setzung beschrieben werden kann«⁵⁸. Das so beschriebene ›Ereignis‹ ist an Momente der Performanz gebunden, in denen die Materialität jeweils zum Zuge kommen kann.⁵⁹ Mit dem Prozess der Signifikanz sei weiter die Eigenart seines Erscheinens massgeblich, womit eine Intensität der Performanz einhergehe, die das Sagbare auf ein Sichzeigen verweise und die Ereignishaftigkeit des ›Dass‹ über das ›Was‹ stelle.⁶⁰ Dass Sinn und Ereignis nur zusammenzudenken sind, erweist sich für das legendarische Erzählen im *Passional* als entscheidender Ansatz. Eine ›vorgängige Präsenz‹ ist modellbildend keineswegs zu verabsolutieren,⁶¹ als wesentlicher Aspekt medialer Gegenwärtigkeit in der so beschriebenen ›Intensität der Performanz‹ aber durchaus ernst zu nehmen. Gerade in diesem Kontext lässt sich zeigen, dass im Erzählen jeweils ein ›Rest‹ vorliegt, der eine Lektüre gleichzeitig ermöglicht und vereitelt,⁶² wodurch weiter erzählt werden kann bzw. muss: Das Mediale ist im Legendarischen immer schon mit dem Seriellen verschränkt. Was Mersch als das ›Unberechenbare‹ beschreibt, das sich in die Zeichen und Ordnungen einmischt, könnte man als etwas begreifen, das immer wieder zum Zuge kommen will – oder zumindest in seiner Wiederholung einen völlig anderen Effekt zu haben vermag als in einem singulären Äusserungsakt. Entscheidend dabei ist der von Mersch erwähnte Aspekt des ›Unerledigten‹ und ›Unerledigbaren‹, was sich nicht tilgen

56 Vgl. Mersch 2002b, hier v. a. S. 11–13.

57 Ebd., S. 16 (Hervorhebungen im Original). Der explizite Rückgriff auf Heidegger ist hier ebenso bemerkenswert: »Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen.« (Heidegger 1983, S. 61; zitiert nach Mersch 2002b, S. 16) Damit ist die zentrale Funktion des Lesens als (wiederholte) ›Beschauung‹ thematisiert, womit die Evidenz des Textes auch in Analogie zur Performanz von Reliquien gerückt wird. Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

58 Mersch 2002b, S. 16 (Hervorhebung im Original).

59 Um die damit verbundene ›Negativität‹ im Sinne eines ›Nichtmediatisierbaren‹, wie Mersch im Folgenden ausführt, geht es mir hier nicht in erster Linie. Vielmehr möchte ich die Idee einer ›Unverzichtbarkeit des Sinnlichen‹ einer ›Ereignishaftigkeit‹ aufgreifen, womit ein Zeichen stets ›ausgestellt‹ sein will.

60 Vgl. Mersch 2002b, S. 18.

61 Kiening 2007a, S. 24 sieht gerade in diesem ›Primat der Präsenz‹ die Schwäche in Mersch's Modellbildung.

62 Mersch 2002b, S. 19.

lässt, aber auch Unruhe, Möglichkeit und Kreativität in sich birgt. Statt einer Krise der Signifikation unter dem Primat des Bedeutens interessiert dabei vielmehr das

Geschehen, mit dem die Zeichen oder ihre Strukturalität *in Erscheinung* treten, mit dem zugleich Raum und Zeit wichtig werden, kurz: das *Ereignis als Quelle* – nicht, um es seinerseits theoretisch zu sanktionieren, sondern um es in seiner Unerschöpflichkeit wieder zuzulassen. Insbesondere läßt es am *Ort eines Unverfügbaren* erneut die Gegenwärtigkeit einer Gegenwart entdecken, die sich der Deutung ebenso widersetzt, wie sie ihr umgekehrt notwendig vorausgeht: *Ereignis des ›Daß‹ (quod) [...]*.⁶³

Nimmt man das ›Ereignis als Quelle‹ ernst, rückt der generative Aspekt textueller Dynamiken in den Blick, wodurch diese keineswegs nur als sekundär gegenüber einem vorgängigen Geschehen zu gelten haben; sondern sie ›sind‹ das Ereignis, in welchem sich Gegenwärtigkeit dort einzustellen vermag, wo sie eben nie vollends greifbar wird und sich darum immer wieder von neuem ereignen muss. Eine entsprechend serielle Dynamik wohnt denn auch Merschs Modell des ›Sichzeigens‹ inne, mit dem Ereignishaftigkeit weiter perspektiviert ist:

Primäre Gegenwärtigkeit eines Geschehnis, noch *bevor* die Frage nach seiner Bestimmtheit, seiner Bedeutung sich stellt. Sie wäre bereits mit jedem Ereignis eines Zeichens gegeben, mit der Performativität seiner Setzung, sei es im Akt ihres Vollzugs oder als Wiederholung, als Geschehen der Zirkulation innerhalb einer Struktur.⁶⁴

Die Performativität der Setzung und die Möglichkeit zur Wiederholung bilden zwei Optionen, wie sich Gegenwärtigkeit diesseits von Bedeutung ereignen kann.⁶⁵ Durch die »Unerschöpflichkeit dessen, was *sich* nur *zeigen* kann«⁶⁶, muss es mehrfach ausgestellt werden. Nicht ein abschliessender Sinn ist dabei entscheidend, sondern die Wiederholung eines ›Sichzeigens‹, ein Insistieren auf ›sinnlicher Geltung‹. Die wiederholte ›Präsenz der Zeichen‹ und die darinliegende Ereignishaftigkeit wäre insofern als eine textuelle Eigenheit zu sehen, die gerade das *Passional* in seiner spezifischen Textualität als Legendar entscheidend prägt. Darum interessieren in mediologischer Perspektive hier vermehrt Kon-

63 Mersch 2002b, S. 20 f. (Hervorhebungen im Original).

64 Ebd., S. 25 (Hervorhebung im Original).

65 Eine Vorstellung von ›Präsenz‹, wie sie etwa Gumbrecht 2004, S. 17–37 geprägt hat, soll damit nicht angedeutet werden. Hier geht es mir vielmehr darum, dass die Ereignishaftigkeit eines Zeichens in seiner Wiederholbarkeit eine Gegenwärtigkeit einzuziehen vermag, die keineswegs jeglichen Sinn durchstreicht, diesen aber doch zumindest als textuelles Ereignis zu überformen vermag. Die später von Gumbrecht 2012, S. 215 f. umgedeuteten Begriffe der ›Re-Präsentation‹, des ›Wieder-präsent-Machens‹ und die ›Intensivierung der bereits existierenden Präsenz‹ (wobei ich letzteren Begriff dennoch im Sinne Merschs an das Zeichen binden würde) scheinen mir jedoch Denkooptionen zu bieten, die sich für die hier besprochene Modellbildung wie auch für das legendarische Erzählen im *Passional* überhaupt als erhellend erweisen.

66 Mersch 2002b, S. 26 (Hervorhebungen im Original).

stellationen, die Ereignishaftigkeit in ihrer Wiederholbarkeit zeigen, statt nur scheinbar erfüllte Sinngehalte endgültig festzusetzen. ›Sinnliche Präsenz‹ ist auf Wiederholung angewiesen: »Die Lesbarkeit, die für einen Moment gelten kann, muß auf Dauer gestellt werden; die Wiederholbarkeit, die Iterabilität garantiert deren Möglichkeit.«⁶⁷ Momentbezogene Ereignishaftigkeit perpetuiert sich in ihrer Wiederholung und vermag sich so immer wieder von neuem zu behaupten; ihre Lesbarkeit als Ereignis gilt jeweils nur für den Moment, in dem sie sich ereignet – und dabei eben ›sich zeigt‹, aber nicht verausgibt. Wiederholung und Reaktualisierung erweisen sich als grundlegende Dynamik, die im legendarischen Erzählen eine Gegenwärtigkeit stiftet, die sonst verlorenginge:

Hingegen müssen die Zeichen realiter vollzogen werden, um im Prozeß ihrer Resignifizierung und Rekontextuierung ihre Aktualität und Bedeutung zu bewahren und immer wieder neu unter Beweis zu stellen. Zeichen, die nicht wiederholt werden, veralten, sterben ab oder bewahren die Aura einer mythischen Exklusivität. Statt dessen gewinnen sie ihre Dynamik oder Stellung allererst aufgrund ihrer Performanz, die sie ebenso austragen wie sich im Prozeß ihrer Wiederholung ein anderes einbehält, das wiederum nicht unter die Bestimmung ihrer Iterabilität fällt: Die Singularität ihres Vollzugs, dessen *Intensität* und *Einmaligkeit*.⁶⁸

Der Drang nach Resignifizierung und Rekontextuierung als Modus der Aktualisierung zeigt sich im *Passional* durch das extensive Erzählen über drei Bücher hinweg und die vielfach wiederholte Performanz diskursiver Geltungsbehauptung. Erst so können wieder neue, singuläre Ereignisse in ihrer konkreten Aktualisierung generiert werden, die neue Intensitäten schaffen und dadurch wieder zum Anschlussmoment für weitere Wiederholungen werden.⁶⁹ Gerade indem das ›Sichzeigende‹ nicht zur Verausgabung tendiert, bietet es die Option für weitere Anknüpfungsmomente:

Das *Sichzeigende* wäre so das Unsagbare – wie die Aura, die Numinosität, nicht nur des »Antlitzes« (Lévinas), sondern des *Erscheinenden selbst*, das fortgesetzt unter dem Druck des *Sagens* steht; und doch könnte ihnen einzig eine Rede entsprechen, die um ihr Unzureichendes weiß, die, wie bei der Gewahrung überwältigender Schönheit oder angesichts des schockartigen Unbegreiflichen, der Bodenlosigkeit des Wirklichen entweder in Schweigen verfällt, um es durch das mißratende Wort nicht zu verletzen, oder im Gegenteil in einen endlosen, weil beständig verfehlenden Redefluß stürzt.⁷⁰

67 Ebd., S. 26 f.

68 Ebd., S. 27 (Hervorhebungen im Original).

69 Vgl. für diese grundlegende Dynamik auch Friedrich Ohlys einflussreiches Konzept des ›typologischen Dreischritts‹ weiter unten in diesem Kapitel.

70 Mersch 2002b, S. 39 f. (Hervorhebungen im Original).

So wie Mersch die erstere Option als ›Lösung der Mystik‹ ausmacht,⁷¹ liesse sich der Druck des Sagens in Form eines endlosen, weil – partiell (so würde ich hier ergänzen) – verfehlenden Redeflusses, als ›Lösung der Legendarik‹ bestimmen.⁷² Eine sich wiederholende diskursive Geltungsbehauptung erscheint gerade deswegen als notwendige textuelle Dynamik, weil sie je singulär eben nicht vollends zur Geltung kommen kann. Legendarisches Erzählen muss sich reaktualisieren, mythische Exklusivität in eine momenthafte Gegenwärtigkeit überführen und dadurch immer weiteren Raum für neue Performanzen schaffen. Nur so können textuelle Intensitäten entstehen, die ihre eigene Ereignishaftigkeit auszuagieren in der Lage sind, ohne sich darin zu verausgaben.

Die Mythen christlicher Heilsgeschichte bilden ein zentrales »Faszinosum für eine auf Vergegenwärtigung zielende Literatur und Kunst«⁷³, wie dies im legendarischen Erzählen des *Passionals* exemplarisch zu beobachten ist. Kiening plädiert in dieser Perspektive für eine »formale und pragmatische Dimension des Mythischen«⁷⁴, für eine Ebene mittlerer Allgemeinheit, die sich »zwischen der Beschreibung mythischen Denkens auf der einen, der Analyse mythisierender Semiose auf der anderen Seite bewegt«⁷⁵. Einem gleichsam nebulösen »Grad an ›Mythizität‹ eines Textes« seien vielmehr dessen »Dimensionen narrativer Sinnstiftung« voranzustellen, da der ›Mythos‹ (im Anschluss an Hans Blumenberg⁷⁶) »immer schon Rezeption, immer schon Aufnahme und Anverwandlung anderer Mythen« heisst.⁷⁷ Für die literaturwissenschaftliche Praxis ist eine solche Modellbildung nicht ohne Konsequenzen:

Präzisere Analyse wird versuchen müssen, die Differenzen zwischen den verschiedenen Typen der Glaubensbegründung weder einzuebnen noch überzubetonen. Sie wird den Blick auf die verschiedenen Formen der Vergegenwärtigung richten müssen, auf die Versuche, das Wirkungspotential des Mythischen im Hier und Jetzt zu nutzen, aber auch es auszudehnen: auf Anlagerungen, Ergänzungen und Weiterdichtungen.⁷⁸

Mit dem Wirkungspotenzial im ›Hier und Jetzt‹ richtet sich der Blick auf Ereignishaftigkeit und Intensität, mit Formen der Ausdehnung auf Wiederholung und Reihenbildung. Das *Passional* schöpft dabei aus der Form des Literarischen, aber

71 Vgl. ebd., S. 40, Anm. 60.

72 Zur Verschränkung dieser beiden Linien vgl. auch unsere Aufsätze Fuhrmann/Müller 2021, S. 3–10; Fuhrmann/Müller 2023b, S. 9–24; mit letzterem ebenso den gesamten Band Fuhrmann/Müller 2023a.

73 Kiening 2004a, S. 39.

74 Ebd., S. 36.

75 Ebd., S. 37.

76 Vgl. Blumenberg 1971, S. 11–66; umfangreicher und grundlegend Blumenberg 2014.

77 Zitate nach Kiening 2004a, S. 38; vgl. dazu auch Bleumer 2020, S. 160 f.

78 Kiening 2004a, S. 40.

auch aus der Struktur des Legendars. Mythisches Erzählen ist somit durchwegs performativ, indem es nicht auf ›etwas Mythisches‹ zurückgreift, das irgendwann mal ›da war‹; sondern vielmehr im Erzählen eine Gegenwärtigkeit stiftet, die erst im jeweiligen Erzählakt weiter ausgeformt wird: »Die Eigenart der mythischen Erzählung wird sichtbar in ihrer Umschrift.«⁷⁹

Was insofern nicht einfach in einer ›mythischen Vergangenheit‹ als gegeben anzunehmen ist, kann hingegen als ›mediale Gegenwärtigkeit‹ erscheinen – nach Kiening ein ›selbstüberschreitender Bezug‹ des Medialen:

[I]n jedem Fall setzt der Begriff des Medialen voraus, dass es zumindest als Möglichkeit etwas gäbe, das mit dem in der Mediatisierung oder Medialisierung Erscheinenden nicht identisch wäre. Es läge metaphorisch gesprochen im ›Rücken‹ des Medialen – als »ein *Nicht-mediatisierbares*, das zwar erst angesichts seiner Mediatisierung zum Vorschein gelangt, das dennoch ihm notwendig vorausgeht« [Zitat nach Mersch 2002b, S. 17; Anm. TM], als eine ›Fülle‹, die sich nicht im so oder so erfolgenden Gebrauch erschöpft [...].⁸⁰

Für das Mittelalter ist die Vorstellung zentral, dass zwischen Medialisierung und Medialisiertem eine ›innere Beziehung‹ bestehe, womit mediale Gegenwärtigkeit zwar nicht als ›volle‹ Gegenwärtigkeit gelten kann, doch aber als Gegenwärtigkeit ›von maximaler Fülle‹, insofern sich die Immanenz auf eine Transzendenz hin zu öffnen vermag.⁸¹ Kiening konturiert ›das Mediale‹ in medienphilosophischer Perspektive folglich als

ein formales ›Dazwischen‹ [...], das nicht das Reale verbirgt oder verstellt, sondern Bedingung der Möglichkeit von dessen Erscheinen ist – insofern mit diesem untrennbar verknüpft und doch nicht identisch. Mediale Gegenwärtigkeit wäre dann einerseits nicht einfach etwas Gegebenes, sondern ein nur in den performativen Prozessen der Setzung und Überschreitung Fassbares. Und sie wäre andererseits nicht einfach die Allgegenwärtigkeit des Medialen, sondern eine Matrix aus dem medialen Aspekt von Gegenwärtigkeit und dem präsentischen Aspekt des Medialen.⁸²

An diesem Verständnis von Medialität sollen hier vor allem drei Aspekte interessieren. Erstens zielt Medialität auf die Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens von etwas ›Realem‹ und nicht etwa auf dieses selbst; zweitens ist mediale Gegenwärtigkeit nicht einfach gegeben, sondern nur in Prozessen der Setzung und Überschreitung fassbar; und drittens liegt im Medialen immer auch ein präsentischer Aspekt vor, der eben nicht schlicht als ›Präsenz des Realen‹ misszuverstehen ist, sondern den ›präsentischen Aspekt des Medialen‹ hervorhebt. Letzterer Aspekt steht auch in Verbindung zu Merschs Argument der sinnlichen Präsenz dessen, was ›sich zeigt‹

79 Ebd.

80 Kiening 2007a, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

81 Vgl. Ebd., S. 11; Kiening 2016, S. 21–34, 364–370.

82 Kiening 2007a, S. 23.

und gerade dadurch im performativen Akt der Setzung eine medial wesentliche Performanz erwirkt; womit dann auch die textuellen Dynamiken in ihrem medialen Potenzial mehr interessieren als das darin aufscheinende ›Reale‹ selbst.

Die Nicht-Identität der Medialisierung und des Medialisierten, welches aber nur in seiner Medialisierung überhaupt zum Vorschein gelangen kann, ohne sich dabei zu erschöpfen, befördert die Idee einer serialisierten Medialisierung, insofern sich das Medialisierte einerseits nicht verausgaben kann, sich andererseits aber auch nur in seiner Medialität zu zeigen vermag. Nochmal mit Kiening kommt hier der Begriff der *evidentia* ins Spiel, mit dem Phänomene medialer Gegenwärtigkeit eher zu fassen seien als etwa mit dem Begriff der *praesentia*:

Evidentia, das wäre all das, was mit den Mitteln der Sprache sinnlich oder imaginativ zur Erscheinung und Anschauung gebracht werden kann, was *phantasiai* oder *visiones* erzeugt, die den Eindruck erwecken, man sei bei den Vorgängen selbst zugegen. *Evidentia*, das wäre aber auch das, was in einer plötzlichen ›blendenden Erleuchtung‹ Rezipienten zu überwältigen vermag.⁸³

Dass Dichtung nicht nur als ›Nachahmung‹ und ›Nachträglichkeit‹ zu verstehen ist, sondern vielmehr in ihrer ›originären Natur‹ ernst genommen werden muss,⁸⁴ erscheint dabei als zentraler Aspekt. Texte evozieren Evidenz im Sinne einer textuellen Ereignishaftigkeit,⁸⁵ um so mediale Gegenwärtigkeit überhaupt erst herzustellen. Medialität ist stets performativ:

Gegenwärtigkeit spielt sich damit in der Spannung ab zwischen dem, was ein Medium darstellen, und dem, was es erscheinen lassen oder übertragen kann. Medialität wiederum hat performativen Charakter, indem sie beansprucht, das, auf das sie sich bezieht, zugleich hervorzubringen.⁸⁶

Was mir an diesem performativen Aspekt von Medialität zentral erscheint, ist allerdings nicht nur die Differenz von Darstellung und Hervorbringung, sondern der zeitliche Aspekt der Wiederholung.⁸⁷ Eine so geartete Medialität – gerade in ihrer legendarischen Spielart – vermag das Dargestellte eben dann hervorzubringen, wenn es dies nicht nur einmalig vornimmt, sondern immer wieder von neuem vorzunehmen versucht. Diesen Aspekt von Wiederholung und Zitierung hat auch Judith Butler (im Anschluss an Michel Foucault) starkgemacht:

83 Ebd., S. 30 (Hier in einer kritischen Lektüre von Cicero und im Rückgriff auf Quintilian; Hervorhebungen im Original).

84 Vgl. ebd.

85 Vgl. dazu auch Largier 2001, S. 23.

86 Kiening 2007a, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

87 Vgl. ebenso Herberichs/Kiening 2008, S. 9–21; dazu weiter oben, Kap. 1.1.

Zunächst einmal darf Performativität nicht als ein vereinzelter oder absichtsvoller ›Akt‹ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt.⁸⁸

Mit der Verschiebung vom ›vereinzelteten Akt‹ zur ›wiederholenden Praxis‹ macht Butler auf eine Dynamik von Performativität aufmerksam, die auch für legendarisches Erzählen zentral ist. Nicht das singuläre christologische Ereignis wird textuell als endgültiger Moment christlicher Selbstbehauptung ausgewiesen, so wie auch in späteren Apostel- und Heiligenlegenden nicht einfach eine gelingende Verkündigung oder ein singuläres Wunderhandeln ausgestellt ist. Vielmehr zeigt sich die textuelle Dynamik daran interessiert, Momente diskursiver Geltungsbehauptung zu wiederholen und zu zitieren, um so ihre Evidenz aufrechtzuerhalten und in ihrer Performanz immer wieder von neuem auszustellen. Wie weiter unten noch ausgeführt wird, sind diese Dynamiken der Wiederholung im *Passional* oft an Momente des Scheiterns gebunden, wodurch die ›wiederholende und zitierende Praxis‹ zu einem konstitutiven Modus avanciert, das potenzielle Scheitern wieder einzuholen. Kiening parallelisiert die textuelle Evidenz von Legenden entsprechend mit der dinglichen Performanz von Reliquien:

Legenden zielen darauf, die Heiligkeit der Heiligen nicht nur zu behaupten oder zu beschreiben, sondern gegenwärtig und übertragbar zu machen. So wie Reliquien der Performanz bedürfen (sie müssen geschmückt und gezeigt, ausgestellt und in Bewegung versetzt werden), so bedürfen umgekehrt Legenden der Evidenz: der Evidenz des sich einprägenden Wortes, das das Wirken des Göttlichen vermittelt und das Urereignis der Menschwerdung des Gottessohnes wiederholt.⁸⁹

Die Funktion von Legenden und Legendaren wäre so in der Gegenwartigkeit von Heiligkeit, der verbalen Evidenz und insbesondere in der Wiederholung der Inkarnation als Urereignis zu suchen. Für das *Passional* ist diese Perspektive durchaus erhellend, im Modell aber nochmal anders zu funktionalisieren. Legendarisches Erzählen scheint hier nicht nur etwas zu wiederholen, was als Urereignis einmal tatsächlich gegeben war; sondern bereits das Urereignis will textuell erst behauptet und dadurch gegenwärtig gemacht sein. Insbesondere die Passionserzählung stellt diese narrative Ausgangslage in ihrem schwierigen narrativen Status aus.⁹⁰ Gerade indem Legenden der Evidenz bedürfen und diese textuell nur momenthaft erscheinen kann, muss sie wiederholt und durch die Wiederholung behauptet werden. Wiederholung wäre so eine stets wieder von neuem ansetzende Evidenzbehauptung, der keine Verlustdynamik unterliegt, innerhalb derer vormalig Gegebenes nur noch in Graduierungen eingeholt werden kann; vielmehr wäre sie

⁸⁸ Butler 2019, S. 22.

⁸⁹ Kiening 2005, S. 31. Vgl. dazu auch weiterführend Kiening 2004a, S. 35–57.

⁹⁰ Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.3.

ein Modus, in dem Gegenwärtigkeit jeweils hergestellt werden muss und in der wiederholten Behauptung erneuert werden kann.

1.3 Scheitern und Nivellierung

Das erzählte Handeln von Heiligen in der Welt und ihre dabei behauptete Redemacht sind in ihrer medialen Ausprägung oftmals konstitutiv an Momente des Scheiterns geknüpft. In den legendarischen Bearbeitungen des *Passionals* werden etwa Figuren wie Maria Magdalena oder Katherina von Alexandrien zwar als redemächtig eingeführt, die so ausgestellte Exorbitanz aber auch in ihrem – potenziellen wie effektiven – Scheitern offengelegt. Erst indem Redemacht scheitert, eröffnen sich weitere Optionen, diese handlungslogisch zu wiederholen und damit diskursiv zu perpetuieren. Würde sich Redemacht als einmaliges Ereignis letztgültig durchsetzen, wären Verkündigung und Wunderhandeln auf einen engen Rahmen begrenzt. Indem ein volles Gelingen jedoch gar nicht erst zustande kommen soll, werden die jeweiligen Momente von Verkündigung und Wunderhandeln nicht nur in ihrer Valenz reduziert, sondern gerade in dieser brüchigen Performanz zur Bedingung der Möglichkeit einer perpetuierten Redemacht und eines sich dadurch weiter perpetuierenden Textes. Redemacht ist insofern von einer Medialität geprägt, die nicht als reibungsloser performativer Mechanismus funktioniert, sondern durch momenthaftes Scheitern und stetiges Wiederholen immer fragil bleiben muss.

Um diese Momente des Scheiterns zu evozieren, verfahren die Texte mit kategorial unterschiedlichen Hindernissen, die im Handeln der Protagonisten jeweils überwunden sein wollen.⁹¹ Dadurch ergeben sich textuelle Spielräume, in denen sich eine diskursive Geltungsbehauptung wiederholt ereignen kann. Hindernis und Überwindung erweisen sich im diskursiven Feld als ›inkompatible Elemente‹ und als ›Bruchpunkte‹,⁹² die sich als echte Alternativen gegenüberstehen. Die medialen Bedingungen einer solchen Textlogik rücken so in den Fokus:

Das Referential der Aussage bildet den Ort, die Bedingung, das Feld des Auftauchens, die Differenzierungsinstanz der Individuen oder der Gegenstände, der Zustände der Dinge und der Relationen, die durch die Aussage selbst ins Spiel gebracht werden; es definiert die Möglichkeiten des Auftauchens und der Abgrenzung dessen, was dem Satz einen Sinn, der Proposition ihren Wahrheitswert gibt.⁹³

91 Vgl. zu einer Problematisierung des Sprechens über Märtyrer zwischen einer ›essentialistischen‹ und einer ›konstruktivistischen‹ Position bzw. zwischen ›Weltanschauung‹ und ›Wissenschaft‹ – was sich für die hier vorgeschlagene kultur- und spieltheoretische Lesart ebenso anmerken liesse – bereits Kraß/Frank 2008, S. 7–10.

92 Vgl. Foucault 2018, S. 96 f.

93 Ebd., S. 133.

Der Blick richtet sich in der Analyse insofern weniger auf die Aussage selbst als vielmehr auf den rahmenden ›Korrelationsraum‹.⁹⁴ Dessen Struktur und die daraus entspringende mediale Dynamik lassen sich in einem weiteren Schritt mit einem Modell aus der kulturwissenschaftlichen Spieltheorie näher konturieren. Die aufgezeigte Logik von Hindernis und Überwindung beschreibt Johan Huizinga im Kapitel ›Spiel und Dichtung‹ von *Homo Ludens*:

In einer großen Menge von Fällen liegt das zentrale Thema eines poetischen oder im allgemeinen literarischen Stoffes in einer Aufgabe, die der Held zu vollbringen hat, einer Prüfung, die er durchmachen, eines Hindernisses [sic], das er überwinden muß. Der Name Held oder Protagonist für die handelnde Person einer Erzählung ist an sich schon bezeichnend genug. Die Aufgabe muß ungewöhnlich schwer, fast unmöglich sein.⁹⁵

Huizingas spieltheoretische Überlegungen können für das legendarische Erzählen im *Passional* darauf hinweisen, wie die narrative Logik hier mit Hindernissen operiert, die fast unmöglich zu überwinden sind – und diese Hindernisse auch wiederholt setzt.⁹⁶ Nach der übergeordneten Ausgangsthese in Huizingas Buch

94 Vgl. ebd., S. 131.

95 Huizinga 2015, S. 147.

96 Während das ›Scheitern‹ in Huizingas Modellbildung keinen entsprechenden Stellenwert hat, trifft dies auf die ›Wiederholung‹ durchaus zu, die er definitorisch zu einem zentralen formalen Kennzeichen des Spiels erklärt: »Diese Wiederholbarkeit ist eine der wesentlichsten Eigenschaften des Spiels. Sie gilt nicht allein vom Spiel als ganzem, sondern auch von seinem inneren Aufbau. In beinahe allen höher entwickelten Spielformen bilden die Elemente der Wiederholung, des Refrains, der Abwechslung in der Reihenfolge so etwas wie Kette und Einschlag.« (Ebd., S. 18; Hervorhebung im Original) Verbindet man diese Eigenschaft des Spiels mit Huizingas Grundthese des ›Spielelements der Kultur‹ und seinen spezifischen Überlegungen zur Literatur, so wäre bereits hierin eine Theoretisierung der Wiederholung auszumachen, die sich insbesondere für das legendarische Erzählen in Legendaren als produktiv erweist. Die extensive Tendenz der Wiederholung bezieht auch Huizinga explizit auf die Legendarik, wobei allerdings die Form des Legendars (und somit der Text, weniger die Elemente der Handlung) stärker zu betonen wäre: »Dieses Bedürfnis nach Maßlosem ist ja eine typisch spielhafte Funktion [...], wie sie auch ebenso stets den literarischen Bearbeitern des Mythos und der Heiligenlegende lieb und teuer gewesen ist.« (Ebd., S. 157 f.) Diese systematische Verbindungslinie scheint mir für eine literaturwissenschaftliche Operationalisierung von Huizingas Überlegungen zum Spiel denn auch geeigneter als die – gerade in mediävistischer Perspektive – thematisch verheißungsvolle Verschränkung von ›Spiel‹ und ›Heiligkeit‹ bzw. ›Glauben‹ und ›Spielen‹. (Vgl. dazu ebd., S. 27–30, 32–36; hingegen zum ›Fragegespräch‹ S. 127 f., zu ›Spiel und Dichtung‹ S. 133–150) Für die geistliche Literatur des Mittelalters wäre mit Huizinga allerdings von einer besonderen Verschränkung von ›Spiel und Dichtung‹ auszugehen: »Im Licht der ursprünglichen Einheit von Dichtkunst, heiliger Lehre, Weisheit und Kult wird die ganze Funktion der alten Kulturen neu begriffen.« (Ebd., S. 133 f.) Und gerade die Literatur könne grundsätzlich als letztes Residuum von Spiel gelten, wo die Kultur – und Huizinga erwähnt hier (ebd., S. 149) explizit den ›Kult‹ als Kontrastfolie – diese Dynamik verliere: Die Kultur als ganze wird ernster – Gesetz und Krieg, Wirtschaft, Technik und Kenntnisse scheinen ihren Kontakt mit dem Spiel zu verlieren. Sogar der Kult, der ehemals in der heiligen Handlung einen breiten Raum für spielhaften Ausdruck hatte, scheint an diesem Prozeß Anteil zu haben. Dann bleibt als ein Bollwerk von blühendem und edlem Spiel noch die

eignet Kultur immer schon etwas Spielmässiges, Kultur würde grundsätzlich »in den Formen und der Stimmung eines Spiels aufgeführt«⁹⁷. Obwohl das Spielelement dabei allmählich in den Hintergrund trete, sei es doch weiter wirksam und könne jederzeit wieder mit voller Kraft zur Geltung kommen. Als »ungewöhnlich schwer« erweisen sich die aufgezeigten medialen Konstellationen im *Passional* etwa in ihrer asymmetrischen Grundanlage; so z. B. wenn der einzelne Heilige im Streitgespräch mehreren Gelehrten gegenübersteht oder der christliche Märtyrer der Gewalt eines heidnischen Machthabers ausgeliefert ist.

Die ›Lust‹ am Überwinden von Hindernissen und das darin liegende produktive Potenzial betont (im Anschluss an Huizinga) auch Roger Caillois in *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*:

Mit einem Wort, das Spiel beruht zweifellos auf dem Vergnügen, ein Hindernis zu überwinden, das Hindernis selbst bleibt freilich ein willkürliches, nahezu fiktives, das dem Spieler entspricht und von ihm akzeptiert wird. Die Wirklichkeit kennt diese Rücksichtnahme nicht. Hierin liegt der hauptsächlichste Mangel des Spiels. Aber er ist Teil seines Wesens und ohne ihn wäre das Spiel auch seiner Fruchtbarkeit beraubt.⁹⁸

Die Variabilität des Hindernisses und sein Zweck zur Überwindung sind zwei Aspekte, die sich für das legendarische Erzählen als ebenso sinnfällig erweisen. Die Künstlichkeit der Konstellation beschreibt Caillois als Mangel, aus dem aber auch die Fruchtbarkeit des Spiels hervorgehe. In ebendieser Dynamik sehe ich auch das produktive Potenzial einer diskursiven Geltungsbehauptung gegen textuelle Widerstände. Die Widerstände können unterschiedliche Formen annehmen, dienen aber jeweils der Dynamik ihrer Überwindung – der textuellen Lust an der perpetuierten Behauptung, gleichsam einem künstlich wiederholten ›Sichzeigen‹⁹⁹. Das ›Streben nach Wiederholung‹ und danach, ›Lösungen unendlich zu variieren‹, identifiziert Caillois als die entscheidenden Antriebskräfte.¹⁰⁰ Momente des Scheiterns innerhalb der legendarischen Logik erscheinen in spieltheoretischer Perspektive als *Movens*, die Überwindung von Hindernissen zu serialisieren und damit in ihrer evozierten Geltungsbehauptung zu wiederholen. Die Redemacht von Katherina muss einerseits ausgestellt werden, um Geltung zu beanspruchen; sie muss andererseits aber auch scheitern, um dann wieder von neuem Geltung

Dichtkunst übrig.«

97 Ebd., S. 57.

98 Caillois 2017, S. 18.

99 Vgl. zum Aspekt der Sichtbarkeit auch Kiening 2016, S. 94: »Eben dieses Sichzeigen heißt aber auch: Heiligkeit konstituiert sich in Räumen der Wahrnehmung und der Kommunikation. Sie braucht Zuschauer oder zumindest die Möglichkeit von Öffentlichkeit – als Partner oder Gegner, Entfaltungsraum oder Kontrastfolie. Sie braucht Medien, die sie übertragen und die zugleich prekären Status besitzen.«

100 Zitate nach Caillois 2017, S. 91.

behaupten zu können.¹⁰¹ In mediologischer Perspektive rücken somit narrative und textuelle Dynamiken in den Blick, die nicht immer den kultisch bedeutungsvollen Motiven entsprechen. Für das Scheitern von Redemacht bedeutet dies, dass gerade diejenigen Textmomente interessieren, die keine durchschlagende Wunderhaftigkeit suggerieren, sondern eine Heilswirksamkeit nur andeuten und partiell ins Leere laufen lassen, damit in Reaktion darauf eine wiederholte Geltungsbehauptung eröffnet werden kann. Indem Hindernisse nicht vollends überwunden werden, stellen sie sich als Hindernisse immer wieder zur Aufgabe.

Zum Scheitern der Protagonisten erweisen sich verschiedene Formen der ›Nivellierung‹ von Geltung als zweite Seite derselben Medaille. Wo Figur und Text scheitern können, laufen sie Gefahr, durch alternative Sinngefüge nivelliert zu werden. Eine ›abgewiesene Alternative‹¹⁰² bzw. im legendarischen Kontext eher eine ›abzuweisende‹ Alternative kann plötzlich als ›echte‹ Alternative aufscheinen und sich textuell sedimentieren. Die kategorial so unterschiedlichen Hindernisse erweisen sich insofern immer auch als echte Bedrohung, die zur wiederholten Überwindung ansetzende Position und Dynamik zu tilgen. Eine manifeste Gewaltausformung findet dieses Prinzip etwa im Martyrium, mit dem der Körper der Marter ausgesetzt und das Leben vernichtet wird.¹⁰³ Für eine nivellierende Tendenz gleichermaßen wirksam sind jedoch auch weitere textuelle Spielarten »regulierender und korrigierender Mechanismen«¹⁰⁴, die zwar nicht zwingend einen Ausbruch körperlicher Gewalt begründen, sondern »die Subjekte an der Norm aus[richten]«¹⁰⁵. Was Foucault in *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen* als eine auf das Leben gerichtete Machttechnologie beschreibt, die in der Moderne zur ›Normalisierungsgesellschaft‹ geführt habe, erweist sich für die spätmittelalterliche Legendarik als ›Risiko‹¹⁰⁶, dem nicht nur der jeweilige Protagonist, sondern auch das textuelle Sinngefüge ausgesetzt ist. Während Joseph in der Gewaltphantasie des Räubers im Rahmen der Räubererzählung noch als nutzloses Tötungsobjekt imaginiert wird,¹⁰⁷ ist der Jesusknabe in den Kindheitserzählungen einer raffinierteren Form der Nivellierung durch den Schulmeister ausgesetzt, der den Gottessohn in seiner Exorbitanz einzuschränken und dem

101 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.2.

102 Vgl. Strohschneider 1997, S. 49 f. Am Beispiel der Figurenrelation Sifrit-Prünhild im *Nibelungenlied* gibt Strohschneider zu bedenken, dass eine abgewiesene Alternative als Möglichkeit dennoch bewusst gehalten bleibt; was einen durchwegs anderen Status hat, als wenn sie gar nicht erst eingespielt worden wäre.

103 Vgl. allgemein Angenendt 1997, S. 35–38; zu Legende und Legendar Feistner 1995, S. 90–149, 222–229; zum *Passional Hammer* 2015, S. 271–287.

104 Foucault 1983, S. 139.

105 Ebd.

106 Vgl. Köbele 2012, S. 365–404, hier v. a. S. 368, 384; ausführlicher dazu weiter unten in diesem Kapitel.

107 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.1.

Gehorsam der übrigen Schülerschaft einzugliedern versucht.¹⁰⁸ Die zwölf jüdischen Weisen in der Silvesterlegende oder der heidnische Machthaber Maxencius in der Katherinenlegende stehen exemplarisch für den Versuch einer diskursiven Nivellierung im Streitgespräch, gegen die sich Silvester bzw. Katherina unentwegt zu behaupten haben, sich aber auch nur dadurch behaupten können.¹⁰⁹ Die Auseinandersetzung zwischen Katherina und Maxencius zeigt neben der versuchten Marter und der diskursiven Konfrontation eine dritte Spielart der Nivellierung, indem der Machthaber die Heilige wiederholt auf ihre körperliche Schönheit zu reduzieren versucht und damit ihren kerygmatischen Impetus ohne Resonanz verhallen lässt. Textuelle Hindernisse drohen darum nicht immer gleich mit dem Tod, sondern bisweilen auch mit sanfteren, regulierenden Mechanismen. Eine ähnliche Perspektive hat bereits Hans Ulrich Gumbrecht in seinem kurzen Essay *Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung* verfolgt, der in der Forschung keineswegs unwidersprochen blieb,¹¹⁰ mit seiner Grundthese der ›Infragestellung von Identität‹ für den vorliegenden Kontext aber doch einen relevanten Ansatz bietet. Die dort gezogene Analogie zwischen dem *advocatus diaboli* bzw. dem *promotor fidei* im Prozess der Heiligsprechung und dem römischen Präfekten bzw. dem Richter in den Prozessen der Christenverfolgung bildet am Beispiel des heiligen Justin einen entscheidenden Ausgangspunkt:

Doch die Rolle des römischen Präfekten oder Richters eröffnet die Möglichkeit, daß Justin eine vor der Gemeinde unzulässige private Identität, damit persönliche Identität, und das heißt: eine Biographie, gewinnt. Es ist nun gerade diese durch die Antworten des Märtyrers abgewiesene Möglichkeit einer Biographie, auf der eine bisher unbeachtete, aber wesentliche Funktion der *Acta martyrum* für das frühe Christentum beruht.¹¹¹

Persönliche Identität bedarf nach Gumbrechts Beschreibung ihrer Infragestellung als Vorbedingung der Möglichkeit ihrer Selbstpräsentation, was dann aber in diesem entscheidenden Moment als Option abgewiesen werde. Die Heiligenvita diene der Abweisung des Verdachts, dass der *servus dei* eine private Identität besitze, die den christlichen Verhaltensanforderungen nicht konform sei. Die Heiligenvita sei Heiligenvita nur dort, wo sie nicht Biografie ist.¹¹² Obwohl Gumbrecht mit der ›abgewiesenen Möglichkeit einer Biographie‹ eine nicht unwesentliche Dynamik hervorhebt und so – um es mit Foucault zu formulieren – die ›Gabelung der Alternative‹¹¹³ eben gerade erscheinen lässt, ist es doch entschei-

108 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.2.

109 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.1 und 4.3.

110 Vgl. exemplarisch Köbele 2012, S. 379–382.

111 Gumbrecht 1996, S. 705.

112 Vgl. ebd., S. 707.

113 Foucault 2018, S. 218.

dend, dass die ausgestellte Gabelung nach legendarischer Logik oft nur die Voraussetzung für jeweils wieder von neuem hergestellte Evidenzen bildet. Indem Heilige in diesen Momenten gegen den römischen Präфекten oder Richter anreden und dies insbesondere »in der Extremsituation des drohenden Todes«¹¹⁴ tun, wird nicht nur die konzeptuelle Dichotomisierung von Märtyrer- und Bekennerlegende¹¹⁵ entdifferenziert, sondern die von Gumbrecht verfolgte Dynamik zeigt sich vielmehr als Teil einer medialen Konstellation, deren Pointe in der diskursiven Überbietung der damit abgewiesenen Möglichkeit liegt. Aus der Extremsituation heraus wird nicht nur die Identität des Heiligen als homogen erwiesen;¹¹⁶ sondern es müssen immer wieder dort Evidenzen erzeugt werden, wo eine ›Präsenz des Heiligen‹ eben nicht einfach gegeben ist, sondern erst als Setzung in der Überschreitung von Hindernissen im Rahmen der Extremsituation als mediale Gegenwärtigkeit momenthaft erscheinen kann.¹¹⁷ Insofern erzählen Legenden – auch im Sinne Gumbrechts – durchaus nicht einfach »vom fortwährenden Scheitern von Heil«¹¹⁸, was sich aber erst deutlicher zeigt, wenn dieser Aspekt nicht als narratives Telos genommen wird, sondern als Teil einer medialen Konstellation, in der die verschiedenen Formen wiederholter diskursiver Geltungsbehauptung stärker zu beleuchten sind.

Gumbrechts These von der ›Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung‹ bespricht Susanne Köbele kritisch in ihrem Aufsatz *Die Illusion der ›einfachen Form‹*. Köbele plädiert in Reaktion auf diverse (theoretisch orientierte) Beiträge der jüngeren Legendenforschung dafür, dass »der ästhetische Spielraum der Legende nicht überdehnt, ihr metalegendarisches Theoriepotential nicht überschätzt werden sollte«¹¹⁹. So sei es denn ›kontra-intuitiv‹, die Legende »als Erzählen vom fortwährend verhinderten Scheitern von Heil« zu fassen, was bei Gumbrecht zu »hochgradig allgemeinen Ergebnissen und Schlussfolgerungen« geführt habe.¹²⁰ Dennoch kommt Köbele in ihren allgemeinen Überlegungen zur Legende und in den anschließenden Textlektüren mehrfach zu Beobachtungen,¹²¹ die Gumbrechts Grundthese wieder aufgreifen.¹²² Programmatisch wird dies etwa an Konrad sichtbar:

114 Gumbrecht 1996, S. 705.

115 Vgl. Feistner 1995, S. 222–236; dazu kritisch Koch/Weitbrecht 2019, S. 14 f.

116 Vgl. Gumbrecht 1996, S. 705.

117 Vgl. Mersch 2002b, S. 13; Kiening 2007a, S. 23.

118 Köbele 2012, S. 382.

119 Zitate nach ebd., S. 379.

120 Vgl. ebd., S. 382.

121 Hier konkret zu Konrads von Würzburg *Silvester*, Hugos von Langenstein *Martina* und Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*; vgl. Köbele 2012, S. 379–402.

122 Vgl. z. B. Köbele 2012, S. 378: »Das Heilsversprechen der Legende ist daher immer auch eine Strategie zur Relativierung potentiellen Heilsverlusts.« Oder noch deutlicher S. 393: »Konrad erzählt von der Identität des Heiligen als Produkt seiner Infragestellung.«

Hauptfunktion der Legende ist in diesem Sinn die narrative Stabilisierung von Heilsgewissheit, nach beiden Richtungen der Präsentation göttlichen Heilshandelns in der Welt einerseits, der Imitabilität der Heilsaneignung durch den Menschen andererseits: *des sældenrîchen leben ie / macht ander liute sældenhaft.*¹²³

Dass einer textuellen Präsentation und der dadurch eröffneten Option der Imitabilität immer auch eine Dimension der narrativen Stabilisierung innewohnt, wird damit grundsätzlich vorausgesetzt. Heilsszuversicht ist immer nur eine provisorische und bedarf darum eines stetigen Neuerzählens.¹²⁴ Mir scheinen dabei zwei Überlegungen zentral. Zunächst betont Köbele eine nicht einfach gegebene Heilsgewissheit, die gerade deswegen aktiv hergestellt sein muss: »Legenden bestätigen Evidenz, indem sie je neu gegen Evidenz-Verlust anezählen [...].«¹²⁵ Das Anezählen gegen den drohenden Verlust schliesst diesen jedoch mit ein, was Köbele an einer kurzen Formel Konrads zeigt: »*trûren stœren* schliesst für die anvisierte Heilsaffirmation den Negativzustand drohenden Heilsverlusts mit ein.«¹²⁶ Der drohende Evidenzverlust ist einem Evidenz bestätigenden Erzählen immer schon miteingeschrieben – in manchen Texten des *Passionals* geradezu ostentativ. Hier zielt legendarisches Erzählen nämlich darauf ab, Evidenzen nicht nur zu bestätigen, sondern diese aktiv herzustellen und zu verlängern; immer wieder von neuem zu erzählen, was nur vermeintlich von Anfang an und damit eben nur scheinbar gesichert ist.¹²⁷ Insofern wären Legenden nicht nur Texte, die »von der Evidenz des Heiligen erzählen«¹²⁸, sondern vielmehr »die Evidenz erzählen« – sie gleichsam im Erzählen evozieren. Gerade das von Köbele nur gestreifte Format des Legendars¹²⁹ bietet eine textuelle Makrostruktur, die ein immer wieder neu ansetzendes Erzählen, eine Evidenzbehauptung durch Wiederholung programmatisch zu bieten vermag. Köbele stellt zum Schluss ihrer Überlegungen eine provokative Frage: »Welche Wiederholung dient kontemplativer Intensivierung, welche missbraucht bloß die Geduld des Rezipienten?«¹³⁰ Meines Erachtens lohnt es sich, literarische Formen der Wiederholung weiterzuverfolgen; insbesondere dann, wenn sie neue Intensivierungen versprechen.

123 Ebd., S. 366.

124 Vgl. ebd., S. 368.

125 Ebd., S. 373.

126 Ebd., S. 374.

127 Zum »Wieder-und-Wieder-Erzählen« von Konversionsnarrativen als einer »besonderen Form christlicher Gründungsmythen« vgl. auch Prautzsch 2021, S. 271 f.

128 Köbele 2012, S. 396.

129 Vgl. ebd., S. 401.

130 Ebd., S. 402.

1.4 Wiederholung und Intensivierung

Bereits in den Ausführungen weiter oben hat sich verschiedentlich gezeigt, wie eng die beschriebenen medialen Dynamiken im *Passional* mit Prinzipien der Wiederholung und der Intensivierung einhergehen. Die Wiederholung einer sinnlichen Gegenwärtigkeit der Zeichen,¹³¹ eine Serialisierung von Medialität,¹³² eine wiederholende und zitierende Praxis,¹³³ um eine diskursive Wirkung zu erzeugen – dies sind prägnante mediale Dynamiken, mit denen das *Passional* als Legendar zu verfahren vermag.¹³⁴ Als konstitutive Prinzipien am Werk sind Wiederholung und Intensivierung etwa in der Silvesterlegende, die in weiten Teilen aus einem Streitgespräch zwischen Silvester und zwölf heidnischen Weisen besteht.¹³⁵ Der Weisenstreit macht einen bemerkenswert hohen Anteil des gesamten Textes aus,¹³⁶ was in dieser Ausführlichkeit bisweilen irritiert hat.¹³⁷ Der berühmten finalen Auseinandersetzung mit Zara (bzw. ›Zambri‹ in anderen Bearbeitungen) gehen elf weitere Streitsituationen voraus, die im *Passional* eine medial signifikante Zurichtung aufweisen: Die Konstellationen werden wiederholt und zunehmend intensiviert. Dies zeigt sich etwa in der Auseinandersetzung mit dem fünften Weisen Doech, der Silvester mit *zorne* und *burnden ougen* entgegentritt. Er droht Silvester, indem er zu ihm sagt, »[...] ›hore, wie ich din wort zustore!«¹³⁸. Der gesteigerten Agonalität des Weisen entspricht eine gesteigerte Redemacht Silvesters, die hier auch explizit an göttlichen Beistand geknüpft ist: »des heiligen geistes kumft / beluchte im herze und sin.«¹³⁹ Indem der Zorn und die agonalen Gesten des heidnischen Widersachers gesteigert werden, eröffnen sich für Silvesters Sprechen weitere Optionen der Wiederholung und damit neue Einfallstore für eine perpetuierte diskursive Geltungsbehauptung. Mit diesen Momenten der Wiederholung geht eine Dynamik der Intensivierung einher, indem die Redemacht des Heiligen sich erst dann als durchsetzungsfähig erweist, wenn solche Konstellationen der Konfrontation wiederholt und in ihrer Wiederholung gesteigert werden. Dies zeigt sich etwa beim zehnten Weisen Taira, dessen *wisheit* durch Silvesters Worte völlig *mat* (›entkräftet‹), *verirret* (›zerstreut‹) und *geblant* (›verdunkelt‹) werden.¹⁴⁰ In

131 Vgl. Mersch 2002b, S. 25.

132 Vgl. Kiening 2007a, S. 23.

133 Vgl. Butler 2019, S. 22.

134 Auf die Leistungspotenziale von ›Wiederholung‹ im legendarischen Erzählen weisen auch Bürkle/Eder 2021, S. 253 hin; vgl. in mediologischer Perspektive bereits Herberichs/Kiening 2008, S. 13 f. und 17 f.

135 Vgl. dazu ausführlich weiter unten, Kap. 4.1.

136 Vgl. P III, S. 71, V. 23–S. 90, V. 31.

137 Vgl. exemplarisch Bleumer 2010, S. 256; Köbele 2012, S. 388; Hammer 2015, S. 412.

138 P III, S. 78, V. 17 f.

139 P III, S. 80, V. 66 f.

140 Vgl. P III, S. 83, V. 84–S. 84, V. 4.

der Katherinenlegende hingegen tritt die Heilige im Konflikt mit dem heidnischen Widersacher Maxencius zunächst 50, dann zwölf Weisen entgegen, über die sie *den sig ervechten* will.¹⁴¹ Innerhalb dieser Rahmung legt Katherina ihren Widersachern zunächst diverse Momente der christlichen Heilsgeschichte aus. Auf die direkte Anrede durch den Weisesten unter den Weisen berichtet sie von ihrer *conversio* und wie Christus dabei als helles Licht in ihr Herz drang. Und in diesem Moment holt sie zum berühmten Christuslob aus:

daz ist min got / sunder spot, / den ich minne / uz allem sinne / und an in mich kere. / sin ere, / die tut mir wol. / ich bin sin brut / uber lut, / und davon / bin ich gewon, / daz ich in stete nenne; / bekenne, / daz ich im sol. / er ist gut, / wol behut, / der minen mut, / als ein glut / an siner minne hitzet, / besizet / also min leben; / ich bin begeben / im zu lobe / und er ist allen kunsten obe.¹⁴²

Katherinas *minne* und ihr Status als *brut* werden *uber lut* artikuliert und weisen damit auch eine akustische Intensität auf. Handlungslogisch wird dies an einen Modus der Wiederholung geknüpft, wenn Katherina betont, dass sie *in stete nenne*. Laut und stetig wird die Brautschaft mit Christus erst dann diskursiv behauptet, wenn sie konstellativ infrage steht. Dies wiederholt sich auch an der Figur der Königin, die sich durch Katherina dem christlichen Glauben zugewandt hat. In höchster Steigerung physischer Gewalt¹⁴³ – und damit die klassisch dichotomische Gattungstypologie¹⁴⁴ entdifferenzierend – bricht das Gotteslob der Königin nicht ab, als sie nach ihrer *conversio* durch den heidnischen Kaiser gemartert wird: »die spisse want man unde want / der vrowen zeime smerzen, / unz daz man von dem herzen / die bruste ir mit den wurzeln brach, / idoch die wile ir zunge sprach, / so was Cristus in ir lobe.«¹⁴⁵ Die nicht abbrechende Stimme und das insofern auch nicht abbrechende Gotteslob scheint hier konstitutiv an die gesteigerte Marter geknüpft. Die Marter der Königin macht damit nicht nur die ›Erregungskraft‹ des Ereignisses in der Erzählung deutlich,¹⁴⁶ sondern sie schafft auch einen medialen Rahmen, in dem Stimme und Gotteslob in ihrer ostentativen Selbstbehauptung als textuelles Ereignis zur Geltung kommen. Anders formuliert: Indem die Königin ›handlungslogisch‹ die gesteigerte Marter erleidet, kann ihre Stimme ›diskursiv‹ an Geltung gewinnen.

Im Kontext der – gerade in germanistisch-mediävistischer Perspektive – breit geführten Alteritätsdiskussion hat Michael Waltenberger einen Zugang aufgezeigt, der die historischen Veränderungen von Zeichenpraxis und die Wechselverhält-

¹⁴¹ Vgl. P III, S. 667, V. 11–16, hier V. 14.

¹⁴² P III, S. 677, V. 47–70.

¹⁴³ Vgl. dazu auch Largier 2005, S. 273–292.

¹⁴⁴ Vgl. Feistner 1995, S. 220–236.

¹⁴⁵ P III, S. 685, V. 42–47.

¹⁴⁶ Vgl. Largier 2001, S. 23.

nisse von semiotischen bzw. nicht-semiotischen kulturellen Formen zur Grundlage hat.¹⁴⁷ Als eine ›dritte Option‹ zwischen diesen differenziellen Polen insistiert Waltenberger auf »der Beschreibung der Wechselverhältnisse, der Überlagerungen, Übergänge, Umbrüche sowie der Oszillationen zwischen semiotischen und nicht-semiotischen Sachverhalten«¹⁴⁸. Für die Vormoderne sei traditionell eine höhere Relevanz von nicht-zeichenhafter Anwesenheit veranschlagt worden, wobei man den Wissens- und Machthaushalt vormoderner Kulturen dennoch deutlicher charakterisieren müsse. Waltenberger gibt dabei zu bedenken, »dass die phänomenalen Eindrücklichkeiten dessen, was sich raumzeitlich zeigt, wohl sehr viel enger mit den Geltungsansprüchen des ›Sagbaren‹ verzahnt sind als in der Moderne.«¹⁴⁹ Diese modellhaften Überlegungen (bei Waltenberger zum *Lazarillo de Tormes*) zeigen sich auch im Hinblick auf das *Passional* und die hier wirksamen Textdynamiken von Wiederholung und Intensivierung als erhellend. Gerade im Hinblick auf das legendarische Erzählen wurde oft mit Kategorien gearbeitet, die ein ›Einbrechen der Transzendenz in die Immanenz‹ voraussetzen,¹⁵⁰ was für die konkrete Textanalyse methodische Schwierigkeiten nach sich zieht. Wenn Waltenberger nun aber gerade für eine Konturierung der Alteritätsdiskussion anregt, die Geltungsansprüche des ›Sagbaren‹ stärker in den Blick zu nehmen, vermag dies solche methodischen Implikationen fruchtbar zu umgehen:

Die Machtwirkung von Präsenzeffekten wäre dabei nicht anhand eines bruchhaften *Umschlags* vom Diskursiven ins Nicht-Diskursive zu beschreiben, sondern als Effekt eines – historisch je spezifisch geregelten – *Zusammenspiels* von phänomenaler und diskursiver Dimension: Die höchste Steigerung phänomenaler Intensität, so könnte die generelle Regel dieses Zusammenspiels lauten, konvergiert mit der höchsten Steigerung diskursiver Geltung – und umgekehrt konvergiert die ›Unsichtbarkeit‹ mit Geltungsverlust.¹⁵¹

Wo diskursive Geltung textuell gesteigert erscheint, ist auch mit einer höheren phänomenalen Intensität zu rechnen. In den Blick rückt damit eine textuelle Ereignishaftigkeit, die zwar keine textimmanente Selbstheiligung behauptet, sich aber auch nicht auf eine bloße Darstellungsfunktion beschränken lässt. Legendarisches Erzählen im *Passional* erzeugt keine ›Präsenzeffekte‹,¹⁵² leidet aber auch nicht an einem ›Geltungsdefizit des Erzählens gegenüber dem Erzählten‹.¹⁵³ Mit dem von Waltenberger betonten Zusammenspiel von phänomenaler und diskursiver

¹⁴⁷ Vgl. Waltenberger 2012, S. 121–140.

¹⁴⁸ Ebd., S. 127.

¹⁴⁹ Ebd., S. 129.

¹⁵⁰ Vgl. einflussreich Strohschneider 2000, S. 105–133; Strohschneider 2002, S. 109–147; ebenso Hammer 2015, S. 3–10; Prautzsch 2021, S. 32–43.

¹⁵¹ Waltenberger 2012, S. 129 (Hervorhebungen im Original).

¹⁵² Vgl. Gumbrecht 2012, S. 339–344.

¹⁵³ Vgl. Strohschneider 2002, S. 116.

Dimension würde der Blick vielmehr auf textuelle Dynamiken fallen, in denen diskursive Geltung gesteigert und damit phänomenale Intensität behauptet wird. Und so scheint denn auch Wiederholung nicht nur auf ›Ordnung‹ und ›Rationalisierung‹ zu zielen,¹⁵⁴ sondern vielmehr auf eine momenthafte Intensivierung. Im Rückgriff auf Gilles Deleuzes *Differenz und Wiederholung*¹⁵⁵ unterscheidet Waltenberger auch für eine mediävistische Methodologie zwei Modi der Wiederholung bzw. zwei konträre

Perzeptionsweisen von Wiederholungsreihen: 1. unter dem Aspekt der sich im Wiederholen statisch bestätigenden logischen oder semantischen Identität, der gegenüber Abweichungen different erscheinen (›nackte‹ Wiederholung); 2. unter dem Aspekt der sich im Wiederholen stets neu vollziehenden Verschiebungen, Verzögerungen und Differenzierungen, also einer intensitären Dynamik (›bekleidete‹ Wiederholungen).¹⁵⁶

Um Intensität als kulturellen Wissens- und Machthaushalt zu konzeptualisieren, ist demnach auch zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Formationen zu unterscheiden bzw. dem ›was gesagt werden kann‹ und dem ›was sich zeigt‹. Das »eigentliche Reich einer phänomenalen Intensitätsproduktion«¹⁵⁷ spiele sich insbesondere in der Wechselbeziehung dieser beiden Formationen ab, zwischen ›Sagbarem‹ und ›Sichtbarem‹. Waltenbergers Argumentation zielt an dieser Stelle dann weiter auf die Frage nach historischer Spezifität, »wie eng und auf welche Weise jeweils die Gradationen phänomenaler Eindrücklichkeit mit der Verbindlichkeit diskursiver Geltung korrelieren«¹⁵⁸. Obwohl diese Korrelation auch für die medialen Dynamiken im *Passional* relevant ist, interessieren mich hier stärker die Spielräume zwischen dem ›Sagbaren‹ und dem ›Sichtbaren‹. Auch im Rückgriff auf den weiter oben diskutierten Ansatz bei Mersch ist das Sichtbare ja immer konstitutiv an das Sagbare geknüpft, kann nur im Verbund mit diesem überhaupt wieder in Erscheinung treten und nur so sinnliche Geltung erlangen. Für das legendarische Erzählen im *Passional* ist eine diskursive Geltungsbehauptung insofern an beide Modi von Wiederholung gebunden: als ›nackte Wiederholung‹, die das Sagbare identisch übernimmt; als ›bekleidete Wiederholung‹, die das Sichtbare immer nur erneut ausstellen kann. Geltung ist somit per se ephemere, konstitutiv an Wiederholung gebunden und insbesondere dann literarisch bemerkenswert, wenn ihre intensitäre Dynamik sichtbar zu werden vermag.

154 Vgl. Strohschneider 2009, S. 586; dazu auch Köbele 2012, S. 368 f.

155 Vgl. Deleuze 2007; für den hier besprochenen Kontext v. a. S. 15–47, 281–328, 355–358. Eine einlässliche Darstellung der theoretischen Implikationen bei Deleuze würde an dieser Stelle zu weit führen, weshalb ich in erster Linie die vorliegende Operationalisierung bei Waltenberger 2012, S. 121–140 aufgreife.

156 Waltenberger 2012, S. 128.

157 Ebd., S. 129.

158 Ebd.

›Intensität‹ steht in historischer Perspektive nach Erich Kleinschmidt für eine »vernachlässigte Denkfigur«¹⁵⁹, die er für verschiedene Diskursfelder des 18. Jahrhunderts »kulturpoetisch wieder stark zu machen«¹⁶⁰ versucht. Epochenspezifisch habe diese Denkfigur (im Anschluss an A. G. Baumgarten) eine Bezeichnung geboten, »um vor allem Erscheinungen der (selbst)affektiven Sensualität ›unterhalb der Schwelle streng logischer Unterscheidung‹ graduell bestimmen zu können.«¹⁶¹ Damit erfassbar waren zunächst physikalische Bereiche wie Temperatur und Licht, in späterer Übertragung auch Spannung und Kraft. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird ›Intensität‹ als Denkfigur kulturpoetisch operationalisiert. In disziplinär diversen Bereichen werden Dynamiken greifbar, die durch ›mobile Steigerungs- und Abschwächungsprozesse‹ geprägt sind. Die Wahrnehmung von Intensitäten ermöglicht nach Kleinschmidt eine neue Perspektivierung in der Beschreibung der ›Poiësis‹ von Welt und Sprache:

Es ist eine [Perspektivierung; Anm. TM], die Wahrnehmung und Darstellung nicht an das Prinzip von statischen Aus- und Einschlüssen bindet, sondern sie energetisch in gradual verfassten Übergängen dynamisiert. Mehr oder minder gegebene Wirksamkeiten bestimmen den gleitenden Status von Intensität, deren Verfasstheit und Bemerkbarkeit auf jeweils zu verhandelnde Wahrnehmungsschwellen hinausläuft. Die Feststellung solcher Schwellen ergibt sich als Effekt zugrunde liegender Wirksamkeiten, die einheitlichen, aber auch gemischten, sich aufaddierenden Ursprungs sein können. Das entscheidende Moment ist dabei, dass erst eine skalierende Ablesbarkeit zuvor verborgene Wirkungskräfte sichtbar macht.¹⁶²

Als Dynamik mit ›gradual verfassten Übergängen‹ anstelle von ›statischen Aus- und Einschlüssen‹ erweist sich Intensität nach diesem Verständnis als eine Denkfigur, die auch für das legendarische Erzählen im *Passional* erhellend sein kann. Mir geht es dabei nicht um eine forcierte und eindeutige Operationalisierbarkeit, sondern um den Grundgedanken, eine Kategorie zur Erfassung des Sinnlichen im Rahmen textueller Ereignishaftigkeit modellhaft zu durchdenken. In mediologischer Perspektive¹⁶³ erlaubt ein solcher Intensitätsbegriff das Absehen von Kategorien, die eine strikte An- oder Abwesenheit von Heilspräsenz implizieren.

159 Vgl. Kleinschmidt 2004, hier S. 13; in mediävistischer Perspektive dazu Waltenberger 2012, S. 126–130. Zur terminologischen Abgrenzung von ›Intensität‹ und historisch verfügbaren Nebenbegriffen wie etwa ›Grad‹, ›Spannung‹, ›Stimmung‹, ›Ton‹, ›Dichte‹ und ›Dichtigkeit‹ vgl. Kleinschmidt 2004, S. 23–31. Zur Kategorisierung von ›Intensität‹ als vierter Kategorie neben ›Qualität‹, ›Quantität‹ und ›Extensivität‹ bei Johann Heinrich Lambert vgl. ebd., S. 36 f.

160 Kleinschmidt 2004, S. 13.

161 Ebd., S. 8.

162 Ebd., S. 11.

163 Vgl. dazu auch ebd., S. 38: »Intensität generiert somit schon ›empirisch‹ eine komplexe Wahrnehmungsmedialität, deren gesellschaftlich wirksame Evidenz im Weiteren eine kulturwirksame Gestaltungsqualität ins Spiel bringt.«

Intensität zeigt sich im Anschluss an Kleinschmidt vielmehr als eine Kategorie, die »keinen Modus von differentem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein, von An- und Abwesenheit bezeichnete, sondern das einen multiplen Zustand von unendlicher ›Vielheit der Grade‹ (*graduum multitudo*) zu erfassen erlaubte.«¹⁶⁴ Textuelle Intensitäten können somit darauf befragt werden, inwiefern sie etwas auszustellen vermögen, das in der Performanz textueller Ereignishaftigkeit graduell wahrnehmbar ist und darum immer wieder von neuem textuell performiert werden muss. Die ›gleitende Gradualisierung‹ von Intensität ist immer nur mehr oder minder wirksam, an stets zu verhandelnde Wahrnehmungsschwellen gebunden. Aus diesem Grund scheint mir im legendarischen Kontext und insbesondere für das *Passional* als Legendar das Prinzip der Wiederholung konstitutiv, um textuelle Intensitäten überhaupt generieren zu können. Ihre Wahrnehmbarkeit hängt ganz entscheidend an einer perpetuierten Sichtbarkeit, die über konstellativ erzeugte diskursive Geltungsbehauptungen abgesichert werden. Mediologisch kann dies als Bedingung der Möglichkeit gelten, »dass der Text nicht einfach als sekundär, sondern als Verkörperung einer Intensität erscheint«¹⁶⁵; einer Intensität, die nicht blosse Repräsentation ist,¹⁶⁶ allerdings eine momenthafte textuelle ›Re-Präsentation‹ zu erzeugen vermag,¹⁶⁷ ohne volle ontologische Präsenz des Medialisierten im Medium sein zu müssen.¹⁶⁸

Im Hinblick auf die Verschränkung von Wiederholung und Intensität möchte ich zuletzt auf Friedrich Ohlys einflussreichen Aufsatz *Synagoge und Ecclesia. Typologische in Mittelalterlicher Dichtung* eingehen. Ohly beschreibt Typologie als grundlegendes Ordnungsprinzip von Heilsgeschichte, das in der Zeit Getrenntes zunächst in Beziehung zueinander setzt, darin aber auch eine Dynamik der Steigerung des Alten ins Neue verortet: »Die typologische Deutung ist ein Akt der Aneignung des Alten aus der Kraft des Neuen, sie bewahrt das Vergangene im Hochgefühl des Gegenwärtigen.«¹⁶⁹ Das ›Hochgefühl des Gegenwärtigen‹ löst das Alte demnach nicht ab, sondern durchdringt es vielmehr und bringt es so in sich wieder zum Vorschein. Ohly geht noch weiter: »Typologisches Denken ist schöpferisch«¹⁷⁰ – und zwar insofern als es zuvor Ungesagtes weiter ausdichtet und so im Gestus der Aneignung ein Emergenzeffekt entsteht: »Das Alte wird heller als

164 Ebd., S. 16 f. Die historische Einordnung bezieht sich hier auf den Mathematiker und Philosophen Christian Wolff (1679–1754), der den Neologismus *intensitas* um 1730 im Rahmen seiner ›Ontologie‹ einführte. Vgl. dazu ausführlich ebd., S. 15–53.

165 Kiening 2016, S. 122.

166 Vgl. Strohschneider 2002, S. 113.

167 Vgl. Gumbrecht 2012, S. 215 f.

168 Vgl. Kiening 2016, S. 119.

169 Ohly 1977b, S. 321.

170 Ebd., S. 322.

es war, solange es allein war, ohne Erfüllung im Neuen.«¹⁷¹ Obwohl Ohly dieses Ordnungsprinzip später auch für ›halbbiblische‹ und ›ausserbiblische‹ Bereiche diskutiert, geht es dabei zunächst um ein Verhältnis von Altem und Neuem Testament. Ein bemerkenswertes Argument bildet die Annahme eines ›typologischen Dreischritts‹, wonach der Zeit Christi als Erfüllung der alten Zeit eine dritte Zeit zuwachsen. Die Zeit der Erfüllung wird so zur ›Mitte der Zeit‹ und dadurch selbst wieder zur Verheissung und zum Typus eines kommenden Antitypus.¹⁷² Das Verhältnis von Typus und Antitypus ist damit einerseits reziprok gedacht, indem es sich gegenseitig erhellt: »Die Summe der Zeiten erfüllt sich in der Fülle der Zeit um Christus wie in einem Brennpunkt, in dem sich alle alten Strahlen sammeln, um in die alte Zeit zurückzufallen aus dem gesteigerten Licht der Zeit Christi.«¹⁷³ Die Relationen sind andererseits aber nicht auf ein einfaches Vorher und Nachher begrenzt, sondern in eine kommende Zeit verlängerbar, womit sich die jeweils eigene zeitliche Position relational verdoppelt: »Die Zeit der Mitte hat den Doppelblick nach hinten und nach vorn, derart, daß beide Blicke stimulierend wirken. Das Heute als gesteigerte Vergangenheit schaut auf das höhere Morgen.«¹⁷⁴ Indem Christus Brennpunkt ist, verschiedene Strahlen sammelt, diese heller scheinen lässt und wieder zurückwirft, dann aber selbst zum Bezugspunkt für neue Antitypen werden kann, zeigt sich typologische Sinnbildung als Reihenbildung, die jeweils das Alte steigert, in sich Neues schafft und wieder zum Ausgangspunkt für Kommendes wird. Mit dem ›typologischen Dreischritt‹ nimmt Ohly eine entscheidende Modifikation vor, die typologischem Denken per se eine serielle Grundtendenz und eine Dynamik der Steigerung unterlegt, die sich für legendarisches Erzählen – gerade im textuellen Format des Legendars – als signifikant erweist. Selbst eine mediale Gegenwärtigkeit »von maximaler Fülle«¹⁷⁵, wie sie mit dem christologischen Ereignis scheinbar vorliegt, erschöpft sich in diesem Sinne nicht, wie sie auch narrativ nicht einfach gegeben ist. Gerade dadurch wird sie aber anschlussfähig für kommende Ereignisse, die ebenso textuell ausgestaltet sein wollen, in ihrer Medialität aber nicht etwa nur ein defizitäres Nachher bilden, sondern ein neuerliches Steigerungsmoment versprechen, die das nunmehr Alte erneut durchdringen und in sich gegenwärtig machen.

171 Ebd., S. 323.

172 Vgl. ebd.; mit Blick auf das Wunder und ›die Legende als Ganzes‹ auch Bleumer 2020, S. 157 f.

173 Ohly 1977b, S. 323.

174 Ebd., S. 324.

175 Kiening 2007a, S. 11; vgl. dazu auch Herberichs/Kiening 2008, S. 17–19.

2 Heilsgeschichte auf Umwegen: Marien- und Jesusleben

2.1 Vom Raubgut zur Gastlichkeit: Das Räuberehepaar

in einer dicke da beneben
zwelf gesellen gesazen,
die uf walden und uf strazen
mordes vil begiengen.¹

so wil ich an dem kinde
mime sune einen knecht
uf zihen, der im kumt recht,
wand ich in im wil behalden.²

ich wil als liebe geste
uch in min herberge entphan
unde alles leides erlan.³

Während die Heilige Familie schon bald nach Christi Geburt vor Herodes nach Ägypten flüchtet und das noch junge Jesuskind eine Reihe erster Wundertaten vollbringt,⁴ schiebt sich in diese Erzählung von Verfolgung und Flucht eine zweite Erzählung über das Zusammentreffen mit einer Räuberbande und einem Räuberehepaar. Insgesamt handelt es sich um drei handlungslogisch verknüpfte Räuberepisoden,⁵ die mit der ersten auf dem Weg nach Ägypten einsetzen, durch den Aufenthalt in Splen und den Bethlehemitischen Kindermord zwei Mal unterbrochen werden,⁶ bevor dann nach der letzten Episode weitere Erzählungen zur

1 P I, S. 81, V. 2766–2769 (Die Heilige Familie gerät durch eine Gruppe Räuber in Gefahr).

2 P I, S. 86, V. 2956–2959 (Einer der Räuber will das Jesuskind als Knecht halten).

3 P I, S. 89, V. 3048–3050 (Derselbe Räuber nimmt die Heilige Familie als Gäste auf).

4 P I, S. 75–81, V. 2543–2765.

5 Vgl. P I, S. 80–96, V. 2753–3336 (Räuberepisode 1); S. 103–111, V. 3575–3862 (Räuberepisode 2); S. 121–125, V. 4245–4378 (Räuberepisode 3).

6 Vgl. P I, S. 97–103, V. 3337–3574; S. 111–120, V. 3863–4204. Die Rückkehr aus Ägypten wird im *Passional* an die Erzählung des Bethlehemitischen Kindermords angefügt (vgl. P I, S. 120 f., V. 4205–4244) und steht somit vor der dritten Räuberepisode. In der *Kindheit Jesu* folgt dieser Erzählmoment auf den Aufenthalt in Splen und steht dort vor der zweiten Räuberepisode. (Vgl. KJ, S. 146 f., V. 2071–2104) Die Position der Rückkehr aus Ägypten kann durchaus als Bearbeitungstendenz des *Passional*dichters gelten, (vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXIX) hängt dabei aber wesentlich an der Positionierung des Bethlehemitischen Kindermords, der hier zwischen den Räuberepisoden eingeschoben und diesen nicht etwa – wie in der *Kindheit Jesu* – vorangestellt wird. Der Kindermord bildet insofern die ordnungsstrukturell entscheidende Bearbeitungstendenz im *Passional*.

Kindheit Jesu folgen. So wie ein Grossteil der Kindheitserzählungen im *Passional* gehen auch die Räuberepisoden auf die *Kindheit Jesu* Konrads von Fussesbrunnen als Hauptquelle zurück,⁷ die als »ein buchelin, daz mir seit von unsers herren kintheit«⁸ explizit als Vorlage genannt wird.

Wie bereits Konrad, so identifiziert auch der Passionaldichter einen Räuber aus dem Kreis der zwölf mörderischen Gesellen mit dem guten Schächer zur Rechten Christi am Kreuz:

ouch sagen uns die mere, / daz dirre schechere / geheizen were Jesmas / und der zweier einer was, / die zu beiden siten / an der martere ziten / bi Cristes cruce hiengen / und ir lon entpfiegen. / nach ir beider andacht / einer wart zu himele bracht, / der was geheizen Jesmas, / sie sagen daz ez dirre was, / dem Crist sin nachsedel galt / vil me dan tusentvalt. / wir lazen an got di geschicht / weder er ez were oder nicht.⁹

Das Resümee im letzten Doppelvers fällt deutlich zurückhaltender aus als bei Konrad, der an dieser Stelle die Szene am Kreuz nicht nur aufruft, sondern auch den berühmten Dialog zwischen Christus und dem guten Schächer nach Lk 23,42–43 einspielt.¹⁰ Der Passionaldichter bricht hier mit seiner Programmatik zur narrativen Harmonisierung,¹¹ wenn er einerseits die namentliche Identifizierung des Räubers mit dem guten Schächer am Kreuz in der Tradition des *Nikodemusevangeliums* vornimmt,¹² ein endgültiges Urteil dann aber in der Schwebe

7 Vgl. dazu Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXVIII–CCXX. Die *Kindheit Jesu* gilt für V. 2477–5112 als Hauptquelle, (vgl. bereits Bartsch 1860, S. 432–444) als weitere Quelle wird neben der *Legenda Aurea* eine lateinische Fassung des *Ps.-Matthäusevangeliums* diskutiert. Wurden die Kindheitserzählungen im *Passional* von der Forschung bisweilen als sehr eng an Konrad gewertet, (vgl. Masser 1969, S. 98–105; ebenso Hammer 2015, S. 69–80) so sind eigene Akzentuierungen des Passionaldichters (vgl. so auch Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXIX) doch augenfällig. Die ältere Forschung nahm dies jedoch zum Anlass für normative Autoren-Typisierungen (vgl. dafür v. a. Thiele 1936, S. 310–319; ähnlich aber auch noch Masser 1969, S. 100 f.).

8 Vgl. P I, S. 74, V. 2525 f.; auf S. 126, V. 4405 f. wird der Verweis wiederholt.

9 P I, S. 125, V. 4363–4378.

10 Vgl. KJ, S. 162 f., V. 2499–2530.

11 Vgl. P I, S. 12, V. 329–336: »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 gevellet beste.«

12 Vgl. für die Abschnitte im *Nikodemusevangelium* – bzw. in den Pilatusakten als deren ersten Teil – Neutestamentliche Apokryphen I, S. 406; dort v. a. Kap. IX und X. Die Namen der beiden Schächer, deren Position bei der Kreuzigung sowie das je eigene Schicksal diskutiert auch Jacobus de Voragine (vgl. LA, S. 702; dazu bereits Masser 1969, S. 100) – im Urteil typischerweise dezidierter und mit explizitem Quellenverweis: »Sed postea unus conversus est, scilicet Dismas, qui erat a dextris, sicut dicitur in evangelio Nicodemi, et alius damnatus est, scilicet Gestas, qui erat a sinistris. Uni ergo dedit regnum, alteri supplicium.« (»Doch bekehrte sich dann einer, Dismas, der zur Rechten war, wie es im *Evangelium des Nikodemus* heißt. Der andere, Gestas, der zur Linken war, wurde verdammt. Dem einen verhalf er folglich zum Königreich, dem andern zur Hinrichtung.«)

hält.¹³ Die Identifizierung wird dennoch als Möglichkeit aufgerufen, wodurch die Räubererzählung eine heilsgeschichtlich wie erzähllogisch gesteigerte Kontiguität gewinnt, ohne dabei eine theologische Gültigkeit zu beanspruchen.¹⁴ Die vom Passionaldichter gesetzte Schlusspointe – *dem Crist sin nachtsedel galt / vil me dan tusentvalt* – lässt den Blick umso mehr auf die Umstände dieses so vielfach vergoldenen Nachtlagers fallen,¹⁵ welches der Räuber zuvor nicht nur dem jungen Jesuskind, sondern der ganzen Heiligen Familie wiederholt bereitet hatte.

Die Heilige Familie als Raubgut

Die Erzählungen im Anschluss an Christi Geburt stehen im Kontext der Flucht vor Herodes und des Bethlehemitischen Kindermords mit dem Tod des Machthabers und dessen dritten Sohnes Antipater.¹⁶ Damit steht dieser Teil des Marien- und Jesuslebens von Anfang an im Zeichen der Gefährdung, was sich dann auch im narrativen Verlauf an diversen prekären Momenten konkretisiert und das Leben des noch jungen Jesus als ein durchwegs bedrohtes ausweist. Eine »Frühgeschichte des Heilands in lebhaften Bildern familialen Zusammenseins und kindlichen Spiels«¹⁷ scheint an manchen Stellen zwar punktuell auf, bestimmt aber keineswegs den Grundton der Erzählung. Mit dem Aufbruch nach Ägypten folgen zunächst Gefahren durch Drachen, Löwen, Wölfe, Bären und stetigen Nahrungsmangel. In drei thematisch geschlossenen Episoden münden diese Situationen dann jeweils in eine Selbstbehauptung des Jesuskindes, indem es die Drachen bannt, die wilden Tiere zähmt und die Krone eines mächtigen Baumes zu Maria heruntersenkt, um aus

13 Im arabischen Kindheitsevangelium heißen die beiden Schächer hingegen Titus (der »gute« Schächer) und Dumachus (der »schlechte« Schächer), die hier beide an der Gefangennahme der Heiligen Familie in Ägypten beteiligt sind und in einer direkten Figurenrede durch das Jesuskind als die beiden späteren Schächer bei der Kreuzigung ausgewiesen werden. Vgl. dazu Neutestamentliche Apokryphen I, S. 365 f.: »Da antwortete der Herr Jesus und sprach zu seiner Mutter: ›In dreißig Jahren, Mutter, werden mich die Juden in Jerusalem kreuzigen, und jene zwei Räuber werden mit mir ans Kreuz geschlagen werden, Titus zu meiner Rechten, Dumachus zu meiner Linken, und nach jenem Tag wird Titus mir ins Paradies vorangehen.«

14 Insofern wäre auch hier von einer Faszination des *Passionals* für Nebenfiguren der kanonischen Tradition auszugehen, wie dies grundsätzlich in den apokryphen Kindheitsevangelien zu beobachten ist. Vgl. dazu allgemein McLachlan 1978, S. 332 f.

15 Eine Vorwegnahme dieser Relation folgt bereits im Zuge der Wunderheilung am Schluss der zweiten Räuberepisode, bevor der Text die Erzählung des Kindermords einspielt. Dies ist im Kontext der Wunderheilung durchaus schlüssig, bezieht sich zunächst aber nur auf eine immanente Reziprozität. Vgl. P I, S. 111, V. 3857–3862: »nu secht, ob iman so edel / vergolden sehe ein nachtsedel / als diz reine kindelin / dem wirt und der wirtin / vergalt an richlichem vrumen, / als ir habet hi vernumen.«

16 Vgl. P I, S. 73–120, V. 2477–4204.

17 Kiening 2009e, S. 20 (Dort zur *Kindheit Jesu* Konrads von Fussesbrunnen).

der Wurzel einen Quell mit frischem Trinkwasser entspringen zu lassen.¹⁸ Neben dem von Herodes gesetzten Grundton der beschlossenen Kindstötung wird auch die Topografie des Weges in gehäuften Semantiken der Not beschrieben. So ist die grundlegende Ungewissheit bereits dem initialen Aufbruch eingeschrieben: »Sus vuren sie von lande, / da man sie wol erkande, / kegen unkunder erde.«¹⁹ Das »fremde Gebiet« ist von Beginn an mit manifesten Feinden belegt, die Joseph möglichst zu umgehen trachtet: »Joseph der gotes werde / uf daz gebirge sich do brach, / wand er sich vrides da versach / vor valschen schecheren, / die mit grozen sweren / durch habe die lute slugen / und sich des betruagen, / swi ez was lesterlich genuc.«²⁰ Mit der expliziten Erwartung heimtückischer Räuber und der versuchten Umgehung dieser Gefahr ist hier schon früh indiziert, durch welche Umwege und Hindernisse der weitere Verlauf handlungslogisch wie narrativ geprägt sein wird. Die *unkunde erde* erweist sich als durchwegs unwirtlich; man bewegt sich *in wuster wilde*, der Weg ist *crum und unslecht*, führt über viele Verzweigungen *an langen stigen und smaln, / an bergen ho, an tiefen taln*.²¹ Trotz des wundertätigen Jesuskindes bleibt die Heilige Familie exponiert:

ir not was nicht volant, / der si musten underwegen / mit sumelichen sachen pfliegen. / da lac ein wuste wilde, / an walde und an gevilde / beide lanc unde breit; / er hete michel arbeit, / swer dar uber solde kumen. / manigem wart alda benumen / durch sin gut sines libes leben.²²

Das so schwer begehbbare Gebiet stellt sich als fast unüberwindliches Hindernis dar, was in der Vorausdeutung auf eine erwartbare Lebensbedrohung zusätzlich betont wird. An dieser Stelle werden die bislang noch angedeuteten und von Joseph imaginierten, in der Wahl des Weges möglichst vermiedenen und in den diversen Ausformungen soweit durch das Jesuskind zunächst gebannten Gefahren nun doch manifest: »in einer dicke da beneben / zwelf gesellen gesazen, / die uf walden und uf strazen / mordes vil begiengen. / sie slugen unde viengen / swaz in an rechter maze quam.«²³ An dieser für die Einleitung der Räubererzählung so zentralen Stelle entfaltet sich eine grundlegende Logik der Kontingenz und der Gewalt; die narrativen Vorausdeutungen, die imaginierten Gefahren werden real und setzen die Heilige Familie einem potenziell tödlichen Zugriff durch unbe-rechenbare Mächte aus. Allein in dieser ersten Erwähnung der zwölf Räuber erscheinen deren Handlungsoptionen gehäuft, eröffnen Formen raptiver wie

18 Vgl. dazu und zu den Quellen bei Cassiodor und Ps.-Matthäus LA, S. 246; Neutestamentliche Apokryphen I, S. 367–372, hier v. a. S. 368.

19 P I, S. 75, V. 2543–2545.

20 P I, S. 75, V. 2546–2553.

21 P I, S. 76, V. 2597; S. 77, V. 2606; P I, S. 77, V. 2615 f.

22 P I, S. 81, V. 2756–2765.

23 P I, S. 81, V. 2766–2771.

autotelischer Gewalt.²⁴ Die Räuber verhandeln über das Verfahren der Beuteverteilung und einigen sich schliesslich auf die volle, dafür aber täglich wechselnde Zuteilung an jeweils nur ein einzelnes Mitglied der Gruppe. Als einer der anderen Räuber nun der nahenden Leute gewahr wird, stellt sich nach einer langen Zeit des Misserfolgs wieder neue Hoffnung ein:

mit vreuden sach er da hin / und sprach zu den geverten do: / ›ir herren, ir sult alle vro / mit vriem mute nu wesen, / wir sin vor armut genesen / hute an disses tages zil. / ob uns gelucke helpen wil, / als ich mich rechte kan versen, / so ist uns groz heil geschen / an disme tage hute. / ich sehe dort couflute, / die triben her uf iren schaden / vil soumere wol geladen, / daz uns zu selden ergen mac.²⁵

Obwohl hier mit *vreude*, *heil* und *selde* durchwegs Semantiken einer christlichen Erlösungshoffnung aufgerufen werden, bewegen sich die Überlegungen in einem auf materiellen Gewinn fixierten Sinnmuster. Auch die Heilige Familie gilt darin als eine Gruppe von ›Kaufleuten‹. Der für die Tagesbeute auserkorene Räuber hofft seinerseits durch den in Aussicht gestellten Gewinn auf eine Befreiung vom Räuberwesen, weshalb er seinen Alleinanspruch vehement gegen den ersten Räuber verfiicht: »ey, was sal diz schallen, / daz ir umb sust nu tut? / ir wizzet wol, daz mir diz gut / zu rechte got gegeben hat. / des solde uwer tugende rat / sich vreun mines heiles, / wand ich mich uwers teiles / nie wolde underwinden.«²⁶ Die Imagination von individuellem Heilsversprechen und Gnadenerweis wird hier weitergeführt und oszilliert dabei zunehmend zwischen immanentem Gewinnstreben und transzendenter Erlösungshoffnung. Als sich die Heilige Familie den Räubern nähert, erkennen diese rasch, dass die Beute geringer ausfallen wird als erwartet, weshalb sie den Räuber ob seines Alleinanspruchs verhöhnen.²⁷ Dieser gerät durch die doppelte Schmach – den Hohn der Gesellen und die (scheinbar) so karge Beute – in Zorn, was eine bemerkenswerte Imagination zur Verwendung des gegebenen Raubguts nach sich zieht. Darin sind nun nicht mehr allein die materiellen Güter, sondern auch die sich nähernden Personen selbst miteingeschlossen:

er sprach: ›wir lazens bliben. / ich sal doch heim triben / swaz mir hi got gegeben hat. / ez hilfet ouch den husrat, / daz ich zu huse tribe / diz vie minem wibe, / so ist junc dise vrouwe / und starc, als ich wol schouwe; / di sal mit dienste ir maget wesen. / swaz si wil, daz mac si lesen / von alle dem gesinde; / so wil ich an dem kinde / mime

24 Vgl. allgemein Reemtsma 2013, S. 104–124, hier v. a. S. 113–124; in mediävistischer Perspektive Schulz 2015, S. 73–75; weiterführend Braun/Herberichs 2005, S. 7–37; ebenso Braun 2005, S. 436–458.

25 P I, S. 83, V. 2834–2847. Vgl. dazu auch die Verkündigung an die Hirten nach Christi Geburt, was hier allusiv in der Hoffnung desjenigen Räubers aufscheint, der die Heilige Familie als Erster sieht: »Crist der heilant ist kumen / und ist geborn uch hute; / daz ich uch baz bedute.« (P I, S. 53, V. 1760–1762).

26 P I, S. 83, V. 2850–2857.

27 P I, S. 85, V. 2906–2936.

sune einen knecht / uf zihen, der im kumt recht, / wand ich in im wil behalden. /
 aber den grawen, den alden, / waz sal mir der? waz wil ich sin? / in alle dem herzen
 min / kan ich nicht vinden mit gehuge, / waz er sule, waz er tuge. / ich mezzez her,
 ich mezzez dar, / so werde ich nicht an im gewar / niwan daz er das brot vertut. / hi
 von so dunket mich gut, / daz ich mines zornes mut / kule und im sin aldez blut /
 mit dem tode gieze. / waz ich sin me genieze, / des kan ich mich nicht verstan.²⁸

Die Heilige Familie wird in der Figurenperspektive des Räubers vollständig profaniert; Maria wird zur Magd der Räubersfrau, das Jesuskind zum Knecht des Räuberssohnes und Joseph zum nutzlosen Tötungsobjekt für den Räuber umgedeutet. Die beiderseits triadischen Familienmodelle werden dabei überblendet, indem die Heilige Familie gleichsam in der Struktur der Räuberfamilie aufzugehen droht.²⁹ Ein Kippmoment, das der Heiligen Familie konstellativ schon per se innewohnt,³⁰ wird hier syntagmatisch entfaltet. Die Knechtschaft von Maria und Jesuskind, jeweils in Relation zu Räubersfrau und Räuberssohn, wiederholt den ersten Bruch mit den Prinzipien innerweltlicher Prokreation und familialer Bindung.³¹ Die völlige Nivellierung der Vaterposition, was mit 14 Versen den grössten Raum im Rahmen der Gewaltphantasie des Räubers einnimmt, hat ihre positive Entsprechung im Ideal der Josefsehe als beliebtem Lösungsmodell für das ›genealogische Dilemma‹³², wodurch der extensive Mordplan in der Wiederholung des Bruchs eine negativ gewendete Konsequenz erhält. Die so virulente Imagination des Räubers führt den heilsgeschichtlichen Verlauf auf Abwege, was in einem digressiven Auserzählen der drei Räuberepisoden eine textuelle Entsprechung findet;³³ die Flucht vor Herodes wird handlungslogisch wie narrativ zum

28 P I, S. 86, V. 2945–2973.

29 In der *Kindheit Jesu* zieht der Räuber hingegen in Erwägung, Maria weiterzuverkaufen: »die frouwen unt ir gesinde, / sô ich schierest ieman vinde, / der si choufet, dem gib ich die« (KJ, S. 131, V. 1657–1659) Diese Handlungsoption fehlt hingegen im *Passional*; hier soll Maria explizit – und analog zum Jesuskind – zur Magd der Räubersfrau werden.

30 Vgl. Kiening 2005, S. 31 f.: »Die Familie, destruiert, restituiert und transzendiert, stellt in diesem Rahmen ein Schnittfeld verschiedener Logiken der Vergesellschaftung dar. Sie verkörpert, paradigmatisch in der um das Jesuskind gruppierten Heiligen Familie, eine Kippfigur: Als Modell sowohl eines Kerns sozialer Affektbeziehungen wie des Bruchs mit Prokreation und Sexualität nährt sie die christliche Idee, Gemeinschaft, Keuschheit und Ausbreitung ließen sich konzeptionell verknüpfen.«

31 Zum ›antifamiliaren Ethos des Neuen Testaments‹ vgl. Angenendt 2009a, S. 298 f., 345–347.

32 Vgl. Signori 1995a, S. 183–213; Koschorke 2000, S. 30–39, 66–72, 168–174; Kiening 2009e, S. 19–24.

33 Das zweite Kapitel in Derridas Schrift *Von der Gastfreundschaft* mit dem Titel ›Schritt der Gastfreundschaft‹ beginnt so: ›Schritt der Gastfreundschaft. Wir gehen. Wir bewegen uns fort: von Überschreitung zu Überschreitung, aber auch von Abschwefung zu Abschwefung. Was bedeutet das, dieser Schritt zu viel, die Überschreitung, wenn das Überqueren der Schwelle für den Eingeladenen wie für den Besucher stets ein Schritt der Überschreitung bleibt? Wenn er es sogar bleiben muß? Und was bedeutet dieser Schritt zur Seite, die Abschwefung?‹ (Derrida 2007, S. 59; Hervorhebungen im Original) Die poetogene Funktion der ›Abschwefung‹, der textuelle ›Schritt zur Seite‹, zeigt sich in dem hier vorliegenden legendarischen Kontext als besonders produktiv.

gefährlichen Abweg des Räubers. Heilsgeschichtlich ist dies ein durchwegs prekärer Moment, droht die Heilige Familie und mit ihr der Heiland doch vollends im Modus einer gewaltsamen Kontingenz unterzugehen. Das eigentlich ›heilsträchtige Opfer‹ würde so nur mehr zum ›unheilvollen Opfer‹ – vom *sacrifice* zum *victime* – verkommen,³⁴ und damit eine legendarisch grundlegende Logik in ihr Gegenteil verkehren.

Damit ist ein Moment geprägt, durch den das Jesuskind in eine gesteigerte Ausgestossenheit gerät. Die Heilige Familie befindet sich nicht mehr nur auf der Flucht vor Herodes und dem beschlossenen Kindermord, sondern sie begibt sich zusätzlich in einen vollends kontingenten Raum, in dem ihre heilsgeschichtliche Bestimmung zu implodieren droht. Die Profanierung der Heiligen Familie würde ihre heilsgeschichtliche Funktion zunichtemachen und die Erlösungstat Christi am Kreuz durch einen kontingenten Gewaltakt ersetzen. Die Imagination des Räubers lässt diesen Erzählmoment als eine ›Zone der Ununterscheidbarkeit‹ zwischen Profanem und Religiösem erscheinen.³⁵ Die Räuberepisode als Ganzes zeigt sich an dieser Dynamik stärker interessiert, als dass hier ›das Heilige‹ etwa vorrangig als ›das Numinose‹ umspielt würde.³⁶ Christus erscheint hier vielmehr als *sacer* im Sinne Giorgio Agambens; das Jesuskind als »ein absolut tötbares Leben, das Objekt einer Gewalt, die sowohl die Sphäre des Rechts als auch jene des Opfers überschreitet.«³⁷ Die Räuberbande beraubt innerhalb ihres Einflussgebiets grundsätzlich jeden; und dabei nicht nur seines Gutes, sondern um dessentwillen jederzeit auch *durch sin gut sines liebes leben*. Jesus, Maria und Joseph werden hier gleichsam zu *homines sacri*, deren ›nacktes Leben‹ der göttlichen Providenz enthoben und stattdessen einer ›räuberlichen‹ Kontingenz ausgesetzt ist.³⁸ Die Räuberbande und insbesondere der Räuber, dem die volle Tagesbeute und damit die Verfügungsgewalt über die Heilige Familie zusteht, erweist sich innerhalb dieser Dynamik als der eigentliche Souverän,³⁹ der in diesem Moment das heilsgeschichtlich eingebundene Leben in einem Ausnahmezustand aufzuheben droht, um es nurmehr in ein nacktes Leben umzuwerten.⁴⁰ In dieser Zone der Ununterscheidbarkeit würden Knechtschaft und Tötung schliesslich nicht als Sakrileg gelten, das heilsträchtige Opfer doch aber

34 Vgl. Kiening 2005, S. 34; Kiening 2009e, S. 12 f.

35 Vgl. Agamben 2002, S. 95 f.

36 So hingegen Hammer 2015, S. 7 f. Zur Kritik an den Prämissen Rudolf Ottos vgl. Agamben 2002, S. 85–90, zum Begriff des ›Numinosen‹ v. a. S. 88.

37 Agamben 2002, S. 95.

38 Vgl. allgemein ebd., S. 81–96, v. a. S. 93 (Hervorhebung im Original): »Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht offerbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.«

39 Vgl. ebd., S. 25–40.

40 Vgl. ebd., grundlegend S. 11–22, zur Ausnahme als Ausschliessung S. 27 f.

annihiliert werden; eine ›doppelte Entziehung‹ zwischen Profanem und Religiösem.⁴¹ Die Unbestimmtheit dieser Position macht den Erzählmoment medial so virulent, da sich erst daraus die Bedingungen für die folgenden Erzähloptionen eröffnen. In einer Umkehrung der hier grundgelegten Logik erweist sich dann nämlich das Jesuskind als wahrer Souverän, indem es die hostile Ausnahmesituation gleichsam in eine ›gastliche Ausnahmesituation‹ zu verwandeln vermag.⁴² Der Einbruch in die Integrität der Heiligen Familie wird zu einem Einbruch in das Heim der Räuberfamilie.⁴³

Im Anblick des schönen Jesuskindes und des weinenden Josephs rückt der Räuber nämlich schon bald von seinem Vorhaben ab. Am Anfang seines Sinneswandels steht ein Beschauen des Heilands, der den Blick des Räubers erwidert: »Biwilen dirre schachman / sach daz reine kint an, / daz in der muter schoze lac, / unde wart gewar, wi ez pflac / vil lieplich in an sehen.«⁴⁴ Eine erste Verbindung zwischen Räuber und Jesuskind wird hier allein durch Blicke gestiftet, deren Reziprozität die Aufmerksamkeit des Räubers bindet. Diese bleibt am Knaben haften, der ihm mit zunehmender Betrachtung immer besser gefällt.⁴⁵ Dadurch und mit dem zusätzlichen Anblick von Josephs Tränen verliert der potenzielle Gewalttäter jegliche Freude an seinem Vorhaben; sein Herz wird durch göttliches Eingreifen erweicht.⁴⁶ War bislang die Verwendung der Beute zentrales Phantasma, zielt der Impetus nun in eine ganz andere Richtung:

⁴¹ Vgl. ebd., S. 95.

⁴² Vgl. dazu auch allgemein Mein 2009, S. 71–88, hier v. a. S. 81: »Denn Gastlichkeit als offener Möglichkeitsraum ist zwar ohne Zweifel als eine Gründungssituation zu denken, doch als eine, die durch die Abwesenheit jedes Souveräns gekennzeichnet ist. Ihr Spezifikum liegt gerade in der Unverfügbarkeit, in der Absenz jeder Definitionshoheit. In ihr verdichtet sich kein Gedanke und keine Ideologie, sondern lediglich das Prinzip wechselseitigen Offen-Haltens, das im Gestus der Wiederholung evident wird. Gastfreundschaft erweist sich so im Kern als formaler Modus, der nichts anderes will, als die Bewegung, der er entspringt, auf Dauer zu stellen.« So liesse sich auch – gastsemantisch gedacht – die *conversio* des Räubers und die narrative Vorbereitung von Christi Verheissung am Kreuz als Umkehrung der Ausnahmesituation denken, obwohl die Heilige Familie im engeren Sinn ja wieder aus dem Raum der Gastlichkeit heraustreten wird.

⁴³ Vgl. allgemein Derrida 2007, S. 69. Obwohl ›Einbruch‹ von Derrida an dieser Stelle vornehmlich technizistisch – genannt werden etwa Telefon, Television, Fax, E-Mail, Internet – gedacht ist, scheint mir für einen gastlich geprägten Medialitätsbegriff die Idee des ›Einbruchs in das Zuhause‹ erhellend, gerade wenn man die Beherrschung Christi allegorisch als *conversio*-Moment liest.

⁴⁴ P I, S. 87, V. 2979–2983.

⁴⁵ Vgl. auch P I, S. 100 f., V. 3479–3491, wobei die *conversio* des Affrodisius durch ein sich steigendes Beschauen des Jesuskindes evoziert wird.

⁴⁶ P I, S. 88, V. 3023–3037. Mireille Schnyder hat solche Dynamiken für das legendarische Erzählen als Momente des Stauens herausgearbeitet, »als Moment der Verwirrung, [...] als Initialmoment der *conversio*« (Schnyder 2016, S. 169–185, hier S. 170). Zum ›überwältigenden Staunen‹ im ›halböffentlichen Raum‹ vgl. ebd., S. 183; allgemein dazu auch Schnyder 2013, S. 95–114.

er sach vil lieplichen an / Josephen den alden degen, / der da gienc afterwegen / unde vor leide was unvro. / lieplich sprach er zu im do: / ›ey, guter man, nu get her, / wand ich gentslich uch gewer / daz ir von mir sit unverladen. / ich wil verkießen minen schaden / durch got und durch daz beste. / ich wil als liebe geste / uch in min herberge entphan / unde alles leides erlan. / get her zu disme kinde / und trostet uwer gesinde, / wand ich ir hinacht wol pflege; / zoget gemeclich uf dem wege, / daz ir daz vie icht verjaget, / so wil ich als mir wol behaget / vor in min hus riten / und uwer alda biten. / kumet gemachsam nach mir / und wizzet alvurwar, daz ir / hint bi minen kinden / gut gemacht sult vinden.⁴⁷

Der Räuber wird hier zunächst über die Erzählerrede und dann über seine eigene Figurenrede als arglos dargestellt; er schaut und spricht nun *lieplich*. Im Zuge dieser Zuwendung lädt er die Heilige Familie in sein Haus ein, womit die Figurenrede des Räubers eine Umdeutung vom Raubgut zum Gast, von der Knechtschaft zur Gastlichkeit vollzieht. Er will der Heiligen Familie sogar vorausreiten, um ihre Ankunft zu verkünden und sie gebühlich in Empfang nehmen zu können. Die ursprüngliche Handlungslogik des Räubers ist so allein durch den Blick Christi und die Tränen Josephs ausser Kraft gesetzt.⁴⁸

Seinen Sinneswandel trägt der Räuber dann unverzüglich an seine Ehefrau weiter, kündigt ihr *gute lute* an, die als *liebe geste* zu ihnen kommen werden und für die sie das Haus vorbereiten solle. Die Beschreibung der zu erwartenden Gäste kontrastiert dabei scharf mit der zuvor noch bis ins Detail imaginierten Handhabung des Raubguts – den geknechteten Maria und Jesus, dem nutzlosen und deswegen getöteten Joseph:

sie haben daz schoenste kindelin, / daz ie mensche mit den ougen sin / mochte in der werlt beschouwen. / eine vil junge vrouwen / sach ich, di ist sin muter. / ein alt herre guter, / erlich gestalt unde gra, / der kumt mit der vrouwen da, / vor aldere wiz als ein sne. / ob er di vrouwen icht beste, / daz kan ich dir nicht gesagen. / er ist so alt an vil tagen, / daz er nach dem wane min / mac vil wol ir vater sin. / und swi dem si, dem si also, / wir sin ot irre kumfte vro, / und also lieb als ich dir bin, / so vlize dich, daz du in / dich erbietes minnesam.⁴⁹

Der Räuber leitet so den gastlichen Empfang ein, wobei auch hier wieder die unklare Position Josephs thematisiert, aber letztlich als Moment der Unbestimmtheit offengelassen wird. Entscheidend ist vielmehr, dass der Räuber seine Ehefrau zu einer Gastfreundschaft aufruft, die ihrer ehelichen Zuneigung in nichts nachstehen soll.⁵⁰

47 P I, S. 88 f., V. 3038–3062.

48 Vgl. dazu auch Derrida 2007, S. 13–57 zur ›Frage des Fremden: vom Fremden kommend‹, hier v. a. S. 14 f. Die Heilige Familie und insbesondere das Jesuskind als ›der Fremde‹ in dieser Konstellation beginnt damit gleichsam ›die Autorität des Oberhaupts, des Vaters, des Familienoberhaupts, des ›Hausherrn‹ zu bestreiten.

49 P I, S. 90, V. 3083–3101.

50 Zur Differenz von ›Gastlichkeit‹ und ›Freundschaft‹ in sprachhistorischer Perspektive vgl. Schumacher 2009, S. 105–116, hier v. a. S. 107. Dass der Vergleich des Räubers lediglich auf eine

Medialität der Gastlichkeit

Mit der Einladung an Joseph und der Instruierung der Räubersfrau setzt eine erste, über 300 Verse erzählte Episode der Gastlichkeit ein.⁵¹ Das Haus wird geschmückt, die Gastgeber eingekleidet, die Gäste empfangen und begrüßt. Das Jesuskind wird von der Räubersfrau gebadet, bevor die Gesellschaft das Haus begeht, um schliesslich ein gemeinsames Abendessen einzunehmen, die Nacht durchzubringen und sich am nächsten Tag – an dem der Räuber auf einem gemeinsamen Frühstück besteht – wieder zu verabschieden. Im Zentrum der insgesamt über 1000 Verse umspannenden Räubererzählung steht insofern eine vielschichtige Gastsemantik,⁵² die in einem weiteren Rahmen von Verfolgung und Flucht zu verorten ist und in einem engeren Umfeld aus einer vorgelagerten Episode der Unwegsamkeit und Gefahr, dann insbesondere aus einer konkreten Imagination von Raub und Mord hervorgeht. Die primäre Funktion von Gastlichkeit zeigt sich insofern als eine poetische, »[i]st es doch seit je die gastliche Begegnung, die den Ort des Erzählens stiftet«⁵³. In einer weiteren Perspektive ist Gastlichkeit auch medial produktiv, indem sie hier nämlich aus der prekären Option von Raub und Mord hervorgeht und so die folgende ›Hospitalität‹ der anfänglichen ›Hostilität‹ entgegengesetzt.⁵⁴ Die dadurch evozierte ›Schwellensituation Gastlichkeit‹⁵⁵ zeigt sich im Verlauf der Räubererzählung als eine medial gesteigerte, insofern die Gastlichkeit sich hier nicht einfach anstelle der Hostilität einfügt, sondern diese erst im narrativen Vollzug und damit in einem Akt der Setzung verändert.⁵⁶ Die Räubererzählung schafft eine prägnante Urszene der Gastlichkeit,⁵⁷ in der das gastliche Moment

Intensität abzielt, scheint an dieser Stelle naheliegend. Vgl. zum Motiv der ›Gastprostitution‹ hingegen Bahr 1994, S. 65–71; Bahr 2009, S. 20.

51 Vgl. P I, S. 88–96, V. 3043–3336.

52 Wie umfangreich diese Erzählabschnitte insgesamt sind, zeigt allein schon das quantitative Verhältnis zum Gesamttext. Dieser umfasst nach der aktuellen Ausgabe von Haase/Schubert/Wolf 2013 (ohne Marienmirakel gerechnet) 12'624 Verse, wovon die 1006 Verse der gesamten Räubererzählung also um die 8 Prozent ausmachen.

53 Bahr 1994, S. 21. Gerade für das legendarische Erzählen im Rahmen von Marien- und Jesusleben sind solche Momente der Gastlichkeit insofern zentral, blieben in der Forschung jedoch im Schatten der heilsgeschichtlichen Höhepunkte bisweilen unbeachtet (vgl. etwa Hammer 2015, S. 79 f.).

54 Vgl. Bahr 1994, S. 11. Inwiefern »selbst die *Hostilität* des Gegensatzes von Freund-Feind ihr innerstes Wesen in der *Hospitalität* offenbart«, bespricht Bahr 2009, S. 17–27, hier S. 17 (Her- vorhebungen im Original).

55 Vgl. Parr/Friedrich 2009, S. 9.

56 Vgl. grundlegend Mersch 2002b, S. 13–21, hier v. a. S. 16; Kiening 2007a, S. 23.

57 Handlungslogisch und der legendarischen Chronologie gemäss nimmt dies dann auch narrativ die Worte Christi nach Mt 25,34–35 vorweg: »tunc dicit rex his qui a dextris eius erunt venite benedicti Patris mei possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi esurivi enim et dedistis mihi manducare sitiivi et dedistis mihi bibere hospes eram et collexistis me« (»Dann wird der König denen zu seiner Rechten sagen: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, empfängt als Erbe das Reich, das euch bereitet ist von Grundlegung der Welt an. Denn ich war hungrig,

keineswegs selbstverständlich, sondern vielmehr in seiner momenthaften Performanz ausgestellt ist. Dadurch ist folglich auch bereits textuell überformt, was Rolf Parr und Peter Friedrich als gastliche Urszene konturiert haben:

Imaginiert man nämlich so etwas wie die Urszene von Gastlichkeit, dann mag sie darin gelegen haben, dass Einzelne oder Gruppen auf Fremde treffen, diese aber nicht mehr automatisch als Feinde ansehen und sie unmittelbar angreifen, sondern ihnen einen temporären Schwebestatus zwischen Fremdsein und Selbstsein einräumen, in dem der dazu nötige Austausch Gäste und Gastgeber geradezu zwingt, von sich, dem eigenen Herkommen, von Erfahrungen und Absichten zu erzählen.⁵⁸

Durch die Konturierung und Überschreitung dieser Rahmenbedingungen wird der darin vollzogene Bruch verstärkt ausgestellt, womit das Moment der Gastlichkeit und die darin eröffneten Optionen der Heilsvermittlung erst sichtbar werden.⁵⁹ Die im Rahmen der Räubererzählung über Umwege erzählte und aus Momenten der Bedrohung entspringende Gastlichkeit gewinnt so in einer mediologischen Perspektive an Brisanz,

[d]enn Medialität zeigt sich als jene Unbestimmbarkeit, von der immer nur neue Skizzen gemacht werden können und deren Zeichnungen und Risse vor allem quer laufenden Performanzen oder Friktionen und Unterbrechungen entspringen, die gleichsam von der Seite kommen und in die Strukturen und ihre Prozesse eingreifen, um dabei laufend neue Widersprüche und ›Sprünge‹ zu erfinden.⁶⁰

Durch dieses auch hier gleichsam ›von der Seite‹ vollzogene Erzählen – poetologisch gewendet ein »*Schritt zur Seite*, die Abschweifung«⁶¹ – und die dadurch entstehenden ›neuen Skizzen‹ zeigt sich eine Medialität, die nicht allein auf heilsgeschichtliche Schlüsselmomente wie Inkarnation, Passion oder Resurrektion zielt.⁶² Es sind hier vielmehr die Widersprüche und Sprünge, die darin aufscheinenden konträren Figurationen, die narrativ wirksam werden und so das Vermögen bergen, »in das System des Sinns Risse zu schlagen«⁶³.

Dass der Gastgeber des noch jungen Jesuskindes später am Kreuz die Verheißung Christi für das ewige Himmelreich empfängt, verdeutlicht eine grundlegende Reziprozität der gastlichen Relation, wenn der Gastgeber zum Gast seiner Gäste

und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen.«) Zur Massgeblichkeit dieser Stelle für diverse normative Texte des Mittelalters vgl. auch Schumacher 2009, S. 108.

58 Parr/Friedrich 2009, S. 8. Zur ›Fremdheit‹ als identitätsstiftendem Phänomen des religiös Eigenen (im Christentum) vgl. auch Prautzsch 2021, S. 272–274.

59 Vgl. hier grundlegend Mersch 2006, S. 225–228; ebenso Kiening 2009b, S. 6 f.

60 Mersch 2006, S. 224.

61 Hier nochmal Derrida 2007, S. 59 (Hervorhebung im Original).

62 Zur Zentralstellung dieser Grundfiguren mittelalterlicher Medialität vgl. Kiening 2010a, S. 16–32, hier S. 17.

63 Barthes 1988, S. 12.

und diese ihrerseits zu seinen Gastgeber werden.⁶⁴ Indem sich Christus seinem Gastgeber als Erlöser am Kreuz zu erkennen gibt – was der Räuber ursprünglich in Form eines materiellen Gewinns imaginiert hatte, um sich so rein innerweltlich vom Räuberwesen loszukaufen –, enthüllt sich dieser Gast wiederum als ›wahrer Gastgeber‹⁶⁵, der jegliche immanente Reziprozität überschreitet und so im Zeichen einer ›absoluten Gastlichkeit‹ steht.⁶⁶ Dass Gastlichkeit auch hier nicht etwa substanzialistisch zu denken ist, sondern vielmehr eine Position voraussetzt, die per se eine offene bleiben muss, macht diese Konstellation so virulent. So wäre in diesem Sinne mit Hans-Dieter Bahr zu fragen, ob

zu Gast eben nur der wird, den man weder einschließt noch ausschließt? Ob er nun empfangen wird oder vorübergeht: taucht er nicht einzig dort auf, wo ihm ein Platz offen-, ein Weg freigehalten wird? Und zwar genau dort, wo er *nicht bei sich* ist?⁶⁷

Damit ist mediologisch nicht etwa der Gast von Interesse, sondern die Dynamik der Gastlichkeit. Gastlichkeit wäre in diesem Sinne »eine Medialität ohne Medium, ein Dazwischen ohne Substanz, eine Grenze, die nicht ein A und ein B voneinander trennt, vielmehr in beiden jeweils als gleichzeitige Einschließung und Ausschließung des anderen erscheint«⁶⁸. Im hier vorliegenden legendarischen Kontext ist es umso bemerkenswerter, dass dem Moment der Gastlichkeit eine Rahmung der Gewalt zugrundeliegt. Die davon ausgehende Unversehrtheit und Aufgehobenheit des Gastes – der Heiligen Familie als Gäste der Räuberfamilie – zeichnet diese ›Medialität der Gastlichkeit‹ aus. Nochmal mit Bahr:

Das Heilige ließe sich vielmehr als ›machtlose‹ Unversehrtheit verstehen, eine Unversehrtheit, die sich durch jede Verletzung nur entzieht und ›in Nichts‹ auflöst. So aber wäre das Heilige dort zu ehren, wo es sich an seinem extremsten Gegensatz darstellen ließe, nämlich an der Person des Gastes, die sich gerade im Verrat am verletzlichsten zeigt. Doch über die Person hinaus verweisen die heiligen Gesetze der Gastlichkeit auf einen unversehrbaren Gast, der sich der Verletzung stets ent-

64 Vgl. dazu auch Derrida 2007, S. 90: »Und der Gast, die eingeladene Geisel, wird zum Einladenden des Einladenden, zum Herrn des Gastgebers. Der Gast wird zum Gastgeber des Gastgebers.« Vgl. zum Aspekt der Reziprozität ebenso Bahr 1994, S. 13, 35. Eine immanente Vorwegnahme dieser zuletzt transzendierten und darin überbotenen Reziprozität findet sich bei Konrad in der dritten Räuberepisode, wenn der Räuber seine gesamte Familie in den Dienst seiner erneuten Gäste stellt und so sich selbst zum ›Untertan‹ derer macht, die er sich zuvor untertänig zu machen gedachte. Vgl. KJ, S. 156, V. 2342-2346: »darzuo chint unde wîp, / die suln iu wesen untertân. / daz wir nu guot unt êre hân, / iuwer eigenchneht unt iuwer diu, / des enjehe wir nieman waz iu.«

65 Vgl. Bahr 1994, S. 46.

66 Vgl. Derrida 2007, S. 27, 64; ebenso Bahr 1994, S. 35.

67 Bahr 1994, S. 11 f. (Hervorhebung im Original).

68 Kiening/Beil 2012, S. 194 f.

zieht. Der Verrat verwandelt die Person in ein Opfer, indem er zugleich den Gast zum Verschwinden bringt.⁶⁹

Dass der Gast in der Verletzung verschwindet, bestimmt Gastlichkeit als ein Moment, das nur in der stetigen performativen Setzung greifbar bleibt. In legendarischer Logik ist die Abfolge dann eine umgekehrte; die drohende Verletzung geht der vollzogenen Unversehrtheit voraus und schafft dafür eine entsprechende Rahmung. Die Verschiebung von der Gewalttat zur Gastlichkeit macht eine Dynamik kenntlich, die in der Aufnahme des Gastes einer *conversio* des Gastgebers gleichkommt.⁷⁰ Die Gegensätzlichkeit wird dadurch gesteigert, dass die Option der Verletzung als Imagination gegeben ist und so eine textuelle Präsenz hat. Das Risiko der Heilsgeschichte, die Gefährdung durch drohenden Heilsverlust, wird gleichsam zum Risiko der Legende,⁷¹ die diese Erzähloptionen ausstellt. Daraus entsteht dann wiederum die Chance für ein legendarisches Erzählen, das solche Momente des drohenden Heilsverlusts als Voraussetzung gesteigerter Heilsgegenwärtigkeit nutzt. Im Rahmen dieser medialen Spannung wird eine gastliche Kontinuität gestiftet, die im Zuge der Identifikation mit dem guten Schächer am Kreuz in den wichtigsten Moment der Heilsgeschichte eingeschrieben wird und so die Gastlichkeit der Räuberepisode zu einem legendarischen Schlüsselmoment erhebt.

Die Räubersfrau und das Jesuskind

Die Nähe zur Heiligen Familie und verschiedene Momente intimer Interaktion werden zwar über den Räuber eingeleitet, durch die Räubersfrau jedoch letztlich vollzogen. Die Frau des Gastgebers wird dabei zur eigentlichen Gastgeberin. Die erste Ankunft der Gäste setzt denn auch mit einem bemerkenswerten Willkommensgruss der Hausherrin an Maria ein:

di wirtinne vor hin trat / und als si quam an di stat, / da si Marien gesach, / vil gutlich si zu ir sprach: / ›liebe vrouwe unde *uwer* kint / und alle, die mit uch hi sint, / sit mir und gote willekume. / min hus und mines huses vrume / ist gemaches uch gereit / nach der grozen mudekeit, / di ir hat gehabet nu.« / hi mit gienc si hin zu, / des si nichtesnicht verdroz, / unde nam uz Marien schoz / daz kint. als ouch daz

69 Bahr 1994, S. 48.

70 Die vorausgehende territoriale Vorherrschaft des Gastgebers ist dabei entscheidend: »So gelangt die Wortbildung ›Gast-lich-keit‹ zur Bezeichnung einer ausgezeichneten Erscheinungsweise der Aufnahme und Behandlung von Gästen seitens derer, die bereits einen Platz besetzt halten.« (Vgl. ebd., S. 138–147, hier S. 142) Indem der Platz zunächst besetzt ist, der Gast aber trotzdem Aufnahme findet, wird die Logik des Hausherrn dynamisiert und einer Umwandlung unterzogen.

71 Zum ›Risiko‹ der Legende vgl. auch Köbele 2012, S. 366–379; zur ›Kontingenz des Geschichtlichen‹ als Bedrohung der Heilsgeschichte vgl. Kiening 2010b, S. 124.

geschach / und si daz kint an gesach, / nie me kint geviel ir baz / dan daz kint, und
umme daz / kuste si ez lieplich / und druceuz gutlich an sich. / si sach ez dicke unde
dicke, / wand ires ougen blicke / konden sin nie werden sat.⁷²

Das Haus des Räuberehepaars – und damit der Ort, an dem die Heilige Familie ursprünglich hätte in Knechtschaft fallen sollen – wird den Gästen zur sicheren Unterkunft. Die Sprichwörtlichkeit in der Rede der Gastgeberin, *gote willekume* zu sein,⁷³ überbietet die Gäste durch die tatsächliche Gegenwart Gottes. Der Gott im Gast ist hier nicht etwa ein symbolischer,⁷⁴ der Gast ›ist‹ Gott. Auf diesen geht die Räubersfrau dann auch unverzüglich zu, nimmt ihn an sich und ist von diesem Augenblick an in unabwendbarer Zuneigung zu ihm entbrannt.⁷⁵ Was an dieser Stelle durch verschiedene Gesten der Intimität – Blick, Wohlgefallen, Küssen, Umarmung und unablässiges ›Wiederanblickenwollen‹ – bereits die erste Begegnung zwischen der Räubersfrau und dem Jesuskind kennzeichnet, intensiviert sich dann in einem der signifikantesten Momente der gesamten Räubererzählung und setzt sich in dieser Dynamik auch weiter fort. Beim Eintritt in die Unterkunft lässt sie den Knaben nämlich nicht mehr vom Arm, es wird ihm ein Bad bereitet und sie badet das Jesuskind in einem Moment exklusiver Nähe:

di husvrouwe selbe nam / daz kint, als ir wol gezam, / und leitez in ein bade vaz. /
vil lieplich si drobe saz / und begoz mit iren henden / daz kint an allen enden, /
swi si best immer konde. / niman si engonde / alsulcher arbeit dan ir. / ir lust und
ires herzen gir / was dar an, wi si dicke / uf daz kint wurfe ir blicke, / des si ouch
nicht bevilte. / daz kint lac unde spilte / mit vuzen unde mit henden, / untz an allen
enden / daz bat begonde vaste jesen.⁷⁶

Von dem zuletzt übersprudelnden Bad nimmt die Hausherrin den Schaum in einem Gefäss auf, um ihn sicher aufzubewahren. Gerade im Hinblick darauf ist es bezeichnend, dass dies unter Ausschluss aller anderen Personen stattfindet; Maria, Joseph, der Räuber – sie alle sind hier abwesend. Mit der Entgegennahme des Jesuskindes

72 P I, S. 91, V. 3125–3147.

73 Eine ähnliche Formel findet sich auch bei Konrad in den Worten des Räubers, wenn er die Heilige Familie bei ihrer Rückkehr mit diesen Worten begrüsst: »[...] ›herre unt liebiu frouwe mîn / unt du vil sæligez chint / unt alle die mit iu hie sint, / nu sît ir got willechomen / unt schaffet iuren fromen / gewaltlichen uber mîn habe / – des engêt iu weizgot niht abe – / unt gebietet uber mînen lîp.« (KJ, S. 156, V. 2334–2341) Die Sprichwörtlichkeit dieser Formel zeigt sich in anderem Zusammenhang auch im Nibelungenlied, S. 346, Str. 1180,2 (›nu sîn gote willekomen dise degene‹) oder im Wigamur, S. 235, V. 5687 (›her, sît mir wilkomen unde got!‹).

74 Vgl. Bahr 1994, S. 70 f. Die Räuberepisode ist damit prägend für das neutestamentliche Gastlichkeitsgebot, (vgl. Mt 25,35–40) nach dem jeder Gast ›symbolisch‹ Gott sei, wohingegen der Gast hier ›tatsächlich‹ Gott ist.

75 Vgl. zum Reaktionstyp allgemein Schnyder 2016, S. 170, womit sich diese Dynamik seitens der Räubersfrau auch als eine ›durch das Staunen geweckte Gier nach der Überschreitung‹ beschreiben liesse.

76 P I, S. 92, V. 3167–3183.

aus Marias Schoss und im gastlichen Vollzug des Bades wird auch der zuvor noch erwähnte Räuberssohn aus seiner familialen Position des Kindes getilgt. Er findet innerhalb der weiteren Gastsemantik überhaupt keine weitere Erwähnung mehr, was handlungslogisch auch durch seine mangelnde Funktion begründbar wäre. Entscheidend scheint mir an dieser Stelle aber vielmehr, dass die Position des Sohnes durch den Jesusknaben besetzt wird. Indem der Sohn fehlt, ist ein Platz für Christus offen. Dass der Transfer des heiligen Schaums allein durch die Räubersfrau geschieht, macht die in der Überblendung der familialen Positionen potenzierte Mutter-Kind-Relation deutlich, die hier eben keine verwandtschaftliche ist, sondern eine gastliche. Die Räubersfrau badet nicht ihr eigenes Kind, sondern das Jesuskind; nicht den eigenen Sohn, sondern den Gast.⁷⁷ Eklatant ist die Abwesenheit des Räubers, wodurch der Vollzug des Bades, die Sicherung des Schaums und letztlich der Besitz wie auch das Wissen um den Schaum allein in Händen der Räubersfrau liegen. Darin zeigt sich insofern ein Kippmoment,⁷⁸ als die Hoffnung des Räubers auf materiellen Gewinn in dieser gastlichen Verschiebung nun in anderer Form erfüllt, dabei aber an die personale Bindung zwischen Räubersfrau und Jesuskind geknüpft ist. Das Baden des Jesuskindes ist somit zunächst als Moment der Nähe lesbar, der eine mütterliche Relation zwischen Gastgeberin und Gastkind stiftet.⁷⁹ Darüber hinaus zeigt sich hierin eine mediale Dynamik, die wesentlich an die Interaktionsmomente mit der Räubersfrau gebunden ist. Was Derrida als Kritik an einer männlich dominierten Gastlichkeit in vormodernen Texten formuliert hat, ist an dieser Stelle schon textuell gebrochen: »Es handelt sich um ein eheliches, väterliches und phallogozentrisches Modell. Es ist der Familiendespot, der Vater, der Ehemann und Herr, der Hausherr, der die Gesetze der Gastfreundschaft macht.«⁸⁰ Das konkrete Handeln der Räubersfrau zeichnet sie hingegen als Hausherrin aus,⁸¹ die die Gesetze macht bzw. diese lebt; sie nimmt das Jesuskind in Empfang, sie nimmt das Bad vor und sie ist letztlich die Hüterin des Badeschaums, der in der zweiten Räuberepisode gleichsam als Kontaktreliquie fungiert.⁸² Dieses Rollenverständnis macht sie auch selber in der Begrüssung kenntlich, wenn sie die Gäste wissen lässt: *min hus und mines huses vrume / ist gemaches uch gereit*. Die Überblendung von Heiliger Familie und Räuberfamilie, wie sie zuvor als Zweckbestimmung des Raubgutes besprochen wurde, findet hier durch die Privilegierung der Räubersfrau und den ostentativen

77 Zur Tradition der Höherwertung des Gastes gegenüber der eigenen Familie vgl. auch allgemein Hiltbrunner 2005, S. 12.

78 Zur Familie als ›Affektkern dargestellter Welt‹ und als ›Heilsübertragung im Modus sozialer Bindung‹ vgl. Kiening 2005, S. 35.

79 Vgl. dazu auch Bahr 1994, S. 68.

80 Derrida 2007, S. 106.

81 Zur ›aktiven Tätigkeit‹ der Wirtin in der mittelalterlichen Epik vgl. auch Schumacher 2009, S. 105–116.

82 Vgl. allgemein Angenendt 1997, S. 149–166; zum weiteren Verlauf weiter unten in diesem Kapitel.

Ausschluss des Räubers eine konsequente Weiterführung. So wie Maria in einem Näheverhältnis zum Jesuskind und Joseph in einer entsprechenden Distanzierung zu verorten ist,⁸³ steht ihm in diesem gastlichen Rahmen auch die Räubersfrau nahe, der Räuber hingegen fern. Seine Funktion beschränkt sich zunehmend – analog zur Leitung Josephs während der Reise – nurmehr auf äussere Zwecke.

Einen weiteren Höhepunkt erreicht die erste Räuberepisode im Anschluss an die Badeszene, wenn das Räuberehepaar und die Heilige Familie nach vollzogenem Gastmahl zu Bett gehen.⁸⁴ Die Aufgehobenheit im Rahmen der gastlichen Zuwendung zeigt sich dabei emblematisch zum Zeitpunkt der Nachtruhe:

Als diz ein ende genam / und di zit nach rechte quam, / daz di sunne under sanc, /
di vincer nacht her ouch swanc, / als si in irme loufe lief. / ir ieglich harte samfte
sleif, / wand sie mude waren. / sit sie ouch ane varen / der wirt gelegeet hette / uf
gar weiche bette, / daz vruntschaft an im worchte, / sie rueten ane vorchte, / vri
vor allen sorgen.⁸⁵

Die Erzählung erreicht hier einen Moment der absoluten Einkehr; die Heilige Familie ruht ohne Furcht, ist frei von allen Sorgen. Im Kontext von Verfolgung, Flucht und Reisebeschwerden ist dies durchaus bemerkenswert und nur in dieser spezifisch gastlichen Konstellation zu denken. Damit ist auch die Umkehrung der gewaltsamen Imagination des Räubers vollends vollzogen, in der ursprünglich Maria zur Magd, Jesus zum Knecht und Joseph zum Tötungsobjekt bestimmt waren; und in dessen Haus die Heilige Familie nun diesen Moment der Aufgehobenheit erfährt. Damit wird letztlich auch eine in alttestamentlicher Tradition aufgeworfene ethische Frage neu konturiert, indem hier die Gäste nicht nur um jeden Preis vor Gewalttätern geschützt werden sollen, sondern der Gewalttäter selbst zum Gastgeber wird.⁸⁶ Nach Abendessen, Nachtruhe und Morgenmahl folgt der Abschied, an dem die Verbindung zwischen Räubersfrau und Jesuskind in Anlehnung an die Begrüssung nochmal deutlich ausgestellt wird. Auch hier wird der Knabe wieder nur zwischen der Räubersfrau und Maria ausgetauscht, es werden verschiedene Gesten der Zuneigung geäussert und die nach wie vor auf dem Jesuskind haftende Aufmerksamkeit bis zum letztmöglichen Augenblick aufrechterhalten:

mit allem vlize er ir pflac, / und do ir weges zit gelac, / Maria saz uf unde reit. / in
ir schoz wart ir geleit / ir kint von der husvrouwen. / idoch si woldez schouwen /

83 Vgl. dazu allgemein Koschorke 2000, S. 30–39, 43–56.

84 Zum Gastmahl vgl. P I, S. 93, V. 3203–3262.

85 P I, S. 95, V. 3263–3275.

86 Im Alten Testament bildet die Einkehr Gottes bei Abraham eine gastliche Urszene, vgl. Gen 18,1–33; dazu auch Mein 2009, S. 75–77; Schumacher 2009, S. 114. Weiter bilden die Beherbergung der zwei Boten durch Lot in Gen 19,1–22 und die Beherbergung des alten Mannes vom Gebirge Efraim durch den Leviten in Ri 19,16–30 zwei wirkmächtige Narrative für den bedingungslosen Schutz des Gastes, womit sogar eine Höherwertung des Gastrechts gegenüber der eigenen familialen Bindung einhergeht. Vgl. dazu auch Derrida 2007, S. 107–110.

und kussen me dan zwir, / e si ez gebe ie von ir. / als si hete sin verzigē, / do wart
 uf urloub genigen / der husvrouwen schone. / swaz ir wart zu lone, / daz wart dar
 nach wol offenbar. / si nam ir mit gesichte war, / untz ez der wald underbrach. /
 als ouch daz geschach, / alrest si dar abe lie.⁸⁷

So zeigt sich hier in einem Bogen von Begrüssung, über diverse gastliche Momente bis hin zum Abschied die Intensität einer ›Verbindung‹⁸⁸, die fortlaufend nur über die Räubersfrau ermöglicht wird. Ihre Zuwendung und die stetige Interaktion mit dem Jesuskind überbieten die initiale Einladung des Räubers. Die Momente intimer Gastlichkeit gehen aber dennoch aus einer Logik von Raub und Mord hervor, die erst in der Beschauung des Jesuskindes zum Sinneswandel des Räubers und zur Zuwendung der Räubersfrau führt. Und nur sie ist es dann auch, die in der zweiten Räuberepisode als Hüterin der Salbe zum Zuge kommen wird.

Die Räubersfrau erweist sich durch die verschiedenen Interaktionsmomente mit dem Jesuskind bei Begrüssung, Badeszene und Abschied als eine Figur, deren gastliche Funktion keineswegs auf die praktische Umsorgung der Heiligen Familie beschränkt bleibt, sondern sich gerade durch wiederholte Gottesschau und Gottesgemeinschaft vielmehr als affektive Form der Zuwendung zeigt. Die ostentativen Blicke und die dabei stets betonte innerliche Bewegtheit der Räubersfrau machen in allen drei Interaktionsmomenten eine affektive Intensität deutlich. Diese kontemplative Eigenschaft der Räubersfrau nimmt im Rahmen des Marienlebens im *Passional* und der hier so weitläufigen Verschränkung der Erzählungen von Jesu Kindheit mit den Räuberepisoden eine textuell durchwegs prominente Stellung ein, wodurch eine gleichermaßen gastliche wie kontemplative Urszene entsteht, wie sie in der Tradition der Evangelienberichte und deren patristischer Deutung vornehmlich an der Figur Maria (Magdalena)⁸⁹ festgemacht wurde. Für das christliche Mittelalter prägend war dabei insbesondere die Version nach Lk 10,38–42 und die daran anschliessende Auslegung nach Origenes,⁹⁰ dergemäss Martha und Maria zu

87 P I, S. 95 f., V. 3299–3315.

88 Vgl. Bahr 2009, S. 24–26. Ausserdem – in anderem Zusammenhang, aber terminologisch erhellend – zuletzt auch Lieb 2020, S. 92 f. (ferner Zinsmeister 2008, S. 112–170; Sosna 2003, S. 101–153). Die ›Habitualität‹ der Verbindung ist hier relativ begrenzt, durch den Scham in der zweiten und die Rückkehr der Heiligen Familie zum Haus des Räubers in der dritten Räuberepisode aber durchwegs gegeben. Aspekte wie ›Intensität‹ oder ›Dynamik‹ prägen diese Verbindung geradezu exemplarisch und in einer medialen Produktivität, die eine intensive Verbindung zwischen Jesuskind und Räubersfrau deutlich hervortreten lässt.

89 Gemeint ist hier Maria als Schwester der Martha (und dabei in Abgrenzung zu dieser). Alle vier Evangelienberichte bieten hier bekanntlich unterschiedliche Stofftraditionen, in denen Maria aus Magdala (als Jüngerin und Zeugin von Passions- wie Osterereignis), Maria von Bethanien und eine namenlose Sünderin in verschiedenen Gesten der Devotion gegenüber Christus gezeigt werden. Zur Abgrenzung der verschiedenen Stofftraditionen und deren Identifizierung zur Figur ›Maria Magdalena‹ vgl. übersichtlich Boxler 1996, S. 30–41.

90 Vgl. Origenes, In Lucam homiliae 2, S. 458 f. Origenes greift hier Lk 10,38–42 als zentrale Textstelle heraus, in der Maria sich Jesus zu Füßen setzt und seiner Rede lauscht, während

allegorischen Figuren der *vita activa* und *vita contemplativa* umgedeutet werden. Indem das Marienleben des *Passionals* die Inhalte der Evangelienberichte nach Abschluss der Kindheitserzählungen explizit ausklammert,⁹¹ rücken die Interaktionsmomente des Jesuskindes mit der Räubersfrau umso mehr in den Blick. Nach den Evangelienberichten ist Christus auch im Haus der Martha zu Gast, woraus sich dann die besondere Interaktion zwischen ihm und Maria ergibt. Die mediale Dynamik der Räuberezählung besteht hingegen darin, dass diese aus einem Vorlauf – und einer für das *Passional* spezifischen Durchdringung – der Gewalt und der Verfolgung hervorgeht, was dann durch die vielfachen Blicke und Küsse der Räubersfrau und die Interaktion mit dem spielenden Jesuskind im Bad überformt wird.

Die *conversio* des Affrodisius

Nach der ersten Räuberepisode folgt die Einkehr der Heiligen Familie im Götzentempel des Affrodisius in Splen,⁹² nachdem das Jesuskind den von Joseph als beschwerlich beklagten Weg abgekürzt hat. Die Ankunft in Splen wird durch einen Sprechakt eingeleitet, mit dem Jesus seine Verfügungsgewalt über Zeit und Raum unter Beweis stellt.⁹³ Die Rede zeigt Wirkung: »Joseph liez do sinen cric, / des kindes worten er gehal.«⁹⁴ Am Ort wiederholt sich die ungastliche Ausgangslage von Christi Geburt, als die Heilige Familie erneut keine Unterkunft findet, was in der Darstellung des *Passionals* als ein Moment der gesteigerten Rastlosigkeit ausgestellt ist: »Joseph, Maria und daz kint, / daz vie und ir gesinde gar / wanderten her und dar, / irrende sich in der stat. / niman sie zu huse bat, / wand sie waren unbekant.«⁹⁵ Ganz im Gegensatz zur vorherigen Räuberepisode findet die Heilige Familie hier keine gastliche Aufnahme, weshalb sie sich in die Räumlichkeiten des Götzentempels zurückzieht. Nachdem das Jesuskind die Tempelgötzen vom Altar

Martha sich um die praktische Bewirtung des Gastes kümmert. Auf Marthas Drängen, dass Jesus Maria zur Hilfe mahnen solle, wertet Jesus das Handeln Marias als die bessere Wahl, die ihr nicht wegzunehmen sei. Die ausführlichere Darstellung nach Joh 11,1–45 setzt den Fokus zwar auf die Erweckung des Lazarus, diese geht allerdings von einem gastlichen Moment aus, wenn Jesus trotz Verfolgung durch die Juden zwei Tage im Haus von Lazarus in Bethanien verweilen will. Vgl. dazu ebenso Boxler 1996, S. 42–53.

91 Vgl. P I, S. 146, V. 5113–5133. Die Szene aus Lk 10,38–42 findet hingegen Eingang in den gesonderten Text zu Maria Magdalena (im Rahmen der Apostellegenden des zweiten Buches) und zu Martha (im Rahmen der Heiligenlegenden des dritten Buches). Vgl. dazu P II, S. 1149–1160, V. 39905–40291; P III, S. 332 f.

92 Vgl. P I, S. 97–103, V. 3337–3574.

93 Vgl. P I, S. 97 f., V. 3371–3387.

94 P I, S. 98, V. 3388 f.

95 P I, S. 98, V. 3404–3409. Die Version der *Kindheit Jesu* verfährt hier wiederum schlichter und insofern mit geringer Deutlichkeit ungastlich, wenn sie lediglich konstatiert: »dâ in [Joseph; Anm. TM] nieman ze huse bat, / want man sîn niht erchande.« (KJ, S. 142, V. 1960 f.).

hat stürzen lassen und Affrodisius zur Beschauung dieser Vorkommnisse an den Ort gelangt, vollzieht sich seinerseits eine bemerkenswerte *conversio*,⁹⁶ die mit einer innerlichen und äusserlichen Öffnung des Blicks auf das Jesuskind einsetzt:

swi er was e gewesen blint / des herzen an dem rechten wege, / doch nam in nu
in sine pflege / der mildecliche gotes geist / durch daz gesinde allermeist, / wand
ir betrupnisse und ir leit / wol understunt di gotheit. / Affrodisio dem herzogen /
wille und ouge was gebogen / uf daz liebe kindelin. / von alle dem herzen sin /
sach er aber und aber dar / und nam sin mit geluste war. / ie lenger er ez an sach, /
ie steter im daz herze jach, / es were ein gotes gesinde.⁹⁷

Affrodisius fällt vor dem Knaben auf die Erde, betet ihn an und fordert im Anschluss daran seine Landsleute gleichermaßen zur Bekehrung auf. Die Ergriffenheit des Machthabers in der Beschauung des Jesuskinds und die dabei deutlich gemachte Steigerungsdynamik im stetigen Hinsehen und Hinsehenwollen ist eine gesonderte Bearbeitung des *Passionals* und wiederholt hier in Unterbrechung der Räubererzählung deren mediale Logik. Aus der Rastlosigkeit der Ankunft entspringt eine Götzenaustreibung im Tempel, was wiederum den Machthaber ins Geschehen heranzieht, dessen *conversio* sich in einem gesteigerten Schauzwang erfüllt.

Die Verkündigung der Wunderheilung

Mit dem Einsetzen der zweiten Räuberepisode wird implizit deutlich, dass die immanente Erlösungshoffnung des Räubers sich nicht bestätigt hatte, wenn er – seiner bisherigen Gewohnheit gemäss – weiter auf Beutejagd ausging.⁹⁸ Nach einer Auseinandersetzung mit wehrhaften Kaufleuten wird er mit schweren Wunden nach Hause gebracht. Seine Qualen lassen die herkömmlichen Heilmethoden versagen und die Räubersfrau zunächst verzweifeln. Erst als sie sich der Salbe entsinnt, die auch ihr schon bei einem leichteren Leiden half, scheint für die aktuelle Situation ein probates Heilmittel gefunden: »als si bevant disen vrumen / in res herzen rate, / do treib si hin vil drate, / swaz da was von luten bi, / der machte si sich aller vri. / den rigel stiez si vor di tur / und liez bliben alda vur / vrunt unde

⁹⁶ Vgl. Schnyder 2016, S. 169.

⁹⁷ P I, S. 100 f., V. 3472–3487. Vgl. KJ, S. 144 f., V. 2020–2026. Bei Affrodisius erfolgt hier auf das Gewährwerden des Jesuskinds im Mutterschoß lediglich ein innerliches Abwägen, dass der Sturz der Tempelgötzen wohl von diesem Kinde habe ausgehen müssen.

⁹⁸ Dass hier lediglich ein »totes Motiv« (vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXX) aus der Stoffgeschichte nicht getilgt wurde, scheint mir durch die mediale Zentralstellung der Räubersfrau, die während der Kreuzigung erfolgende Transzendierung der zunächst nur immanenten Erlösungshoffnung sowie die textuell bedeutsame Sequenzialisierung der einzelnen Räuberepisoden als Deutung nicht vollends befriedigend.

vremde man.«⁹⁹ So wie bereits die Badeszene nur zwischen ihr und dem Jesuskind stattgefunden hatte, werden auch hier jegliche Drittpersonen vom Geschehen ausgeschlossen. Der Umgang mit dem Schaum ist erneut in einen Raum der Heimlichkeit verlegt,¹⁰⁰ über dessen Zugang allein die Räubersfrau verfügt und woraus sie nun eine Wunderheilung des Räubers erwirkt:

da sa in den stunden, / swa si den schum hin gestreich, / allez leit von im weich / so gantzlich, als er e / ni wunden hete empfangen me. / mit grozer vreude er uf spranc. / >ey<, sprach er, >nu habe danc, / edele vrouwe, liebez wip, / wand ich han nu gesunden lib. / mir ist vur min crankes leben / ein wol gesunder lib gegeben. / ich was izu vil na tot, / nu bin ich vri vor aller not / und gehabe mich also wol, / daz ich dir immer danken sol.< / do sprach di vrouwe: ›lobe got, / wand sin helflich gebot / hat dir geholfen und ich nicht. / mit aller truwe zu pflicht / saltu in drumme lieb haben, / wand du mit helfe hast entsaben / siner gute in dirre vrst, / von der du wol gesunt bist.<¹⁰¹

Die Wunderheilung gelingt, der Körper ist unversehrt wie ehemals und die Freude gross. Der Dank des Räubers gegenüber seiner Ehefrau macht deutlich, dass dieser Prozess nur über sie zu denken ist; er durchschaut die Logik des Wunders nicht. Darum muss sie ihn auch darauf hinweisen, dass Gott ihm geholfen habe und nicht etwa sie selbst aus eigener Kraft.¹⁰²

Was aus dem Bad des Jesuskindes hervorging und hinter verschlossenen Türen zum Einsatz kam, ist dann auch in einem dritten Schritt wiederum nur über die Räubersfrau vermittelbar, wenn sie die noch bis eben verriegelte Tür wieder aufstösst und die Zone der Heimlichkeit nun wieder in die Öffentlichkeit überführt:

Mit selde ir vreude uz erschal / in hus, in hof, uber al. / di tur uf wart getan / und daz volc in gelan. / die man e weinen sach / umb des mannes ungemach, / mit vreuden sie zu drungen, / wand im was wol gelungen. / die vremen und die vrunde / wolden daz urkunde / offenlichen an im sehen, / welch wunder hi was geschen / an dem tot wunden, / den sie gesunt nu vunden, / als sie wol mochten schouwen. /

99 P I, S. 107 f., V. 3748–3755.

100 Zur ›Heimlichkeit‹ als Bedingung von Heiligkeit vgl. Quast 2001, S. 111–128; Brown 1995, S. 106–125; allgemein Brandt 1993; zur unheiligen Funktionalisierung von Heimlichkeit in der Pilatusvita vgl. Hammer 2015, S. 341.

101 P I, S. 108 f., V. 3772–3794. Im arabischen Kindheitsevangelium nutzt die Räubersfrau den Schaum hingegen zur Heilung eines vom Aussatz befallenen Mädchens. Vgl. Neutestamentliche Apokryphen I, S. 365.

102 In der *Kindheit Jesu* findet sich – zusätzlich zu einem auch dort nachträglichen Hinweis – zwischen Ausschluss des Volkes und Anwendung der Salbe ein Gebet der Räubersfrau an Gott, was im *Passional* keine Entsprechung findet. Vgl. KJ, S. 151, V. 2195–2199: »die hende ûf *buop* si dicke / mit manigem ûfblicke / ze himel als ein riuwic wip / um ir lieben mannes lip, / daz in got nern wolde.« Die heilige Aufladung des Schaums, die eindringlichen Momente von Bad und Wundepflege sowie die Interaktionsmomente zwischen den jeweils involvierten Figuren haben im *Passional* eine zentralere Funktion, da hier keine direkte Anrufung Gottes durch die Räubersfrau mit einem anschliessenden Eingreifen Gottes ausgestellt wird.

do baten sie di vrouwen / in sagen gar di warheit, / wi des mannes herzeleit / vir-
gienge an des todes val. / di vrouwe in nichtesnicht hal, / si sagete in gentzlich den
sin / und der salben gewin / und von dem reinen kinde / und wi daz gesinde / zu
ir unde von ir quam / und wi si nu den schum nam / und di wunden bestreich, /
da von im alle clage entweich / und hat nu wol gesunden lib.¹⁰³

Ihre so von *selde* geprägte *vreude* schallt aus dem zunächst verschlossenen Raum hinaus in Hof, Haus und überall hin. Die hereinströmenden Leute wollen öffentlich an ihrem Herrn besehen, was für ein Wunder an ihm geschehen ist. Doch obwohl sie hereinkommen, um zu *sehen* und zu *showwen*, wenden sie sich dann an die Räubersfrau mit der Bitte, dass diese ihnen die Wahrheit *sagen* möge.¹⁰⁴ Und dies tut sie dann auch, wenn sie den Leuten vom Jesuskind, vom Badeschaum und von der wundersamen Wundheilung berichtet. Letztere findet keineswegs öffentlichkeitswirksam vor Zuschauern statt, sondern ist zunächst in einen Raum der Heimlichkeit hineinverlegt.¹⁰⁵ Als Garanten des Wunders fungieren dann vielmehr die erschallende Freude und die Erzählung der Räubersfrau. In ihrem Rückgriff auf die Salbe aus der ersten Räuberepisode und die davon ausgehende Diskursivierung gegenüber dem Volk zeigt sich nicht nur ihre intensive Verbindung zum Jesuskind, sondern auch deren über zeitliche Distanz hinweg reaktualisierbare mediale Gegenwärtigkeit. Diese scheint jedoch nicht einfach garantiert, sondern bedarf der mehrfachen Vermittlung und Validierung.

Hospitalität durch Hostilität

Eine ähnliche Komplexität zeigt sich in der Bearbeitung und Positionierung des Bethlehemischen Kindermords,¹⁰⁶ der hier nicht wie in der *Kindheit Jesu* als relativ kurzer Erzählbericht den Räuberepisoden vorausgeht,¹⁰⁷ sondern zwischen der zweiten und der dritten Räuberepisode eingeschoben ist¹⁰⁸ und dabei im Rückgriff auf die *Legenda Aurea*¹⁰⁹ entschieden erweitert wird. Sämtliche gewaltsamen Erzählmomente finden hier Eingang: die Tötung der unschuldigen Kinder auf Befehl von Herodes, die dabei mitvollzogene Tötung eines seiner eigenen Söhne, die Mordpläne der um ihr Erbe gebrachten Söhne Alexander und Aristobolus sowie deren Tötung, die übel riechenden Alterskrankheiten des Herodes, der Auftrag zur

103 P I, S. 109 f., V. 3795–3823.

104 Vgl. für diesen Zusammenhang grundlegend Wenzel 1995; Jütte 2000, S. 29–115.

105 Zum spannungsvollen Aspekt der Zeugenschaft von Heiligkeit vgl. auch Köbele 2012, S. 376 f.

106 Vgl. zur neutestamentlichen Vorlage Mt 2,16.

107 Vgl. KJ, S. 119, V. 1300–1315.

108 Vgl. P I, S. 111–120, V. 3863–4204.

109 Vgl. LA, S. 242–252.

Gefangenentötung an Salome, die versuchte Selbsttötung des Herodes, die Tötung des ältesten Sohnes Antipater und zuletzt der eigentliche Tod des Königs. Der Kindermord wird eingeleitet durch die ostentative Rigorosität im Vorgehen, wenn Herodes seiner eigenen Berechnung vom Alter des Jesuskindes zuwiderhandelt und auch die Jüngeren töten lässt: »des greif uber di maze / Herodes alvurware / durch list mit eime jare / und hiez doch albesunder / die kint ouch slan darunder, / swi cleine man sie vunde, / uf daz nicht enkunde / entwerden der vil reine Crist, / man entrefe in ouch in der vrist.«¹¹⁰ Hierauf folgt zunächst eine meditative Klage, die dann in einen Bericht über die Klage der Mütter mündet,¹¹¹ was insofern auch eine bemerkenswerte Ersetzung der von Jacobus de Voragine an dieser Stelle angesetzten Reflexion zur Bedeutung des Wortes ›darunter‹ (lat. *infra*) bildet.¹¹² Während dort die verschiedenen Traditionslinien der Auslegung von Mt 2,16 im Zentrum stehen, ist die Erzählung im *Passional* auf die Gewalttaten fokussiert. Die antifamiliare Tendenz, die bereits den gastlichen Momenten der Räuberepisoden innewohnt, findet neben dem Bethlehemitischen Kindermord somit auch in den innerfamiliären Morden des Herodes und dessen Söhnen ihren negativen Ausdruck, was Jacobus seinerseits mit der vielfach belegten Sentenz des Augustus kenntlich macht, dass dieser lieber ein Schwein statt ein Sohn des Herodes sein wollte.¹¹³ Die im *Passional* hingegen so breit auserzählten gewaltsamen Episoden des Marien- und Jesuslebens werden durch die Narrative des heiligen Schaums und der Rückkehr in die schon zuvor sehr gastliche Idylle umklammert, was die Konsequenz des Passionaldichters in der Ausgestaltung einer kontrastiven Gastlichkeit gegenüber dem gewaltsamen Verfolgungsnarrativ im Zuge der Herodeserzählung deutlich macht.¹¹⁴ Indem die Erzählungen über den Bethlehemitischen Kindermord den Räuberepisoden nicht – wie in der *Kindheit Jesu* – einfach vorausgehen, sondern darin intermittierend

¹¹⁰ P I, S. 113 f., V. 3962–3970.

¹¹¹ Vgl. P I, S. 114, V. 3971–3990.

¹¹² Vgl. LA, S. 244–246.

¹¹³ Vgl. LA, S. 250: »Mallem esse Herodis porcus quam filius, quia, cum sit proselytus, porcis parcat et filios occidit.« (»Ich möchte lieber ein Schwein des Herodes sein als sein Sohn, denn als Anhänger des jüdischen Glaubens schon er die Schweine und schlachtet die Söhne.«) Zur Quellenlage vgl. ebd. Die Vervielfachung des Mordens innerhalb der Herodeserzählungen zeigt sich auch in der versuchten Selbsttötung des Königs und in dem Auftrag an seine Schwester Salome, die gefangenen Juden selbst nach seinem Ableben noch zu töten. Jacobus nimmt ganz zum Schluss sogar noch die Version nach Remigius von Auxerre auf, in der Herodes seine Selbsttötung tatsächlich vollzieht und Salome den Auftrag zur Ermordung der Gefangenen ebenso ausführt.

¹¹⁴ Die (hier nach wie vor wirkmächtige) ältere Forschung hat demgegenüber bei Konrad die »Lebendigkeit und Ursprünglichkeit« sowie die »Natürlichkeit der einzelnen Personen« hervorgehoben und beim Passionaldichter bemängelt, dass »seine Ehrfurcht vor der heiligen Familie [ihn] davor gehindert [habe], sie natürlich und wirklichkeitsnahe zu sehen« (Zitate nach Thiele 1936, S. 312). Die spezifische Konfiguration der Sequenzialisierung im *Passional* und die damit verknüpften Umakzentuierungen in der thematischen wie diskursiven Schwerpunktsetzung sind gegenüber solchen Spekulationen klar hervorzuheben.

eingefügt werden, scheinen die Momente der Hospitalität viel deutlicher in einer Rahmung der Hostilität auf.¹¹⁵

Wiederholte Gastlichkeit

Nach dem Tod von Herodes folgt die dritte und letzte Räuberepisode,¹¹⁶ die einige Interaktionsmomente der ersten Begegnung wiederholt. Eingeleitet wird die Sequenz zunächst durch die Wiederbegehung des vormaligen Weges bis zu dem Abzweig, der zum Haus des Räuberehepaares führt. Hier fasst Joseph den Entschluss, nochmal bei den Gastgebern einzukehren, bei denen es ihnen zuvor schon so gut ergangen war:

Joseph geliches hin zoch / tiefez tal, gebirge hoch, / nach des weges maze. / nu quam er in di straze / vil ebene uf di selbe stat, / da der wec abe trat / kein der herberge, / da sie gar sunder erge / vor den selben jaren / so wol gehandelt waren. / do sprach Joseph, der gute man: / ›ey, wir suln so hin dan / di straze wandern besit, / wand der hof alda lit, / da man uns handelte also wol, / des got dem wirtelonen sol. / wir suln ie beschouwen / di lieben husvrouwen, / di uns mit reinem mute / so vil hi tet zu gute, / und ouch wi sich der wirt gehabe.‹ / alsus zogeten sie hin abe / vaste von der straze, / untz sie in rechter maze / nach ires herzen willekur / quamen vur des wirtes tur, / den sie ouch in den stunden / alda zu huse vunden. / o welche vreude und wi groz / sich an des wirtes herze ergoz / und ouch an der husvrouwen, / do sie begonden schouwen / mit dem edeln kinde / kumen diz gesinde.¹¹⁷

Der Entschluss zur nochmaligen Einkehr und die effektive Begehung der Abzweigung werden breit auserzählt, was die starke Verbindung zum Räuberehepaar und die perpetuierte Gastlichkeit zunehmend betont. Die Sorge um das Wohlergehen und der Wunsch nach göttlichem Lohn, der sich im Entschluss von Joseph andeutet, zeigt nochmal deutlich die Reziprozität der Gastlichkeit und bildet so einen Hinweis auf die später folgende Gewährung des göttlichen Lohnes, was sich dann allerdings nur am Räuber allein vollziehen wird. In der *Kindheit Jesu* liegt der narrative Schwerpunkt bei der dritten Räuberepisode hingegen auf einem über 100 Verse auserzählten Festmahl,¹¹⁸ bei dem wertvolles Geschirr, üppige Speisen und Getränke sowie dienstfertiges Personal aufgeboden werden. Neben dem über-

115 Vgl. dazu allgemein Bahr 2009, S. 17; der dort jedoch Hospitalität als ›innerstes Wesen‹ der Hostilität begreift, wohingegen hier Hostilität eher als mediale Bedingung der Möglichkeit von Hospitalität erscheint.

116 Zur Quellenlage vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXIX, wobei der Rückgriff auf das *Ps.-Matthäusevangelium* hervorzuheben ist; weiterführend auch Fromm/Grubmüller 1973, S. 5; Asseburg 2008, S. 10.

117 P I, S. 121 f., V. 4245–4278.

118 Vgl. KJ, S. 157–160, V. 2357–2462.

aus festlichen Grundton ist dabei eine Sequenz bemerkenswert, in der die erneut zusammentreffenden Familien zwischenzeitliche Erlebnisse austauschen – Gastgeber und Gäste erzählen sich Geschichten:

hie was diu churzwîle grôz. / wie lutzel iemen dâ verdrôz! / wan si seiten mære, /
swaz nutz unt sagebære / unde guot ze wizzen was, / *unt wie der wunde wirt* genas. /
diu mære seite der wirt, / als ir dâ vor bewîset birt. / der gast im volleclichen galt /
mit wunden alsô manicvalt, / diu ouch im geschâhen, / *sît si ein* ander sâhen.¹¹⁹

Durch die Auslassung des Gastmahls nimmt das *Passional* eine Schwerpunktverschiebung zum Wiederholen von Besuch, Begrüssung und Wiedersehensfreude vor. Die gastlichen Momente zeigen sich als Perpetuierung dessen, was bereits bei der ersten Einkehr als Interaktionsmodus gestiftet wurde und durch die Identifikation mit dem guten Schächer am Kreuz transzendierte und entzeitlicht wird. Die Streichung des Festmahls hält den Status der Gastlichkeit in seinem grundsätzlich liminalen Zustand,¹²⁰ der hier weder den Unterhaltungswert des Geschichtenerzählens ausstellt,¹²¹ noch die Asymmetrien zwischen Gast und Gastgeber suspendiert. Jesus, Maria und Joseph werden für die Räuberfamilie nicht etwa zu Freunden,¹²² sie bleiben Gäste.

Der Wirt in dir

Ein sehr ungastlicher Moment geht bekanntlich der Geburt Christi voraus, wenn nach lukanischer Tradition die Verwendung einer Futterkrippe als Wiege für das Jesuskind damit begründet wird, dass in der Herberge für Maria und Joseph kein Platz vorhanden sei.¹²³ Die Ungastlichkeit ist im Evangelientext in aller Deutlichkeit benannt: *non erat eis locus*. Im *Passional* ist auch die in der *Legenda Aurea* betonte Armut von Maria und Joseph mitaufgenommen,¹²⁴ was hier noch verstärkend gegen den Reichtum der anderen Leute und den *wertlichen geniez* der Gastleute abgegrenzt wird.¹²⁵ Im Zuge dessen wird die ebenso von Jacobus de Voragine besprochene und in der *Historia Scholastica* des Petrus Comestor geprägte

119 KJ, S. 157, V. 2367–2378.

120 Vgl. allgemein Parr/Friedrich 2009, S. 9; Schumacher 2009, S. 106–109.

121 Vgl. allgemein Bahr 1994, 174–187, v. a. 184–186; Schumacher 2009, S. 108 f.; Weinrich 2005, S. 121.

122 Vgl. zu diesem Aspekt Bahr 2009, S. 21–24.

123 Vgl. Lk 2,7: »et peperit filium suum primogenitum et pannis eum involvit et reclinavit eum in praesepio quia non erat eis locus in diversorio« (»Und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Futterkrippe, denn in der Herberge war kein Platz für sie.«).

124 Vgl. LA, S. 180.

125 Vgl. P I, S. 48 f., V. 1607–1622; hier S. 49, V. 1621.

Beschreibung des Unterstands im Zwischenbereich zweier Häuser aufgegriffen, wo in der Nacht – *do allez dinc mit ru lac* – Jesus Christus geboren wird.¹²⁶

Mit der Beschreibung der nächtlichen Ruhe im Haus des Räubers findet die Ungastlichkeit bei der Geburt Christi ein gastliches Gegenstück, wo sie schliesslich *rueten ane vorchte, / vri vor allen sorgen*.¹²⁷ Dieser heilsgeschichtlich so zentrale Ausgangspunkt wird in seiner Ungastlichkeit zwar zunächst potenziert, wenn die Heilige Familie in der Imagination des Räubers in Knechtschaft fällt, was dann aber in der Beherbergung durch das Räuberehepaar in eine ausgeprägte Gastlichkeit überführt wird, die – gerade in ihrem durch die Räuberepisoden generierten reziproken Charakter – auch nach Christi Tod nochmal eine medial signifikante Funktion erfüllt. Das Pfingstereignis ist nämlich – neben so wirkmächtigen Bildern wie dem von Isidor von Sevilla geprägten Quell im Himmelreich, der als die vier Paradiesströme in die Jünger herniederfließt –¹²⁸ auch durch einen expliziten Moment der Gastlichkeit bestimmt. Nach einer Beschreibung der Minne, die den reichen Schrein des Pfingsttages aufgeschlossen habe,¹²⁹ wendet sich der Erzähler an den Menschen:

o mensche, sich, welche herschaft / dir behalden ist bi gote, / als dir sin getruwer bote, / der heilige geist, machet kunt. / tu uf im dines herzen grunt / und laz in dich besitzen. / er kan din sele erhitzen, / wand er gotes vuwer ist. / din sele wiset er zaller vrist / mit sines liechtes glaste. / vereine dich mit dem gaste / und laze in wirt in dir wesen, / so bistu ubels genesen, / wand er ist daz hoeste gut.¹³⁰

Zielt der Imperativ zunächst analog zur Passion auf das Öffnen einer Innerlichkeit,¹³¹ verfährt der Text insgesamt nach einer anderen Logik. Mit dem *laz in dich besitzen* ist eingangs bereits angedeutet, was dann in Form einer reziproken Gastlichkeit konkretisiert wird. Der Heilige Geist ist hier nicht nur inneres Feuer, sondern Besitzer des angesprochenen ›Du‹. Er ist ein ›Gast‹, mit dem man sich vereinen und ihn seinerseits zum ›Wirt‹ in sich werden lassen soll: »Der Gast wird zum Gastgeber des Gastgebers.«¹³² Erst die Vereinigung mit dem Gast und seine innerliche

126 Vgl. P I, S. 50, V. 1655–1666; hier S. 50, V. 1658.

127 Vgl. P I, S. 95, V. 3274 f.; dazu auch weiter oben in diesem Kapitel.

128 Vgl. P I, S. 297, V. 10440–10445; S. 298, V. 10466–10473.

129 Vgl. dazu v. a. P I, S. 294, V. 10310–10313.

130 P I, S. 295, V. 10342–10355.

131 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.3.

132 Derrida 2007, S. 90. Auch wenn Derrida den ›Schritt der Gastfreundschaft‹ am Beispiel von Ödipus bespricht, ist die Konsequenz des ›Schritts‹ eine christlich durchdachte: »›Tritt rasch ein‹, rasch, das heißt unverzüglich und ohne zu warten. Das Begehren ist die Erwartung dessen, was nicht wartet. Der Gast muß sich beeilen. Das Begehren mißt die Zeit ausgehend von seiner Annullierung in der Bewegung des eintretenden Fremden: Der Fremde, hier der erwartete Gast, ist nicht nur jemand, zu dem man sagt ›komm‹, sondern auch ›tritt ein‹, tritt ein ohne zu warten, mache Halt bei uns ohne zu warten, beeile dich einzutreten, ›komm herein‹, ›komm in mich‹, nicht nur zu mir, sondern in mich: besetze mich, nimm Platz in mir, was gleichzeitig

Einsetzung als Wirt ist letztlich heilsträftig. Der Heilige Geist als Gast und Wirt gilt dabei als *das hoeste gut* gerade durch diese mediale Dynamik der Gastlichkeit, die mit Christi Geburt eröffnet und über die Räuberepisoden hinweg entscheidend konturiert wurde. In einer Umkehrung der Logik von Raub und Besitz, wie sie zunächst in der Imagination des Räubers aufscheint, indem nun *dines herzen grunt* als Gaststätte aufgetan wird und der Gast den Gastgeber *besitzen* soll, kommt die gastliche Reziprozität in ihrer heilsstiftenden Funktion zur Geltung. Verinnerlicht und transzendiert, in der Vereinigung mit dem Gast, wird der Gast zum Gastgeber – zum *wirt in dir*.

2.2 Nivellierung und Vermittlung: Die Kindheit Jesu

›wafen immer uber dich
und ouch uber dinen sun!
du salt in balde vurder tun.
ez missezimt daz er si
mit leide unsen kinden bi
swaz er sprichet, daz geschicht.
wer gevrish ie sulches icht,
daz er mit Worten nider slat
zu tode swaz im wider stat.¹³³

der meister sprach: ›la dinen cric,
tu den munt zu unde swic.
wis gehorsam als die kint,
die mir als du bevolen sint.
lis unde drucke dinen sin.¹³⁴

Auf die drei Teile der Räubererzählung und die Rückkehr der Heiligen Familie nach Gäliläa folgen im *Passional* einzelne Episoden zur Kindheit Jesu, von denen der Erzähler bereits die erste so zu erzählen vorgibt, »als mir daz buch hat geseit / von unsers herren kintheit«¹³⁵ – was in der Forschung schon früh als die *Kindheit Jesu* Konrads von Fussesbrunnen identifiziert wurde.¹³⁶ Während der noch junge Jesus bereits eine wichtige Figur der Räubererzählung ist, tritt er in den hier folgen-

auch bedeutet, nimm meinen Platz ein, begnüge dich nicht damit, mir entgegen oder ›zu mir‹ zu kommen. Die Schwelle zu überschreiten, bedeutet einzutreten und nicht nur sich zu nähern oder näher zu kommen.« (Ebd., S. 89).

133 P I, S. 136, V. 4766–4774 (Die Verwandten eines durch Jesus getöteten Juden zu Joseph).

134 P I, S. 144, V. 5057–5061 (Der Schulmeister Zacharias zu seinem widerspenstigen Schüler Jesus).

135 P I, S. 126, V. 4405 f.

136 Vgl. Masser 1969, S. 98–105; Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXVIII–CCXX; Hammer 2015, S. 79 f.

den Episoden nun selbstständig handelnd in Erscheinung, weshalb auch ein Teil der handschriftlichen Überlieferung an dieser Stelle eine deutliche Zäsur setzt.¹³⁷ Die Kindheitserzählungen greifen Motive auf, die wesentlich durch die apokryphen Kindheitsevangelien geprägt wurden und ein bisweilen prekäres Wirken des Heilands in der Welt zeigen.¹³⁸ Der Fokus des Erzählens liegt dabei nicht in erster Linie auf frühen Wundertaten und einfachen Momenten der Heilstiftung, sondern auf dem Ringen um eine Medialität, die in einem Spannungsfeld zwischen Vermittlung und Nivellierung erst noch ausgehandelt sein will.

Die Tötung des Juden und die Vermittlung durch Maria

Ein handlungslogisch durchwegs prekärer Moment im Rahmen der Kindheitserzählungen geht aus dem Streit mit einem Juden hervor, als dieser die Gruppe um Jesus beim eifrigen Spiel an einem Samstag antrifft. Die Kinder fangen Fische bei einem Gewässer, wozu sie auf Jesu Vorschlag hin und unter dessen Anleitung eine Grube bauen. Von diesem fleissigen Tun aufgeschreckt wendet sich der Jude zornig an den Anführer:

›Jesus, du bist vil wunderlich, / wand du ie vlizze dich, / daz du di vire entherest / und die kindere lerest / arbeiten an dem samztage. / als ich daz iren vrunden sage, / so werden sie vil wol durch slagen. / ouch sal man dir ez kum vertragen, / brenge ichz vur Josephen hin.¹³⁹

Die Zurechtweisung des Juden, der Jesus als *wunderlich*¹⁴⁰ titliert und ihm wegen der Anstiftung zur Entweihung des jüdischen Feiertages eine Bestrafung durch die Erwachsenen androht, stösst bei dem Beschuldigten auf Gegenwehr. Jesus

137 Vgl. etwa die rote Kolumnenüberschrift in Cgm 7369, pag. 42 f. Die Räubererzählung bildet überdies sowohl handlungslogisch wie stoffgeschichtlich eine eigene Einheit, weshalb ich sie auch in Kap. 2.1 gesondert bespreche. Obwohl Cgm 7369 die neue Kolumnenüberschrift nach dem Tod von Herodes ansetzt (was in der Edition von Haase/Schubert/Wolf 2013, S. 120 als Zwischenüberschrift vor V. 4205 übernommen wird), gehören die Rückkehr aus Ägypten und die zweite Einkehr beim guten Räuber (V. 4205–4378) rein handlungslogisch noch zur Räubererzählung dazu, womit die ›Kindheit Jesu‹ unter diesem Aspekt eigentlich erst mit der Rückkehr nach Judäa und der Ankunft in Nazaret (ab V. 4379) einsetzt und mit einer Metareflexion des Erzählers (ab V. 5113) im Vorfeld der Passion – beginnend mit dem Verrat des Judas – endet.

138 Vgl. Neutestamentliche Apokryphen I, S. 330–372 (hier v. a. die *Kindheitserzählung des Thomas* und das *Ps.-Matthäusevangelium*). Diverse Erzählmomente im *Passional* sind in ihrer Ausgestaltung schon bei Konrad angelegt, in manchen Fällen finden aber auch unabhängige Rückgriffe des Passionaldichters (vgl. Masser 1969, S. 100) statt. Für die legendarische Bearbeitung von Marien- und Jesusleben zeigt sich diese Erzähltradition gerade in mediologischer Perspektive als besonders produktiv.

139 P I, S. 134, V. 4697–4705.

140 Nhd. hier etwa ›sonderbar‹ oder auch ›unbegreiflich‹ – was jedoch nicht nur als pejoratives Attribut zu verstehen ist, sondern in diesem Kontext auch Exorbitanz zuerkennt.

fügt sich dem Sinnsystem seines Gegenübers nicht, sondern nimmt Vorwurf und Drohung zum Anlass, um die Gültigkeit seines eigenen Rechtsverständnisses vorzubringen und die ausgelegte Attribuierung umzuwenden:

do sprach daz kint wider in: / ›du bist ein wunderlicher man, / wand du dich wilt nemen an / berichten uns in dirre vrist, / daz dir nicht bevoln ist. / woldestu berichten dich, / ich solde wol berichten mich. / behalt dinen viertac! / so machtu wol sunder slac / vor dinen wisen vrunden gan. / man darf mich nicht darumme slan, / wand ich weiz rechte wol, / wenne und wi ich vieren sol.¹⁴¹

Mit dem dreifachen *berichten*¹⁴² weist das Jesuskind den Belehrungs- und Beherrschungsversuch des Juden strikt von sich, was am deutlichsten in dem Imperativ zum Ausdruck kommt, dass dieser seinen Feiertag behalten könne. Auch dessen Drohung mit sozialer Sanktionierung lässt der Knabe ins Leere laufen, indem er seine eigenen Regeln – *ich weiz rechte wol, / wenne und wi ich vieren sol* – der oktroyierten Norm gegenüberstellt. Der Jude ist vom Widerspruch gekränkt und gerät darüber so in Zorn,¹⁴³ dass er den im Kinderspiel erbauten Graben mit seinen Füßen zertritt. Die Auseinandersetzung eskaliert zunehmend, was aber nicht etwa im Zornhandeln des Juden seinen Höhepunkt findet, sondern in der Reaktion des Jesuskindes:

daz kint in zornlich an sach, / ez sprach: ›deswar, din tummer mut / harte kintlichen tut, / daz du sunder zucht her gast / und min spil zubrochen hast. / des sal ein rache dir bekumen / mit dime grozen unvrumen!‹ / hi mite lac der knappe tot.¹⁴⁴

Jesu Worte sind hier alles andere als heilstiftend.¹⁴⁵ Was in seiner ersten Widerrede noch als Trotz gegen äussere Bevormundung und als Insistieren auf eigener Geltung ausgestaltet war, entwickelt sich im entscheidenden Doppelvers zur performativen Tötungsformel: *des sal ein rache dir bekumen / mit dime grozen unvrumen!* In Jesu Blick scheint nun auch seinerseits Zorn auf,¹⁴⁶ die Schmach durch das Zertreten der Wassergrube findet nochmal Erwähnung und die daran geknüpfte Vergeltungsmassnahme erfolgt unmittelbar. Mit *rache* und *unvrume-*

¹⁴¹ P I, S. 134 f., V. 4706–4718.

¹⁴² Nhd. hier etwa ›beherrschen‹; allgemein aber auch ›verwalten‹ oder ›ordnen‹.

¹⁴³ Vgl. dazu auch Eming 2019, S. 55–73. In den nachapostolischen Heiligenlegenden wird dies zunehmend zum Muster, (vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.2) dass ein heidnischer Widersacher durch Zornhandeln auftritt. Die Reaktion der Heiligen fällt dort aber in der Regel als intensivierte Sprechformel aus, womit diskursiv behauptet wird, was im Zornhandeln des Machthabers in Frage steht. Die Reaktion des Jesuskindes fällt hier dagegen viel unmittelbarer und damit fataler aus.

¹⁴⁴ P I, S. 135, V. 4728–4735.

¹⁴⁵ Vgl. dazu allgemein Angenendt 2009a, S. 368; Heiler 1979, S. 332.

¹⁴⁶ Vgl. in der Patristik etwa Augustinus, De Civitate Dei, XIV/19, der – hier im affirmierenden Rückgriff auf die Platoniker – ›den Zornmut und die Begehrlichkeit‹ (*iram atque libidinem*) als ›ungestüm‹ (*turbide*), als ›unordentlich‹ (*inordinate*) und als ›fehlerhafte Teile der Seele‹ (*uitiosas animi partes*) beschreibt.

men sind zwei Stichworte gegeben,¹⁴⁷ die sich zwar auf den vorgängigen Handlungsmoment beziehen, als manifester Effekt dann aber unmittelbar eintreten. Jesus benennt Unheil, übt dafür Rache und stiftet seinerseits Unheil – er agiert gleichsam als ›gewalttätiger Gott‹¹⁴⁸ im alttestamentlichen Sinne. Die Szene ist auch narrativ prekär, führt sie doch die Formel in ihrer vollen Explizitheit auf und stellt so die Tötung nicht nur in ihrem handlungslogischen Ablauf, sondern auch im Modus ihrer sprachlichen Herbeiführung aus.¹⁴⁹ Die Tötungsformel erscheint als ›radikalierter Sprechakt‹¹⁵⁰, der einen performativen Überschuss erzeugt und damit Unheil stiftet. Der Textmoment rückt so ins Umfeld weiterer legendarischer Tötungshandlungen, die in der Regel von heidnischen Widersachern vollzogen und als sprachmagisches Teufelswerk entlarvt werden.¹⁵¹ Für einen kurzen Moment entsteht hier gleichsam eine ›Zone der Ambiguität‹,¹⁵² in der christliches Heilshandeln und magisches Zauberverwirken ununterscheidbar werden.¹⁵³

Der Text stellt diese prekäre Dynamik dann auch weiter aus, indem sie in eine gestaffelte Beobachtungssituation mit Jesu Spielkameraden eingelassen wird.¹⁵⁴ Die Kinder fliehen im ersten Moment nämlich vor lauter Angst, sie könnte das gleiche Unheil ereilen:

do hub sich angst unde not / under den spil gesellen; / durch des knappen vellen /
ieglich sich von dannen zoch / mit grozer gehe unde vloch, / daz im icht gesche

147 Vgl. dazu Angenendt 2009a, S. 599–610, zum Racheverzicht in der Hagiografie S. 602.

148 Vgl. Lohfink 1987, S. 106–136; zum alttestamentlichen Gewaltethos exemplarisch Gen 4,23; für den Ausschluss solcher Aspekte bis in die neueste Theoriebildung hingegen Appiah 2021, S. 98 f.

149 Der Doppelvers erscheint auch im Vergleich mit Konrad in einer konzentrierten Formelhaftigkeit, die in der *Kindheit Jesu* so nicht gegeben ist. Dort ist die *rache* eine *buoze*, in der Abfolge der Redeinhalte vorgezogen und der Nachgang dazu weniger performativ durchdrungen: »daz chint sprach: ›sît dû mir nuo / mîn schœne werch zebrochen hâst / unt ez durch dine zuht niht lâst, / du belibest sîn ân buoze niht. / vil leide dâ von dir geschih. / du soldest mich lâzen âne nôt. / nu viel er hin unt was tôt.« (KJ, S. 171, V. 2752–2758) Zur Darstellung verschiedener ähnlicher Motive in der *Kindheitserzählung des Thomas* vgl. Neutestamentliche Apokryphen, S. 353 f.

150 Vgl. Haeseli 2008, S. 62–81, hier v. a. S. 63–65; Haeseli 2011, S. 16–26; allgemein auch Tuczy 2003, S. 259–264. Nach Haeseli zeichnen sich magische Formeln (hier in der Lektüre sprachmagischer Texte des 11. und 12. Jahrhunderts) gerade dadurch aus, dass sie Schaden bringende Handlungen vollziehen und die Macht der Sprache wie auch des gesprochenen Wortes besonders ausstellen. Andere Merkmale wie z. B. Arkanisierungstendenzen durch unverständliche Zauberverbale oder inszenierte Mündlichkeit durch Murmeln oder Raunen kommen an dieser Stelle im Auftreten Jesu hingegen nicht vor.

151 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.1.

152 Vgl. Berndt 2018, S. 18–38; Berndt/Kammer 2009, S. 7–30.

153 Vgl. Haeseli 2011, S. 40, wonach gerade die ›Praxis des Totbetens‹ eine klare Distinktion zwischen »apotropäischem Gebet und magischem, schadenbringendem Zauberspruch kollabieren« lasse.

154 Vgl. allgemein Luhmann 1997, S. 92–164.

alsam. / Jesu ouch zu huse quam, / gemeclich sunder alle vlucht, / wand er uz tugentlicher zucht / einen vuz nie getrat.¹⁵⁵

Die mit der Tötung des Juden ausgelöste Fluchtbewegung der Kinder kontrastiert mit Jesu gemächlicher Rückkehr nach Hause.¹⁵⁶ Das *Passional* begründet die Gemächlichkeit mit *tugentlicher zucht*, was Jesu Handeln an dieser Stelle in Übereinstimmung mit seiner inneren Haltung erscheinen lässt.¹⁵⁷ Bemerkenswert ist daran nicht nur seine offensichtliche Ruhe, sondern auch die scheinbar fehlende narrative Notwendigkeit, den eben geschilderten Handlungsmoment weiter einzuordnen. Der Hinweis auf seine Erziehung erzeugt vielmehr den Eindruck einer Kontiguität zwischen *vellen* und *zucht*, was erst in der noch folgenden Interaktion mit Maria weiter perspektiviert wird.¹⁵⁸ Nach der Flucht zeigt sich dann auch im Urteil der Spielkameraden und der weiteren Gemeinschaft die Virulenz des Geschehens. Den Angehörigen erzählen die Kinder, was sie zuvor beobachtet hatten:

Josephes sun Jesus, / der hat disen mort began, / wand er e den selben man / sluc mit worten daz er starb; / daz dirre cleine an im erwarb, / als wir wol entsuben, / niwan daz er di gruben / im zu leide nider trat / und in di vire halden bat. / durch daz hat er den lib verlorn.¹⁵⁹

Jesu Handeln wird in der Rede der Kinder als ›Mord‹ benannt und in seiner ungewöhnlichen Logik – von ›Grube zertreten‹ zu ›getötet werden‹ – ausgestellt. Die Lakonie der Anklage betont auch die Problematik des Vorgangs: *wand er e den selben man / sluc mit worten daz er starb*. Die Tat will in diesem Moment benannt und weiter verhandelt sein, was den prekären Gehalt zunehmend kenntlich macht. Als auffällig wird damit aber nicht nur die Unverhältnismässigkeit in Jesu Reaktion herausgestellt, sondern auch das schiere Vermögen, jemanden nur mit Worten töten zu können. Dass Jesu Worte töten, damit *grozen unvrumen* überhaupt erst bewirken und nicht etwa im Handeln des Juden nur referenziell benennen, wird hier als virulentes Problem kenntlich gemacht.

Die Anklage der Kinder wird von den Verwandten des Juden aufgenommen und wiederholt, als diese sich zornig zu Joseph aufmachen. Zum ›Zorn‹ tritt dann

¹⁵⁵ P I, S. 135, V. 4736–4745.

¹⁵⁶ Jesu explizite Rückkehr nach Hause ist eine im *Passional* vorliegende Eigenheit gegenüber der *Kindheit Jesu*, worauf bereits Masser 1969, S. 100 hingewiesen hat. Auch Konrad stellt zwar einen Kontrast zwischen Jesus und den anderen Kindern aus: »*diu* chint huoben sich dan, / vil sère in grüsen began / von dirre starchen zuhte. / si huoben sich ze fluhte, / einem was fur daz ander gäch. / nu gie er müezicliche näch, / wan er envorht im niht.« (KJ, S. 171, V. 2759–2765) Da Maria ihren Sohn später jedoch wieder auf dem Feld antrifft, (vgl. KJ, S. 172, V. 2791–2794) bleibt Jesu *müezicliche* Reaktion hier räumlich unbestimmt. Der entscheidende Aspekt scheint mir im *Passional* jedoch in der Begründung dieser Gemächlichkeit zu liegen.

¹⁵⁷ Wohingegen bei Konrad lediglich erwähnt wird, dass er sich nicht fürchte. Vgl. KJ, S. 171, V. 2764 f.: »nu gie er müezicliche näch, / wan er envorht im niht.«

¹⁵⁸ Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

¹⁵⁹ P I, S. 136, V. 4752–4761.

auch die ›Sorge‹ hinzu; die Leute sind *betrubet harte leitlich* und ihr Anliegen bezieht sich keineswegs nur auf die singuläre Tötung ihres Angehörigen, sondern auch grundsätzlich und prospektiv auf die Gefährdung der Kinder durch Jesus als Spielkameraden:

›wafen immer uber dich / und ouch uber dinen sun! / du salt in balde vurder tun. / ez missezimt daz er si / mit leide unsen kinden bi. / swaz er sprichet, daz geschicht. / wer gevrisch ie sulches icht, / daz er mit worten nider slat / zu tode swaz im wider stat.«¹⁶⁰

Zielt der Gestus von Klage und Verbot zunächst auf den konkreten Handlungsmoment, so ist dem zweiten Teil dieser Sequenz eine bemerkenswerte mediale Reflexion eingeschrieben. Das *Passional* entnimmt einerseits den zentralen Vers, mit dem das performative und unmittelbare Sprachhandeln Jesu als Formel vorliegt, unverändert aus der *Kindheit Jesu*: *swaz er sprichet, daz geschicht*.¹⁶¹ Während bei Konrad nun aber eine Bitte zur Wiederauferweckung des Getöteten folgt, führt das *Passional* die Figurenrede weiter fort: *wer gevrisch ie sulches icht, / daz er mit worten nider slat / zu tode swaz im wider stat*. Die Radikalität von Jesu Redemacht ist damit auch textuell als solche ausgewiesen, indem hier explizit benannt wird, wie unmittelbar sich der Sprechakt materialisiert; was Jesus spricht, das geschieht. Die unheilvolle Tendenz ist dabei ebenso deutlich mitbedacht, insofern seine Worte töten, was immer sich ihm widersetzt. Damit zeichnet sich hier eine alttestamentliche Logik von Rache und Zorn ab, die auch in soteriologischer Hinsicht von Christus als der zentralen Mittlerfigur erst noch einzuholen ist.¹⁶² Eine christologisch geprägte Medialität des Heils erscheint so weit noch als unsicher; das *Passional* lässt an dieser Stelle jedoch ein umso deutlicheres ›Medienwissen‹ erkennen.

Joseph ist von dem geäußerten Anliegen betroffen; *beswert an sinem mute / durch der lute ungemach* wendet er sich an Maria. Sie wollen gemeinsam zu dem Toten gehen, um sich der Situation anzunehmen. An Maria richtet Joseph jedoch auch eine ganz konkrete Bitte: »[...] bouge den willen dines suns / mit bete also, daz in gezeme / daz er den luten beneme / ir clegelichez ungemach.«¹⁶³ Maria wendet sich direkt an Jesus mit der Frage, was der andere denn getan habe, dass er jetzt tot sei. Der Dialog zwischen dem Jesuskind und der Gottesmutter

¹⁶⁰ P I, S. 136, V. 4766–4774.

¹⁶¹ Vgl. KJ, S. 172, V. 2779–2785, hier V. 2782. Dabei ist m. E. weniger von einer schlichten »Übernahme der Wendungen und Formulierungen des Vorgängers« (Masser 1969, S. 100) auszugehen, sondern vielmehr von einer signifikanten Setzung der zentralen Formel im Wortlaut. Gerade am Beispiel der zornigen Rede, die die Angehörigen des Getöteten an Joseph richten, liesse sich ersehen, dass die wörtlichen Übernahmen im *Passional* durchaus textuell reflektiert erfolgen. Zur Entwicklung des wirkmächtigen Wortes »von sozusagen automatischer zu ethischer Wirkung« vgl. Angenendt 2009a, S. 367–373, hier S. 367.

¹⁶² Vgl. allgemein Kiening 2010a, S. 16–32, hier v. a. 16–21.

¹⁶³ P I, S. 136 f., V. 4784–4787.

zeigt eine Vermittlungsfunktion seitens Maria, die das unheilvolle Handeln ihres Sohnes in ein heilstiftendes Wirken umzuprägen versucht. Dessen Antwort fällt dann zunächst ganz im Rahmen seiner bisherigen Handlungslogik aus, die zwischen ›Grube zertreten‹ und ›getötet werden‹ eine schlüssige Kausalverbindung behauptet und insofern nahtlos an die erziehungskonforme Gemächlichkeit nach der Tötung anschliesst. Genau an diesem Punkt hakt Maria jedoch ein und zeigt dem Jesuskind eine alternative Handlungsoption auf, die nicht nur heilstiftend zu wirken vermag, sondern auch ganz konkret sie selbst als vermittelnde Figur ins Spiel bringt:

er [Jesus; Anm. TM] sprach: ›daz wil ich dir sagen. / wi solde ich im han vertragen, / daz er zubrach mir min spil?‹ – / ›owe, der rache ist zu vil, / sprach di muter zu im do. / ›liebez kint, mache uns vro, / wis genedic im durch mich!‹ / hi mite huben sie sich / und quamen zu dem licham. / Jesus sinen vuz uf nam, / den toden stiez er unde sprach: / ›stant uf, habe din gemach! / wis ein teil baz gezogen / und zu demut gebogen. / ich wil dir nu wider geben / als e dines libes leben, / des mich min muter vor dich bat.‹ / der mensche uf sine vuze trat / harte vrolich in der stunt / und was als e wol gesunt.¹⁶⁴

Die Szene zeigt eine *zucht* durch Maria, die sich gegen Jesu zuvor vollzogene und diskursiv behauptete Handlungslogik richtet. Die göttliche Gnade hängt hier an der Vermittlung der Gottesmutter: *wis genedic im durch mich!* Die von ihm gewählte Strafe ist *zu vil*, Jesu Handeln fehlt das richtige Mass. Erst indem sich das Jesuskind auf die göttliche Gnade besinnt und diese um Marias willen zum Zuge kommen lässt, kann sich ein heilstiftendes Wirken einstellen, das *uns vro* zu machen in der Lage ist. Mit der Bitte Marias stellt der Text einen Dialog aus, in dem ein Verhandeln über die Bedingungen eines heilstiftenden Handelns Jesu in der Welt stattfindet. Seine Redemacht ist übermässig im Ziel und unmittelbar im Effekt; mit dem Eingreifen Marias zeichnet sich hingegen eine Medialität des Heils ab, die in den Kindheitserzählungen erst über einen Verlauf der Übermässigkeit, der Diskursivierung und der Erziehung herausgebildet sein will. Ausgehend von dem grossen Unheil, das mit der Tötung des Juden einsetzt, flüchten die Kinder voller Furcht, wenden sich dann an die Gemeinschaft, die Gemeinschaft an Joseph und Joseph an Maria, die ihrerseits einen Dialog darüber anstösst, was angemessene Barmherzigkeit sein soll. Textuell virulent ist hier insofern nicht Jesu Heilshandeln in der Welt, sondern die Bedingungen der Möglichkeit und der Austragungsmodus für eine massvolle Graduierung göttlicher Gnade. Erst am Schluss dieser ausgehandelten Medialität folgt die Wiedererweckung des Toten und damit das von Jesus gewirkte Wunder, nicht ohne aber auch in diesem Hand-

¹⁶⁴ P I, S. 137, V. 4793–4812.

lungsmoment dessen mediale Voraussetzungen mitzubedenken: »[...] ich wil dir nu wider geben / als e dines libes leben, / des mich min muter vor dich bat.«¹⁶⁵

Aktive und passive Vermittlung

Im Kontext dieser Dynamik von Tötung, Vermittlung und Wiederbelebung stehen diverse Momente, die ein Wunderhandeln Jesu zeigen. Zunächst erscheint der Jesusknabe für verschiedene Personen als Retter in Notsituationen. So zieht er gemeinsam mit Josephs Knecht ein Stück Holz wieder in die richtige Länge, nachdem dieser falsch Mass genommen und sich deshalb vor der Strafe des Meisters gefürchtet hat. Einer Gruppe Kinder macht er Krüge wieder ganz, nachdem sie diese beim Wasserholen an einem Brunnen zerschlagen und sich deswegen nicht mehr nach Hause getraut haben. Im Anschluss daran und im Vorfeld zur oben besprochenen Tötung des Juden werden zwei Episoden erzählt, die jeweils eine Totenerweckung beinhalten.

Die erste dieser beiden Handlungen ereignet sich an einem verstorbenen Namensvetter Josephs, wobei hier die Besonderheit darin besteht, dass nicht Jesus selbst, sondern Joseph an seiner Statt das Wunder vollbringt. Dieser bekundet seine Betrübnis über den Tod des so ehrenhaften Mannes, womit ein Eingeständnis des eigenen Unvermögens einhergeht, was Jesus zum Anlass für seine hier so spezifische Form des Eingreifens nimmt:

›waz sal ich dar zu sprechen? / konde ich den tot verbrechen, / daz er vurbaz mochte leben, / darumme wolde ich vil geben. / mir ist sin sterben harte leit, / wan er was uns vil gereit, / swes ich in gebat noch ie. / so hat er ouch gelebet hie / vil tugentlich und erhaft.‹ / do sprach daz kint: ›nu habe di craft, / ob du wilt, ganc da hin / und quicke in sin leben in. / sprich zu im, daz er uf ste / und lebe ouch vrolich als e.‹ / Joseph wart der rede vro. / er liez sin werc bliben do / und lief zu sime genannen.¹⁶⁶

Die Passivität von Josephs *leit* wird durch das Jesuskind in eine aktive *craft* zur Totenerweckung umgewertet, was figurentypologisch für Joseph aussergewöhnlich ist.¹⁶⁷ Die Wundertätigkeit Jesu zeigt sich hier als Sprechakt, der Joseph sowohl ermächtigt als auch mit einer konkreten Handlungsanweisung versieht. Sein Mitleid und sein Lob auf den Verstorbenen werden damit in eine Wundermacht überführt, die im Zuge des Dialogs mit dem Jesuskind allerdings eine momenthafte bleibt, was sich auch in Josephs Adressierung an den Verstorbenen zeigt:

¹⁶⁵ P I, S. 137, V. 4807–4809.

¹⁶⁶ P I, S. 130, V. 4551–4567.

¹⁶⁷ Vgl. Signori 1995a, S. 183–213; Koschorke 2000, S. 30–32.

›Joseph‹ [der verstorbene Namensvetter; Anm. TM], sprach er [Joseph von Nazaret; Anm. TM], ›nu vernim: / ich gebiete dir von im, / des wise meisterlicher rat / uz nichte dich gemachtet hat, / daz du uf stest wol gesunt!‹ / diz geschach in der stunt, / wand er uf stunt und genas / so wol, als dem nicht enwas.¹⁶⁸

Josephs Sprechakt zur Totenerweckung referiert auf die vorgängige Anweisung Jesu und macht so die notwendige Rückbindung an diesen Moment deutlich. Damit wird im Rahmen der Kindheitserzählungen eine Urszene geschaffen, die für ein wundertätiges Handeln im weiteren legendarischen Kontext prägend ist.¹⁶⁹ Josephs Worte stehen nicht für eine ihm eignende Redemacht, sondern für eine mediale Konstellation, die nur in ihrer expliziten Rückbindung an Jesu Worte zu denken ist.¹⁷⁰ Im Vergleich mit der Totenerweckung durch das Jesuskind auf Geheiss Marias ist auch hier der Vorgang ein vermittelter, wenngleich in umgekehrter Abfolge. Jesus ruft den Namensvetter nicht selbst ins Leben zurück, sondern sendet Joseph dazu aus, seinen Willen zu vollziehen. Beide Verlaufsrichtungen sind jedoch von einer Medialität geprägt, die das zuvor gezeigte (unmittelbare) Handeln des Jesuskindes entscheidend abändert. Im textuellen Vorfeld zur Tötung des Juden gewinnt die hier über Joseph laufende Wundertätigkeit darüber hinaus noch eine zusätzliche Virulenz, die in der folgenden Episode als Bindeglied dazu weiter konkretisiert ist.

Auch hier ist die Kinderschar um Jesus gruppiert und begibt sich in ihrem spielerischen Treiben auf eine städtische Dachterrasse. Eines der Kinder macht einen Fehltritt und stürzt zu Tode, wie dies die Erzählerrede unzweideutig benennt. Dennoch kommen sogleich Angehörige hinzu, die nach einem Schuldigen suchen. Die Kinder wenden sich einstimmig gegen Jesus. Dieser widerspricht der Anschuldigung nicht, stattdessen leitet er eine andere Form der Wahrheitsfindung ein. Er wendet sich nämlich direkt an den Toten, woraus ein Dialog über den Hergang des Sturzes entsteht. Damit geht dann eine Totenerweckung einher, die sich von der vorherigen mit Joseph signifikant unterscheidet:

Jesus vur den toden quam / unde sprach zu dem licham, / der da lac vor im sunder geist: / ›geselle, ich wil, daz du mir seist / vor alle disen luten, / den ouch du salt beduten, / ob ich dich gestozen habe / von dem tarraz her abe, / wand ich bi dir was alda.‹ / der tode sprach zu im isa: / ›nein du, lieber herre min. / mine vrunt dir gram sin / gar ane allerhande not. / daz ich bin hi gelegen tot, / da bistu gar unschuldic an.‹ – / ›sich, nu hastu wol getan, / sprach Jesus, daz reine kint, / ›sit du vur den, die hie sint / mich unschuldic hast geseit, / ich wil ouch dir der warheit / volleclichen lonen / und din genedic schonen. / stant uf, wis gesunt als e, / wand

168 P I, S. 131, V. 4571–4578.

169 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.

170 Zur transzendenten Rückbindung gesprochener Worte vgl. auch Haeseli 2008, S. 63; Tuczy 2003, S. 90–94.

ich dir ungerne we / an dime libe tete.< / die wort hielt er im stete, / wand daz kint
in der stunt / stunt uf und was gesunt.¹⁷¹

Das Jesuskind macht den soeben in den Tod gestürzten Knaben zum Zeugen seiner Unschuld, der vor allen Leuten bekennen soll, dass Jesus ihn zuvor nicht gestossen habe. Die Antwort des Toten schafft dann in direkter Konsequenz nicht eine juristische Tatsache, sondern erwirkt vielmehr einen direkten göttlichen Gnadenerweis. Die Bezeugung von Jesu Unschuld wird zum Gegenstand eines Verhandeln mit Gott,¹⁷² der den Knaben zum Dank für seine exkulperierenden Worte wieder ins Leben zurückruft. War die Totenerweckung des Namensvetters zuvor noch ein unabhängiger Gnadenerweis,¹⁷³ den Joseph seinerseits auf Jesu Geheiss vollzog, so wird das Wunderhandeln des Gottessohnes hier zur Kippfigur,¹⁷⁴ die eine Ökonomisierung des Heils aufscheinen lässt. Somit mündet auch diese Kindheitsepisode in einen Wunderbericht, der seine brüchigen Voraussetzungen mitausstellt.

Nach der oben thematisierten Tötung des Juden folgen zwei Tierwunderberichte, in denen Jesus ein Rudel bedrohlicher Löwen zähmt und aus Lehm gefertigte Vögel lebendig macht. Zu den Löwen gelangt er, indem er sich von den anderen Kindern zurückzieht und auf einen Berg emporsteigt,¹⁷⁵ wo die Tiere ihre Höhle haben. Während die Leute sich um das Kind sorgen, nähern sich ihm die Löwen

171 P I, S. 132 f., V. 4615–4642.

172 Zur literarischen Negativbewertung dieser Dynamik – des menschlichen Bestrebens, über göttliches Heil verfügen zu können – vgl. etwa Hartmanns von Aue *Der arme Heinrich*. Sowohl der Ritter Heinrich wie auch die Meierstochter versuchen auf je unterschiedliche Weise, sich Gottes Gnade zu erarbeiten, was in beiden Fällen ostentativ scheitert. Vgl. dazu auch Lieb 2020, S. 205–207; Schiewer 2002, S. 649–667; Cormeau 1966.

173 Dies entspricht soweit auch der paulinischen Gnadentheologie. Vgl. dazu etwa 1 Kor 15,10: »gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit sed abundantius illis omnibus laboravi non ego autem sed gratia Dei mecum« (»Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben; nein, mehr als sie alle habe ich gearbeitet, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist.«); Röm 3,24: »iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem quae est in Christo Iesu« (»Gerecht gemacht werden sie ohne Verdienst aus seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist«); Röm 3,28: »arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis« (»Denn wir halten fest: Gerecht wird ein Mensch durch den Glauben, unabhängig von den Taten, die das Gesetz fordert.«) In der Patristik ist es dann v. a. Augustinus, der »Gnade« allein als souveränes Handeln Gottes erachtet. Vgl. dazu Angenendt 2009a, S. 528 f., der auch darauf hinweist, dass 121 von 156 neutestamentlichen Belegen des Begriffs *charis* auf Paulus entfallen und als theologische Neuschöpfung (*charisma* – »heilwirkende Gottesgabe«) die *gratia* der Vulgata vorwegnehmen.

174 Vgl. Kiening 2005, S. 32. Das mediologische Modell der »Kippfigur« rückt das Changieren zwischen zwei differentiellen Logiken in den Fokus, wobei interdependente Ambivalenzen produktiv nebeneinander bestehen.

175 Die Sequenz, als die Leute Jesus *sich von den kinden zihen / unde uf den berc flihen* sehen, ist hier stärker als topologischer Askeseraum denn als topografisches Gebirge ausgemalt. Hier findet die wundersame Begegnung mit den Löwen statt und von hier kommt Jesus dann wieder – gemeinsam mit den Löwen – unter die Leute. Zum Askeseraum (hier konkret zur Wüste, aber auch allgemeingültig) vgl. Traulsen 2017, S. 7–24.

durchwegs freundlich, da sie in Jesus ihren Herrn erkennen und sich ihm darum zu Füßen legen, während die Jungen sogar auf seinen Schoss steigen und um ihn heruntollen. Diese Interaktionsmomente verbleiben jedoch nicht in ihrer ausgelegten räumlichen Absonderung, sondern werden auch mit zu den Leuten gebracht, was Unruhe stiftet:

dar nach, do er kein huse trat / und von dem berge wolde gan, / die lewen mit im giengen dan / und wolden in geleiten / und uf den wec bereiten, / ob des not geschehe. / sus quam er in di nehe. / die lute sahen schiere / in und die wilden tiere / von dem berge strichen. / daz volc begonde wichen / vorvluchtig zu den vesten. / swa sie indert westen / ir lib vor der not bewarn, / do vluhen sie hin sunder sparn.¹⁷⁶

Der Anblick des Jesuskinds, wie es in Begleitung der Löwen vom Berg herunterzieht und in den Nahbereich der Menschen kommt, lässt diese in Furcht fliehen. Die Wahrnehmung der Leute ist mit dem Geschauten überfordert. Das Handeln Jesu stellt insofern einen Moment des Einbruchs dar,¹⁷⁷ der eine adäquate Vermittlung transzendenten Wirkens ausser Acht lässt. Jegliche Vermitteltheit scheint hier zu implodieren,¹⁷⁸ indem Jesu Absonderung aus der Gruppe und die so vollzogene topologische Trennung zwischen Spielbereich und Berg vollends aufgelöst wird. Auch im weiteren Verlauf wird die Ratlosigkeit und Bedrohung angesichts der gegebenen Situation betont, was sich nun in der Botschaft der Fliehenden versprachlicht findet:

der burgere vil quamen hin vor / geloufen an daz burgetor / vragen umb die mere. / do sprachen die vlihere: / >ey, lat uns hin in kumen! / wir han ein wunder hi vernumen, / dem wir kume sin entpflogen. / ein zouberere vil vertrogen / hat die lewen mit im bracht. / wir enwizzen wes im ist gedacht, / niwan daz er uns wil schaden / und mit leide uber laden.¹⁷⁹

Die Fliehenden fungieren als Vermittler eines Wissens, welches das zuvor als so bedrohlich Wahrgenommene nun als *mere* an die übrigen Stadtbewohner weiterträgt. Das Jesuskind gilt dabei als *zouberere*, von dem nicht klar ist, was seine Ziele sind und ob er den Leuten womöglich schaden will.¹⁸⁰ So verdichtet sich der zunächst unklare Eindruck allmählich zu einer festen Sinnstruktur; der eruptive Einbruch wird zum *mere*, das *mere* zum perpetuierten Text. Als Jesus vor das Burgtor kommt, fragen ihn die Leute sofort, warum er durch eine solche Torheit sein Leben gefährde.

176 P I, S. 139, V. 4870–4884.

177 Vgl. Strohschneider 2002, S. 109–147, hier v. a. S. 114; Strohschneider 2000, S. 105–133. Zur Kritik an Strohschneiders theoretischen Prämissen vgl. exemplarisch Traulsen 2017, S. 51–56.

178 Zur medien- und texttheoretischen Kategorie der ›Impllosion‹ vgl. Köbele 2014, S. 3–15, hier v. a. S. 11–14.

179 P I, S. 139 f., V. 4885–4896.

180 Vgl. allgemein Tuczay 2003, S. 43–47.

Seine Reaktion unterstreicht den eigenen Geltungsanspruch, zielt aber auch auf die mangelnde Einsicht derer, die den bisherigen Verlauf so scharf kritisierten:

›des wil ich min antwurte uch geben, / sprach er, ›die wilden tiere / bekanten mich vil schiere, / wa von ich kume und wer ich bin. / so ist uwer herter sin / noch torechter dan ein vie, / als er ouch ist gewesen ie, / wand ich bin vil lange hie / bi uch gezogen, daz ir nie / mich bekantet, wer ich si, / und bin uch idoch stete bi. / der rede ein teil sie verdroz.¹⁸¹

Die Leute versuchen das Jesuskind auf eine Abkunft von Joseph zu reduzieren,¹⁸² dessen Handwerk auch dem Sohn zu raten sei. Nach diesem letzten Einwand bricht die Episode ab; es folgt kein weiteres Einschreiten Jesu, so wie dies zuvor noch stattgefunden hat.

In der letzten Episode nach dieser Art ist die Kinderschar an einem Samstag wieder mit Spielen beschäftigt, wobei ihnen Jesus nun das Fertigen von Tauben aus Lehm beibringen möchte. Wiederum wird ein Jude auf die Tätigkeit aufmerksam und bezichtigt Jesus der Anstiftung zur Missachtung des jüdischen Gesetzes. Hier nun bleibt der Knabe aber zurückhaltend und konzentriert sich weiter auf seine Arbeit. Der Jude gerät in Zorn und will das Spielwerk erneut zertreten, was beim Jesuskind nun aber eine andere Reaktion auslöst als noch zuvor:

als des Jesus wart gewar, / daz jener bosen willen truc, / zu samne er mit den henden sluc. / ›schu hin, sprach er, ›ir vogelin, / vlieget, ir sult lebende sin / und also mit den andern / vliegen unde wandern / und junge voege brengen. / diz mere wart sich lengen / in der stat uber al. / der alde machete einen schal, / wand er die vogel vliegen sach. / der lute vil unde vil sprach / durch die selben mere / ez were ein zoubere.¹⁸³

Der anfängliche Verlauf ruft nochmal den prekären Moment auf, als der andere Jude die Fischgrube zertrat und daraufhin von Jesus getötet wurde. Dass das Jesuskind zunächst gar keine Antwort gibt, dann aber ein Wunder wirkt, indem es das leblose Spielwerk zu lebendigen Vögeln werden lässt, zieht hier nun aber eine andere Handlungslogik ein. Auch diese Form des Wunderwirkens gerät nach wie vor unter Magieverdacht, ist in ihrer Stossrichtung aber keineswegs mehr so prekär wie die frühere Tötung des Juden. Die mediale Dynamik von Spiel, Provokation, Wunderhandeln und Wunderbericht folgt hingegen einem analogen Verlaufsschema.

181 P I, S. 140, V. 4912–4923.

182 Vgl. dazu auch Koschorke 2000, S. 30–39.

183 P I, S. 142, V. 4982–4996.

Nivellierung im seriellen Raum: Der Schulmeister Zacharias

Bevor die Erzählung in eine Metareflexion zum Evangelienbericht und schliesslich mit dem Verrat des Judas in die Passionsgeschichte mündet, folgt eine letzte zentrale Episode im Rahmen der Kindheit Jesu.¹⁸⁴ Sie zeigt den Knaben im Konflikt mit dem Schulmeister Zacharias, der an ihm eine institutionelle Eingliederung und damit eine ›Normalisierung‹ zu erzwingen versucht. Der junge Jesus läuft dabei Gefahr, in seiner figurentypologischen und heilsgeschichtlichen ›Exorbitanz‹ nivelliert zu werden.¹⁸⁵ Indem er sich gegen den Eingliederungsversuch zur Wehr setzt, entzieht er sich nicht nur der bedrohlichen Dynamik, sondern vermag sich dadurch in seiner Sonderrolle sogar zusätzlich zu validieren.

Zacharias, ein alter Schulmeister aus Nazaret, tritt – wie beiläufig, *do er in uf dem wege sach* – mit einem Rat an Joseph heran. Die Beiläufigkeit des Zugriffs scheint zwar nebensächlich, fügt sich aber rückblickend durchwegs in die Programmatik der Episode.¹⁸⁶ Mit seinem Rat kommt der Schulmeister sogleich auf Jesus und dessen Erziehung zu sprechen:

›nu wundert mich‹, zu im er sprach, / ›sit du bist ein wiser man, / daz du wilt ver-
terben lan / Jesum daz torechte kint. / er ist rechter witze blint, / niwan daz er sich
halden wil / stete an sin goukel spil, / dar abe salt du in keren / und etelich werc in
lernen, / dar abe er muge wol sin brot / gewinnen sunder schemde rot, / her nach
als er din enpirt / und zu einem manne wirt. / dunket ez gut wesen dich, / ich wil
sin underwinden mich / und in di schule vuren / und bewilen ruren / mit scharfen
besem risen. / leren unde wisen / wil ich in der e buch, / ob *im* da lichte entget der
ruch, / den er nu von dir hat.‹^{–187}

Die erste Hälfte der Adressierung zielt auf die besonderen Eigenschaften des Jesuskinds und versucht diese in Misskredit zu bringen. Jesus wird als verkommen und unwissend bezeichnet, er sei wahrer Einsicht fern und agiere stattdessen in einem Bereich von Betrug und Zauberei – sein Handeln sei nichts anderes als *goukel spil*.¹⁸⁸ Im Hinblick auf sein Erwachsenwerden solle Joseph ihn von sol-

¹⁸⁴ Vgl. P I, S. 146–150, V. 5113–5264.

¹⁸⁵ Zur ›Exorbitanz des Heiligen‹ vgl. Hübner 2015, S. 11–54, hier v. a. S. 47–51; ebenso Hamm 2003, S. 627–643, hier v. a. S. 640 f. Für heroische und höfische Kontexte weist Schulz 2015, S. 154 darauf hin, dass Exorbitanz grundsätzlich als ›transpersonale Potenz‹ zu fassen sei, die erst in ›exorbitanten Situationen‹ zum Zuge komme, so etwa in einem ›Raum agonaler Gewalt‹. Exorbitanz wäre entsprechend auch im legendarischen Erzählen nicht als einfache *virtus* zu fassen, sondern als eine situativ erzeugte Potenz – so wie dies bereits in Mt 10,18–20 (vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.2) prominent ausformuliert ist.

¹⁸⁶ Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

¹⁸⁷ P I, S. 143, V. 5002–5023.

¹⁸⁸ Mit diesem Vorwurf wird auch der Verdacht unheiliger Einflüsse aufgerufen, insofern *goukel spil* sich in einem semantischen Feld bewegt, das im Kontext teuflischer Handlungen steht. So wird z. B. in der Theodoralegende des *Passionals* die entscheidende Fähigkeit des Teufels als

chen Dingen abbringen und stattdessen zu einer Betätigung anleiten, mit der er auf tadellose Weise sein tägliches Brot verdienen könne. Zacharias ruft hier Aspekte wie ›Ehrbarkeit‹ und ›Nützlichkeit‹ auf, die dem bisherigen Treiben vorzuziehen seien. Im Zuge davon bietet er sich dann auch gleich selbst als Lehrer des Knaben an, dessen Erziehung er mit schulischer Unterweisung und wenn nötig auch mit Mitteln physischer Gewalt durchsetzen wolle. In der *Kindheit Jesu* wird ›Schule‹ relativ direkt mit ›Schriftlehre‹ gleichgesetzt, wenn Zacharias dort zu Joseph sagt: »heiz in, daz er ze schuole gê, / lerne diu buoch nâch unser ê.«¹⁸⁹ Das *Passional* denkt schulische Prägung hingegen sehr viel umfassender, wenn hier Aspekte wie Wissen, Nützlichkeit, Erwachsenwerden oder körperliche Züchtigung mitaufgerufen werden.¹⁹⁰ Als Verursacher der kindlichen Neigung macht Zacharias allein Joseph verantwortlich, dessen elterliche Nachlässigkeit nun durch schulische Massnahmen wieder berichtigt werden solle. Joseph entspricht dem Vorschlag vollauf, erachtet seine eigene Weisungskraft als nicht mehr wirksam und übergibt damit das Jesuskind in die Obhut des Schulmeisters.

Bereits die Mahnung von Zacharias an Joseph und im weiteren Verlauf insbesondere die Interaktion zwischen dem Schulmeister und dem Jesuskind machen für diese letzte Episode von Jesu Kindheit eine Dynamik deutlich, die auf eine Disziplinierung des wundertätigen Gottessohnes und damit auf eine versuchte Nivellierung seiner göttlichen Wirkmacht zielt. Die Exorbitanz Jesu läuft hier Gefahr, der Verfügungsgewalt des Schulmeisters unterworfen und in eine weltliche Erwerbsmässigkeit umerzogen zu werden; *dar abe salt du in keren / und etelich werc in leren, / dar abe er muge wol sin brot / gewinnen*. Damit wird in der Rede des Zacharias das von ihm so benannte *goukel spil* direkt mit erwerbsmässiger Arbeitsbefähigung kontrastiert, für deren Herausbildung das Jesuskind gelehrig gemacht werden soll. Die Herstellung eines ›gelehrigen Körpers‹

kluterspil, einer dialektalen Sonderform von *goukel spil*, bezeichnet. Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.3.; ausführlicher meinen Aufsatz Müller 2021, S. 51–69, v. a. S. 58–65. Die *Kindheit Jesu* Konrads von Fussesbrunnen spricht in diesem Zusammenhang – wie das *Passional* an anderen Stellen auch – sogar explizit von *zouber* (KJ, S. 178, V. 2947).

189 KJ, S. 178, V. 2951 f.

190 Nicht zuletzt an dieser Stelle scheint mir denn auch das quellenkritische Urteil von Masser 1969, S. 99 f. zu rigoros, der für die Kindheitserzählungen des *Passionals* mit Blick auf Konrad bemerkt, »daß von einer inneren Selbständigkeit der Vorlage gegenüber [...] nicht mehr gesprochen werden kann«. Er fährt ebd., S. 100 fort: »Der Dichter des *Passionals* erzählt einfach nach, und zwar unter weitgehender Übernahme der Wendungen und Formulierungen des Vorgängers. Seine ›Eigenleistung‹ gegenüber Konrad besteht in der Fähigkeit zu farbenfroher und anschaulicher, zuweilen auch humorvoller Schilderung, in der behaglichen Ausschmückung einzelner Episoden.« Damit – und einigen weiteren Kommentaren nach ähnlichem Muster – verkennt Masser die textuellen und medialen Nuancen, die in der Bearbeitung des *Passionals* zum Tragen kommen, wie allein schon das oben besprochene Beispiel zu zeigen vermag. Vgl. dazu im Urteil ausgewogener Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXIX; zum Verhältnis von *Kindheit Jesu* und *Vita rhythmica* in der Rezeption des *Passionals* ebd., S. CCXXXIX–CCXLI.

beschreibt Foucault in *Überwachen und Strafen* als eine – was im Hinblick auf den oben beschriebenen Vorgang zwischen Zacharias und Jesus bemerkenswert ist – ›Spaltung von Macht‹ (*elle dissocie le pouvoir du corps*), die einem Körper vorgängig innewohnt:

Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper. Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen). Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine ›Fähigkeit‹, eine ›Tauglichkeit‹, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie, die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um.¹⁹¹

Mit Foucaults Beschreibung dieser ›Mechanik der Macht‹ (*mécanique du pouvoir*) und deren Zugriff auf menschliche Körper im 17. und 18. Jahrhundert erscheint auch die mit Zacharias eröffnete Dynamik in neuem Licht. Denn auch die ›Macht‹ (*le pouvoir*) des noch jungen Jesuskindes soll hier gespalten und zu einem fügsamen und gelehrigen Körper umgepolt werden. Die schulmeisterliche Disziplin zielt auf eine ökonomische und instrumentelle Form von Nützlichkeit – *dar aber er muge wol sin brot / gewinnen*. ›Fähigkeit‹ (*aptitude*) und ›Tauglichkeit‹ (*capacité*) münden nach dieser Lesart in ›strikte Unterwerfung‹ (*sujétion stricte*), da Jesus hiermit jegliche Macht genommen wäre, die ihm christologisch zukommt. Er würde stattdessen in die Reihe der anderen Kinder eingeordnet und dadurch normalisiert werden. Die Erziehungsmassnahme des Schulmeisters erweist sich dabei als durchaus hinterhältige Form von Disziplinierung, die nicht in erster Linie manifeste Gewalt anwendet, dafür aber umso manipulativer wirkt. Schulische Ausprägungen von Klausur beschreibt Foucault als »vollkommenste Erziehungsform« und als mögliche Varianten von effektiver Einschliessung, »die diskreter waren, aber vielleicht hinterhältiger und wirksamer«. ¹⁹² In *Der Wille zum Wissen* prägt Foucault den zentralen Begriff der ›Bio-Macht‹ (*le bio-pouvoir*), mit dem auch die drohende Dynamik der Normalisierung zu fassen ist, die mit der Einordnung Jesu unter die anderen Schüler vollzogen wäre, obwohl sie eben nicht auf eine juristisch eingebundene Form von Bestrafung zielt:

Eine andere Folge dieser Entwicklung der Bio-Macht ist die wachsende Bedeutung, die das Funktionieren der Norm auf Kosten des juristischen Systems des Gesetzes gewinnt. [...] Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren. Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen als sich in einem Ausbruch manifestieren. Statt die Grenzlinie zu ziehen,

191 Foucault 2013, S. 177.

192 Zitate nach ebd., S. 181.

die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns scheidet, richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet.¹⁹³

Durch die Ausrichtung an der Norm würde Jesus eben nicht – wie dies in der Räuberepisode drohte – in Knechtschaft geworfen oder gar getötet, sondern vielmehr in einem *Bereich von Wert und Nutzen* reguliert und korrigiert werden. Was der Heiligen Familie zu Beginn der Räuberepisode noch als manifeste, raptive und autotelische Form von Gewalt drohte,¹⁹⁴ würde in der hier vorliegenden Logik zu einem ähnlichen Effekt führen, wenn auch mit anderen Mitteln, die eine hinterhältigere Form der Profanierung bildeten. Genau diese Logik wird vom Schulmeister Zacharias ins Werk gesetzt, wenn er Jesus nach der Zustimmung Josephs mit sich führt: »der schulmeister nam den sun / und vurte in hin uf kumftic heil. / da was schulere ein michel teil / von dem lande gesamt, / die da pfefflichez amt / lernten in der schule. / nu gesaz uf sime stule / der meister, als im wol gezam.«¹⁹⁵ Mit der Eingliederung Jesu in die Schülerschaft und unter die Aufsicht des Schulmeisters wird ihm einerseits »eine allgemeine und zugleich individuelle Überwachung«¹⁹⁶ vorgesetzt, viel mehr aber noch seine wirkmächtige Herausgehobenheit wie auch seine heilsgeschichtliche Funktion in der »Organisation eines seriellen Raumes«¹⁹⁷ nivelliert, in dem die Schüler alle Tätigkeiten gleichzeitig ausüben und dadurch einem einheitlichen Wissensgefüge unterliegen. Bereits gegenüber Joseph bekundet Zacharias seine Absicht, dass er sich Jesus *underwinden* möchte, was neben dem Aspekt der Fürsorge schon allein semantisch eine Verfügungsgewalt mitdenkt.¹⁹⁸ Indem Jesus dann in die Reihe der Schüler versetzt wird, *die da pfefflichez amt / lernten in der schule*, wird der Gottessohn gleichsam in einen Disziplinarraum eingegliedert, der ihm seine Sonderstellung zu entziehen droht: »In der Disziplin sind die Elemente austauschbar, da sie sich durch ihren Platz in der Reihe und durch ihren Abstand voneinander bestimmen.«¹⁹⁹

Im direkten schulischen Umgang fordert Zacharias Jesus auf, sich den ersten Buchstaben Aleph zu merken. Die Weisung des Lehrers zieht der Knabe sogleich in Zweifel, indem er die aufgetragene Übung mit einer Rückfrage hintertreibt: »wiltu daz ich lerne, / des volge ich dir gerne. / sage ot mir daz eine, / waz dirre

193 Foucault 1983, S. 139.

194 Vgl. dazu weiter oben, Kap. 2.1; zur Terminologie allgemein Reemtsma 2013, S. 113–124.

195 P I, S. 143 f., V. 5032–5039.

196 Foucault 2013, S. 186. Die Überwachung von Jesus ist einerseits individuell, weil er als Einzelperson beobachtbar gemacht wird; sie ist aber auch allgemein, weil im Kollektiv der Schülerschaft ebenso Aspekte wie Vergleichbarkeit und Klassifizierung von Leistung möglich werden.

197 Ebd., S. 188 (»[l]’organisation d’un espace sériel«).

198 Zu übersetzen wäre einerseits mit »sich annehmen« bzw. »sich kümmern um«, andererseits aber eben auch mit »in Besitz nehmen« bzw. »verfügen über«. Das mhd. Verb *underwinden* vermag die Ambiguität in dieser Machtdynamik sehr treffend mit nur einem Wort aufzurufen.

199 Foucault 2013, S. 187.

buchstab meine, / ob du sin ein meister bis.«²⁰⁰ Den fehlenden Gehorsam des Schülers versucht der Lehrer wiederum zu vereiteln: »der meister sprach: ›swic und lis / und la noch din vragen wesen.«²⁰¹ So entsteht aus der ersten möglichen Lektion ein Streitgespräch und ein Konkurrieren um diskursive Geltung, indem Jesus eine einfache Gelehrsamkeit und damit die Manipulation seiner Verhaltensweise verweigert. Die Mechanik der Macht, die hier am Werk ist, wird durch die Rückfragen des Knaben zunehmend sichtbar:

›waz sal ich«, sprach er, ›daran lesen, / des dich zu wizzen bevilt / oder mir nicht sagen wilt?« / der meister sprach: ›la dinen cric, / tu den munt zu unde swic. / wis gehorsam als die kint, / die mir als du bevolen sint. / lis unde drucke dinen sin.«²⁰²

Dass Jesus etwas lernen solle, was der Lehrer selber nicht wisse oder – im Hinblick auf die Mechanik der Macht noch sinnfälliger – ihm nicht sagen wolle, wird hier mit einem Widerspruch beantwortet, der die ursprüngliche Kraft wieder zum Zuge kommen lässt und die Erziehung zum Gehorsam zerschlägt. Zacharias fordert in Reaktion dazu auf, das Widerstreben zu unterlassen, den Mund zu schliessen und zu schweigen. Mit diesem so explizit geäußerten Schweigegebot und dem folgenden zentralen Doppelpers – *wis gehorsam als die kint, / die mir als du bevolen sint* – wird der serielle Raum offengelegt. Der Gottessohn würde darin gleichsam zu einem Kind unter vielen. Kondensiert findet sich diese Logik auch in der Formel *lis unde drucke dinen sin*, wonach Gehorsam und Übung über jegliche innere Kraft gestellt würde.²⁰³ Jesus wendet den ursprünglichen Vorwurf des Zacharias dann gegen ihn, wenn er ihm vorwirft, dass seine Lehre nur Blendwerk sei. Der Lehrmeister greift seinerseits zur Rute und schlägt damit auf den Knaben ein.²⁰⁴ Doch auch dieser direkten Form der Disziplinierung entzieht sich Jesus, der noch immer darauf insistiert, dass Zacharias ihm den Sinn des ersten Buchstabens nicht zu nennen vermöge.²⁰⁵ Dessen Reaktion auf die hier wiederholte Verweigerung ist insofern bemerkenswert, als sie Jesus von der Mechanik

200 P I, S. 144, V. 5047–5051.

201 P I, S. 144, V. 5052 f.

202 P I, S. 144, V. 5054–5061.

203 Die Funktion des Streitgesprächs zeigt sich insofern auch nicht allein als Überbietung des Lehrers durch den Schüler, wie Hammer 2015, S. 80 hier schlussfolgert. Die Argumente von Zacharias wie auch der Verlauf von (1) Ratgeben gegenüber Joseph, über das (2) Streitgespräch mit Jesus hin zum (3) Anerkennen der Herausgehobenheit Christi machen – gerade in der Bearbeitung des *Passionals* – eine dichtere Sinnstruktur deutlich.

204 Vgl. P I, S. 144 f., V. 5062–5075.

205 Insofern wären solche Erzählmomente zur Kindheit auch grundsätzlich stärker in ihrer narrativen wie medialen Eigenlogik zu lesen und nicht etwa nur als Vorausdeutung auf die (heilsgeschichtlich) ›bedeutsameren‹ Momente des Marien- und Jesuslebens zu beziehen, wie Hammer 2015, S. 80 dies vorschlägt.

der Macht, die ihn zuvor noch ins Kollektiv integrieren und dadurch christologisch nivellieren sollte, nun eigens wieder ausnimmt:

der meister sprach: ›nu wis des vri, / daz ich mich nicht bekummere me / durch
dinen willen als e, / wand ich mir wol gesture. / du bist ein ungehure, / nicht ein
mensch, swaz du joch sist, / wand du so vremde antwurte gist. / dine kunst ist
ie ummenschlich. / swi daz ouch geuget sich, / des saltu ane sumen / di schule
balde rumen. / dir ist min lere gar ein wicht, / so achte ich diner nichtesnicht.‹²⁰⁶

Zacharias spricht hier Jesus buchstäblich frei – und mit ihm auch sich selbst von ihm. Jesus soll die Schule verlassen und die Lehre des Zacharias von seiner Missachtung befreien. Auffällig ist dabei die dreifache Adressierung als ›nicht menschlich‹ (bzw. die Befragung seiner Wesenhaftigkeit) und die daran geknüpfte Titulierung von Jesus als *ein ungehure*.²⁰⁷ Auch wenn damit lexikalisch durchaus Anderweltliches ausserhalb christlicher Sphären mitaufgerufen wird,²⁰⁸ in diesem Zusammenhang auch ›das Schauervolle‹ des Heiligen kenntlich werden mag,²⁰⁹ so ist damit doch auch eine Rückführung des Gottessohnes in seine ursprüngliche Handlungsmacht vollzogen. Gerade indem Zacharias nämlich das Jesuskind mit solchen Semantiken behaftet, spricht er ihm wieder eine Exorbitanz zu, die er ihm zuvor noch abzusprechen versucht hatte.²¹⁰

Der Text stellt diese Konsequenz im Abschluss der Episode nochmal gesondert aus, wenn Jesus sich in seiner nun reinstallierten Redemacht von Zacharias verabschiedet:

do sprach Jesus: ›du hast alwar. / wand du verendes dine jar, / daz du nicht weist,
wer ich bin. / dir ist ouch din selbes sin / und din leben unbekant / und wi die jar
werden gewant, / die her nach dir strichen, / daz weste ich gentzlichen, / e dich
din muter ie getruc.‹²¹¹

206 P I, S. 145, V. 5086–5098.

207 Der Begriff *ungeb(i)ure* ist eine Setzung des *Passionals*; in der *Kindheit Jesu* tituliert Zacharias das Jesuskind hingegen als *warc*. Die Begrifflichkeit des *Passionals* fällt drastischer aus, da mit *warc* zwar ein ›Untier‹ benannt sein kann, die übertragene Verwendung für ›Bösewicht‹ oder ›Unhold‹ aber ebenso üblich ist. Das *ungeb(i)ure* blendet dagegen neben dem buchstäblichen ›Ungeheuer‹ auch diverse unheimliche Eigenschaften mit ein. Dies wird durch den semantischen Kontrast zum mhd. Verb *gest(i)uren* ebenso verstärkt wie durch die hier gehäuften Zweifel am menschlichen Wesen Jesu, was die *Kindheit Jesu* (vgl. KJ, S. 179, V. 2986) nur einmalig aufruft.

208 Eine entsprechende Verwendung bietet etwa die berühmte Drachenkampfszene in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* (hier S. 538, V. 8980–8987), in der *ungehiure* etwa synonym mit *serpant* und *trache* verwendet wird: »und er selbe ûf den serpant / sô sêre mit dem orse stiez, / daz er daz ors dâ tôtez liez / und er dâ von vil kûme entran. / der trache gieng ez aber an / mit vrâze und mit viure, / unz ez der ungehiure / vor dem satele gâr verswande.«

209 Vgl. Otto 2014, S. 14–22. Zur Kritik an den Prämissen Rudolf Ottos vgl. Agamben 2002, S. 85–90.

210 Vgl. die Darstellung in der *Kindheits Erzählung des Thomas* (Neutestamentliche Apokryphen I, S. 354–356).

211 P I, S. 145, V. 5099–5107.

Der Mechanismus von Gehorsam und Gelehrigkeit im Rahmen schulischer Übung wird hier in einem vernichtenden letzten Sprechakt – und dabei die punktuellen Gegenargumente im Gesprächsverlauf überbietend – vollends entkräftet. Das Wissen des Schulmeisters und damit seine Mechanik der Macht werden in ihrer Begrenztheit ausgestellt, wohingegen Jesus durch seine entzeitlichte Kenntnis über den noch ungeborenen Zacharias einen alternativen Wissensbegriff aufscheinen lässt. Indem Jesus zu Zacharias sagt, *daz weste ich gentzlichen, / e dich din muter ie getruc*, ist dessen beanspruchte Verfügungsgewalt und damit auch die versuchte Nivellierung ihrer Geltung letztgültig enthoben und in ihr Gegenteil verkehrt.

Die Kindheitserzählungen nach der Räubererzählung bieten drei Varianten des jungen Jesuskindes und wie dieses in der Welt tätig wird. Die Tötung des Juden und die Vermittlung durch Maria zeigen die prekäre Seite der göttlichen Wirkmacht in der Welt und wie diese für eine heilstiftende Prägung der diskursiven Verhandlung bedarf. Die kleineren Episoden aktiver und passiver Vermittlungsleistungen zeugen bereits von einem zunehmend gelassenen Jesuskind, das seine Wundertätigkeit zugunsten seiner Mitmenschen einsetzt, dies aber auch indirekt über andere zentrale Figuren ausführen lässt. Der Zugriff durch den Schulmeister Zacharias und die versuchte Einordnung Jesu in die Schülerschaft stellen zuletzt eine Tendenz aus, die den Heiland in seiner christologischen Sonderrolle zu normalisieren droht. Erst indem sich Jesus hier gegen Zacharias wiederholt zur Wehr setzt und sich seinem Sinnsystem aktiv entzieht, vermag er einer Form der Nivellierung zu entgehen, die ihn zwar keiner gewaltsamen Knechtschaft oder gar dem Tod ausgesetzt hätte, in ihrer regulierenden Wirkung jedoch eine ebenso forcierte Behauptung des eigenen Geltungsanspruchs notwendig machte. Indem Jesus sich den Fängen des Zacharias nicht nur aktiv entzieht, sondern zum Schluss von diesem auch in seiner Exorbitanz bestätigt wird, erweist sich die Dynamik der normalisierenden Bedrohung als zusätzliche Option zu einer inhärenten Auszeichnung christologischer Geltung.

2.3 Digression und Kontemplation: Die Passionserzählung

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.
[...] sich an den merterere;
sich und sich und aber sich!
sin jamer in din herze brich
durch in mit steter gehuge,
so vil an dir din selde muge.²¹²

si muste in lazen sinken
in ir sele und trinken
ir ungemach alleine.
di edele vrouwe reine
sweic mit irem munde.
in ir vernumfte kunde
mochte si durch smerzen
wol mit irme herzen
wesen an dem worte,
daz Cristus allez horte,
dem alle herzen offen sint²¹³

Die Passionserzählung im *Passional* setzt mit dem Verrat des Judas und Jesu Gefangennahme ein, wobei die Judasfigur in seiner heilsgeschichtlichen Funktion eingehend kommentiert wird.²¹⁴ Damit verwoben sind auch gemäss dem Evangelienbericht die Erzählmomente um die dreifache Verleugnung des Petrus,

212 P I, S. 173, V. 6062–6078 (Appell des Erzählers als Ausgestaltung des *Ecce homo*).

213 P I, S. 190, V. 6657–6667 (Maria trauert innerlich, bleibt aber im stillen Dialog mit Jesus).

214 Zunächst erläutert der Erzähler die Verwechselbarkeit von Christus mit Jakobus (dem Älteren), womit der Verrat handlungslogisch motiviert wird (vgl. P I, S. 151, V. 5292–5311). Im Zuge des Abendmahls heisst es dann explizit, dass der Teufel in Judas fährt und seinen Willen in Befang nimmt, was jedoch nur Christus und Johannes zu erkennen vermögen (vgl. P I, S. 154, V. 5388–5391; zur Vorlage Lk 22,3 und Joh 13,2/27). Auch im entscheidenden Moment des Kusses markiert der Text deutlich, dass hier der Teufel am Werk ist: »Jesus wart von im gekust, / als in sin valsch herze twanc. / do sus den vienden gelanc, / daz ir wille was ergan, / mit grimme griffen sie in an / vientlich als die viende tunt.« (P I, S. 155, V. 5432–5437) Das *valsch herze* und die dreifach wiederholten Formen von *vient* können Judas zwar nicht vollends exkulpieren, zeigen ihn allerdings auch nicht »im denkbar ungünstigsten Licht« (Hammer 2015, S. 101). Der Text reflektiert hier vielmehr die handlungslogische Schlüssigkeit und die medialen Voraussetzungen des Zugriffs, den der Teufel auf Judas ausführt, der seinerseits zur vermittelnden Figur von Christi *vienden* wird. Vgl. dazu auch allgemein Ohly 1976, S. 7–42; Kiening 2004a, S. 47–55; Lona 2007, S. 70–78.

was während des letzten Abendmahls parallel zur Bezeichnung des Verräters zur Sprache kommt. Über die beiden Figuren lässt sich eine mediale Dynamik beobachten, die für die gesamte Passionserzählung prägend ist. Bei der Gefangennahme nimmt das *Passional* den Schwerthieb nach Joh 18,10–11 auf, als Petrus Malchus das Ohr abschlägt, worauf Jesus ihm Einhalt gebietet.²¹⁵ Mit dem Verhör vor Annas und der Überführung zu Cayphas rückt der Fokus dann auf die einzelnen Verleugnungsmomente durch Petrus, in denen er sich zunächst zweimal gegenüber einer Magd, die ihn zu erkennen glaubt, von Jesus lossagt. Die dritte Verleugnung vor dem Hahnenschrei findet eine besondere Ausgestaltung, als Petrus wiederum von jemandem als Anhänger Jesu identifiziert wird und er sich zum dritten Mal dagegen zur Wehr setzt: »werlich, du tust mir unrecht! / du salt des sehen uf minen eit / bi alle miner warheit, / daz er mir ie was unkunt.«²¹⁶ Im unmittelbaren Anschluss an diesen Sprechakt folgt der Hahnenschrei, wobei das *Passional* auf ein Handlungsmotiv zurückgreift, das diesen Erzählmoment in seiner medialen Durchdringung wesentlich prägt:

do horte man ouch in der stunt / den hanen cren. diz geschach: / Jesus Petrum an sach, / rechte als er in solde manen, / daz er gedechte an den hanen, / waz sin cren meinte. / Petrus von herzen weinte / in grozer ruwe genuc, / di in ouch uz dem huse truc. / er stunt uf und gienc hin dan, / wand er nicht mochte sehen an / daz groze jamer und daz leit, / als an Jesum wart geleit.²¹⁷

Während alle drei Synoptiker erwähnen, dass Petrus sich nach dem Hahnenschrei an die Voraussage der Verleugnungen erinnert,²¹⁸ führt nur Lk 22,61 zusätzlich an, dass die Erinnerung durch einen direkten Blick von Jesus auf Petrus ausgelöst wird.²¹⁹ Das *Passional* erweitert den Blick zu einer Mahnung, die bei Petrus zur Selbsterkenntnis führt. Sein *weinen* und seine *ruwe* treiben ihn von dem Geschehen fort. Die Konstellation ist hier signifikant: Während Jesus Petrus ansieht, wendet dieser den Blick von ihm ab. Den *jamer* und das *leit* seines Herrn vermag der spätere Apostelfürst nicht anzusehen. Das Unvermögen zur Blickerwiderung unterbindet hier eine Reziprozität des Sehens, womit die Passion in ihrer gestörten Wahrnehmbarkeit ausgestellt ist. Die Flucht von Petrus zeigt die schiere Unmöglichkeit, das Leid Christi zu beschauen: *er stunt uf und gienc hin dan, / wand er nicht mochte sehen an / daz groze jamer und daz leit, / als an Jesum wart geleit*. Am Anfang der Passionserzählung wird damit eine mediale Dynamik kenntlich, die im weiteren Verlauf

215 Vgl. P I, S. 155 f., V. 5438–5454.

216 P I, S. 160, V. 5606–5609.

217 P I, S. 160, V. 5610–5622.

218 Vgl. Mt 26,74–75; Mk 14,71–72; Lk 22, 60–62. Nach Joh 18,25–27 erfolgt weder Blick noch Erinnerung.

219 Zum Blick und zum Sehen Christi in mediologischer Perspektive und dabei v. a. im Anschluss an Nicolaus Cusanus vgl. Kiening 2010a, S. 26–29.

noch vielfach variiert wird. Die Passion Christi als Moment absoluter Fülle²²⁰ ist schwierig wahrnehmbar und schwierig erzählbar, so wie Petrus das Leiden Christi nicht zu beschauen vermochte. Kontrastiert wird dieser Aspekt wiederum durch den Tod des Judas, der in seiner Darstellung zwar figurentypologisch problematisierend ausfällt,²²¹ kurz davor aber einen bemerkenswerten Akzent setzt. Als *di valsche rote nach ir hazzes gebote* Jesus vor Pilatus zu schlagen und zu bespucken beginnt, wird dies von Judas beobachtet: »do diz gesach Judas, / waz sie mit Jesu an triben, / sin herze wart im in vorchte bliben / in ungeorderter ruwe.«²²² Obwohl die *ruwe* des Judas bekanntlich unheilvoll endet,²²³ wendet er sich dem Leiden seines Herrn hier doch nochmal zu. Das unmittelbare Beschauen der Passion ist für Judas und Petrus gleichermaßen prekär, wenn auch mit einer je eigenen Konsequenz.

Innerlichkeit und Wahrnehmung

Der narrative Umgang mit den Peinigungen während Jesu Gefangennahme zeigt sich im Kontrast zu Petrus und Judas in einer dritten Perspektive, nämlich als *compassio Mariae*,²²⁴ die in Reaktion auf die Gewalt einer komplexeren medialen Logik folgt:

»so<, sprachen sie zu im, »nu rat, / Jesu, wer dich geslagen hat, / ob dir es sage din wiser mut!< / o di juncvrouwe gut, / di edele und di reine maget, / do ir diz mere wart gesaget, / wi ir kint gevangen lac / und wes man mit im alda pflac, / waz mochte si do spreken? / ir herze wolde ir brechen / von vil jamers uber last, / alle ir vreude entzwei brast / von dem jamer, daz ir bot / ires vil lieben kindes not. / ir slaf, ir ru, ir gemach / an sele, an libe sich verbrach, / wand ez was ir entgangen. / sus lagen sie gevangen / beide muter und ir kint, / alle ir gemach was da blind. / der sun dort gevangen lac / da man sin mit hute pflac, / daz er in icht entqueme. / Maria di geneme / was ouch in den stunden / von ir not gebunden / und von ungemache, / daz si durch di sache / des nachtes harte wenic slief. / mit gedanken si belief, / wa daz ende wolde hin, / do so hart was der begin.«²²⁵

220 Vgl. dazu grundlegend Kiening 2007a, S. 9–15; Kiening 2009c, S. 9–11; Kiening 2016, S. 21–34, 364–370; ausserdem Kleihues 2007, S. 313; Prica 2008, S. 91; Wetzel 2009, S. 283.

221 Vgl. P I, S. 164, V. 5752–5757: »sin herzeleide was zu scharf, / wand si in torlich nider sluc. / ein torecht sin in vertruc / in eines zwivels nebel dic, / des gienc er und suchte einen stric, / dar an er selbe sich erhienc.«

222 P I, S. 163 f., V. 5732–5735. Vgl. entsprechend Mt 26,3–10; dazu auch Most 2008, S. 69–80.

223 Das *Passional* übt in der Darstellung hier wenig Zurückhaltung. Sein *herzeleide* wird als übermässig gekennzeichnet, sein *zwivel* als Vernebelung der Sinne. Er erhängt sich am Strick, was vom Teufel gerne gesehen werde und sich so auch körperlich manifestiere: »sin unrein lib entzwei brach / und viel druz swaz drinne was.« (P I, S. 164, V. 5760 f.) Vgl. dazu auch DeConick 2008, S. 239–266.

224 Zur *compassio* in hoch- und spätmittelalterlicher Passionsmystik vgl. Schreiner 1996, 103–109; Mertens-Fleury 2006, S. 6–47; Kiening 2010a, S. 26 f.; zum *Passional* Hammer 2015, S. 107–115.

225 P I, S. 162 f., V. 5675–5706.

Gefangennahme und Peinigung werden Maria nicht als Handlung vorgeführt, sondern als *mere* berichtet, worauf sie nichts zu *sprechen* vermag und explizit in die Gefangenschaft miteingeschlossen wird. Über die räumliche Distanz wird sie in die gleiche Not versetzt, deren Dimensionen sie in nächtlichem Wachen jedoch nicht nur erleidet, sondern auch reflektiert: *mit gedanken si belief, / wa das ende wolde hin, / do so hart was der begin*. Während der direkte Anblick bei Petrus noch zur Flucht und bei Judas zur Selbsttötung führte, bewirkt das *mere* bei Maria hingegen eine *compassio* und *contemplatio*.²²⁶ Die Verschränkung dieser Dynamiken ist auch textuell bezeichnend, da sie handlungslogisch an einer Stelle erfolgt, an der in den Evangelienberichten nach Matthäus und Markus jeweils die Verleugnung durch Petrus steht.²²⁷ Wo die neutestamentliche Tradition auf die Geißelung einen Moment der Verleugnung und Abwendung durch den mächtigsten Apostel folgen lässt, verfäht die legendarische Bearbeitung hier durchwegs anders. Der Text bricht mit der linearen Handlungslogik und wählt stattdessen ein digressives Erzählen, das nicht im Angesicht der Leiden Jesu versagt, sondern eine mediale Wahrnehmbarkeit schafft. Maria leidet in ihrem Herzen und reflektiert in Gedanken ein Geschehen, in welches sie durch diese spezifische Medialität involviert werden kann, wohingegen Petrus den direkten Blick nicht zu erwidern vermochte und die biblische Überlieferung seine Abwendung an ebendieser Stelle erfolgen liess.²²⁸ Im Zuge der Verhandlung vor Pilatus zeigt sich die Geißelung als ein Vorgang, der die Leiden Jesu über Distanz wahrnehmbar macht, ohne dass sie direkt gesehen werden müssen. Eine visuelle Drastik ist dabei zwar durchaus vorhanden, wenn z. B. die minutiöse Gewalt in der Zerstörung des Körpers beschrieben wird: »swa sie an dem licham / gewar wurden, daz ein teil / dannoch gesunt was unde heil, / daz slugen sie, untz ez zubrach. / manige blut vare bach / an sime heiligen libe ran / untz uf die vuze so hin dan / mit vil grozer swere.«²²⁹ Der ausgestellte Eifer der Peiniger hat neben dieser Visualität auch eine klangliche Dimension,²³⁰ die den Nahbereich des Sichtbaren in einen Fernbereich des Hörbaren erweitert:

sin arme und sin hende, / die mit grozen werden / den himel tragen und erden, / die wurden da gelenket / und umb di sul geschrenket; / alsus wart er gebunden. / hei, wi sie do begunden / iren zorn alda bewisen! / mit scharfen besem risen / unde

226 Die Einfügung dieses Abschnitts ist im *Passional* zwar nicht einmalig, in der Abfolge aber doch selten. Eine Entsprechung findet sich etwa in der *Vita rhytmica*, V. 4818–4909. Vgl. dazu Haase/Schubert/Wolf 2013, S. 162.

227 Vgl. Mt 26,68; Mk 14,65. Eine Ausnahme bildet Lk 22,64, wo sich das Verhör vor dem Hohen Rat anschliesst.

228 Zur Privilegierung von Frauenfiguren bei heilsgeschichtlichen Schlüsselmomenten wie Inkarnation, Passion und Resurrektion vgl. Boxler 1996, S. 33 f., 55–58; ebenso Opitz 1990, S. 30–53.

229 P I, S. 170 f., V. 5974–5981.

230 Vgl. zum »Klang« als religiösem Register auch Bürkle/Eder 2021, S. 256.

mit riemen herten / den lib sie im berten, / daz man ez horte uber lut. / sie durch
slugen im di hut / volleclich an aller stat, / wand man in um und umb trat / als irre
vientschaft gezam.²³¹

Der *zorn* als Affekt und die *vientschaft* als Haltung ist in den *scharfen besem risen* und *riemen herten* konkretisiert, die als Instrumente der Marter zur Anwendung kommen. Damit lässt der Text aber nicht nur sichtbar das Fleisch aufreißen und das Blut hervorquellen, sondern der Körper Christi wird im Zornhandeln der Peiniger mit einer solchen Intensität gemartert, *daz man ez horte uber lut*. Der ›überlaute‹ Klang schafft zusammen mit der gegebenen Visualität der Marter eine synästhetische Dimension, die das erzählte Ereignis zu einem Textereignis werden lässt – wie dies Niklaus Largier etwa als Relation zwischen ›erzähltem‹ und ›evoziertem‹ Ereignis beschreibt:

Darin zeigt sich, daß die Geißelung nicht wirklich erzählt zu werden vermag und auch nicht erzählt werden soll, sondern daß das Ereignis selbst und seine Erregungskraft durch die Erzählung evoziert werden will. So ist der Sinn der Erzählung die Imitation, wenn auch zunächst bloß die Imitation in der Phantasie und die Erregung der Phantasie, als ob sie dabei wäre. Allein in dieser Erregung der Phantasie gewinnt die Erzählung den singulären Charakter des Ereignisses zurück und verwirklicht ihren Sinn. Sie wird damit zum Ort einer Erfahrung, die sich durchaus mit der ›realen‹ Erfahrung messen kann. Oder auch: Sie wird zur Möglichkeit von Erfahrung, die sonst, im Bereich des ›Realen‹, nicht da sein kann. Sie schreibt in die Imagination und in die Affekte eine Intensität ein, die sich nicht um das ›Reale‹ zu kümmern braucht und die ihm immer schon voraus ist.²³²

Die Ereignishaftigkeit der Geißelung ist insofern als eine textuelle zu fassen, die dem erzählten Ereignis nicht nachgeordnet ist, sondern vielmehr als Bedingung der Möglichkeit für dessen mediale Gegenwärtigkeit gelten kann. Indem das *Passional* den unmittelbaren Blick durch eine distanzierte Wahrnehmung ersetzt und die lineare Handlung durch eine *compassio* und *contemplatio Mariae* unterbricht, ist dem Text diese Erfahrbarkeit bereits eingeschrieben. Die Geißelung wird nicht schlicht gesehen oder erzählt, sondern sie wird gehört und aus der Ferne mitvollzogen. Und erst in dieser medialen Konstellation vermag der Text das Ereignis herzustellen, das heilsgeschichtlich so zentral ist, narrativ aber so wenig darstellbar scheint.²³³ Dass die Schläge der Riemen auf dem Leib Christi *uber lut* erklingen, bildet somit nicht nur eine Urszene der körperlichen Marter, wie sie dann in den nachapostolischen Heiligenlegenden vielfach variiert vorliegt. Hier wird darüber hinaus eine klangliche Medialität evoziert, wie sie gerade in den Erzählungen des

231 P I, S. 170, V. 5958–5973.

232 Largier 2001, S. 23.

233 Zur ›differenzlogische[n] Variante des historischen ›Ausdrucksdilemmas‹ im legendarischen Erzählen vgl. allgemein Bleumer 2020, S. 149–169, hier S. 151; zur Mystik grundlegend Köbele 1993.

zweiten und dritten Buches als ›überlautes‹ Sprechen wiederkehrt. Dort wird in diesem Modus jedoch nicht in erster Linie körperlicher Schmerz artikuliert, sondern heilsbezogene Geltung diskursiv behauptet.²³⁴

Die Erzählung der Geißelung im Rahmen der Verhandlungen mit Pilatus zielt in einem zweiten Schritt dann nicht nur auf eine Wahrnehmung durch äussere Sinne, sondern auch auf die Öffnung der inneren Sinne und so auf eine Transformation von sinnlicher Erfahrung überhaupt.²³⁵ Dies zeigt sich prägnant in der Ausgestaltung des *Ecce homo*,²³⁶ das im *Passional* nicht als schlichter Ausspruch von Pilatus ans Volk, sondern als Appell des Erzählers an den gläubigen Christen erfolgt:

O mense, der ein mense bist / und geloubec an Crist, / tu uf din ougen unde sich, / wi din scephfer minnet dich! / sich, wi gar unwerde / alhi uf der erde / umb dich worden ist din got, / wi er gedigen ist ein spot / nach siner viende willekur. / eya, mense, kum her vur, / ich meine uz sunden valden, / ob du da sist behalden; / sich, la dich erbarmen / den durftigen, den armen, / der dich suchet. suche ouch in! / 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. / bistu ein tochter von Syon / durch des spigels clarheit, / so sich diz jamerliche cleit, / daz din herre an im hat. / sich, wi er gecronet gat / mit leides uber swere. / sich an den merterere; / sich und sich und aber sich! / sin jamer in din herze brich / durch in mit steter gehuge, / so vil an dir din selde muge.²³⁷

Der wiederholte Imperativ *sich* zielt zunächst auf das Öffnen der Augen. Mit dem zweifach gedoppelten *tu uf, tu uf dinen sin!* und *tu uf, tu uf din herze* ist dann bereits die Rezeptivität einer inneren Sinnlichkeit benannt, durch die der Mensch *dirre grobe smerze* wahrnehmen soll. Die Erzählerrede appelliert variierend an *dinen sin*, *din herze*, *din innekeit* und an *dines herzen blicke*. Die inneren Sinne und der innere Blick des Herzens sollen auf das Leid Christi gerichtet werden – das seine Jünger nicht anzusehen vermochten. In der medialen Verschiebung auf ein innerliches Sehen eröffnet der Text eine Erfahrung, die im ›realen Ereignis‹ nicht möglich schien. Mit der Referenz auf König Salomo und die Töchter Zions ist diese spezifische Medialität auch offenkundig von Hoheliedallusionen durchdrungen.²³⁸

234 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.

235 Vgl. dazu Largier 2018, S. 13–15, 47–56.

236 Vgl. Joh 19,4–5: »exiit iterum Pilatus foras et dicit eis ecce adduco vobis eum foras ut cognoscatis quia in eo nullam causam inuenio exiit ergo Iesus portans spineam coronam et purpureum vestimentum et dicit eis ecce homo« (»Und Pilatus ging wieder hinaus, und er sagte zu ihnen: Seht, ich führe ihn zu euch hinaus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld an ihm finde. Da kam Jesus heraus; er trug die Dornenkrone und den Purpurmantel. Und Pilatus sagt zu ihnen: Da ist der Mensch!«).

237 P I, S. 172 f., V. 6047–6078.

238 Vgl. Hld 3,11: »egredimini et videte filiae Sion regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater sua in die disponsionis illius et in die laetitiae cordis eius« (»Kommt heraus und seht ihn an, ihr Töchter Zions, König Salomo mit dem Kranz, den seine Mutter ihm flocht am Tag seiner Hochzeit, am Tag, da sein Herz sich freute.«).

Die Verschiebung des äusseren Schauzwangs zu einer inneren Sinnlichkeit wird so mit einer affektiven Intensität versehen, wie sie in diesem biblischen Urtext der Minne bereits angelegt ist.²³⁹ Der Bräutigam ist im vorliegenden Kontext nun aber Leidender, der Hochzeitskranz eine Dornenkrone und die reiche Ausstattung ein beklagenswertes Gewand.²⁴⁰ Das Leid des gezeigten Christus soll dem Menschen als Minne des Schöpfers mitten ins Herz dringen, womit der Moment der Passion und die Intensität des Hohelieds als »sinnlich besetzte Skripts der kontemplativen Übung«²⁴¹ verschränkt werden. Der dreifache Imperativ *sich und sich und aber sich!* erweitert das *Ecce-homo*-Motiv zum perpetuierten Imperativ und damit zum textuellen Ereignis.²⁴² Der ursprüngliche Ausspruch des Pilatus wird getilgt und durch einen forcierten Appell überschrieben, der ein Öffnen der Sinne im Modus einer »spiegelnden Wahrnehmung« einfordert.²⁴³ Das wiederholte und in V. 6075 zur dreifachen Steigerungsformel verdichtete *sich* macht den Schauenden *durch des spigels clarheit* gleichsam zu einem »transformierten Subjekt«,²⁴⁴ das hier *mit steter gehuge* das Leid Christi als kontemplative Praxis in sein Herz brechen lassen soll. »Schauen« und »Wahrnehmen« erweisen sich damit als »Praxis kontemplativer Spiegelung«²⁴⁵, die das legendarische Erzählen der Passion mit mystischen Denkmustern in Verbindung bringt.²⁴⁶

Die Verschiebung von einer erzählten Passion zu einem kontemplativen und synästhetischen Wahrnehmen der Leiden Christi zeigt sich auch während der Kreuzigung als *compassio Mariae* – und hier zudem als innerer Dialog zwischen Christus und der Gottesmutter. Das Passionsgeschehen ist für die Anwesenden²⁴⁷ wiederum nicht anzusehen: »di ougenweide was do hart, / so hart, daz nie stunde wart, / di sich bi keiner maze / gelichte dem gelaze, / in dem man Jesum an liez.«²⁴⁸ Medial greifbar wird das Geschehen durch Maria, deren Wahrnehmung nicht visuell, sondern auditiv funktioniert: »sin jamer, sin gebraste, / sin weinen und sin schrien /

239 Vgl. dazu auch Köpf 1987, S. 50–72; Leclercq 1975, S. 161–179; Ohly 1958; Ohly 1993, S. 9–31.

240 Vgl. hier v. a. Hld 3,6–11.

241 Largier 2018, S. 13.

242 Der Appell wird im Kontext der Kreuztragung wiederholt, bei der Christi Leid wiederum ins Innerste dringen soll. Vgl. ausführlicher dazu weiter unten in diesem Kapitel.

243 Vgl. Largier 2018, S. 17; zur Verbindung von »Spiegelung« und dem Bild der »Tochter Zion« vgl. ebd., S. 20–25, hier v. a. S. 23; vgl. ebenso Aris 1996, S. 11–27.

244 Vgl. Largier 2018, S. 16–18; Aris 1996, S. 101.

245 Largier 2018, S. 24.

246 Vgl. etwa Meister Eckhart, Werke I, S. 214–221 (Predigt 19: *Sta in porta domus domini et loquere verbum*); dazu auch allgemein unsere Aufsätze Fuhrmann/Müller 2023b, S. 9–24; Fuhrmann/Müller 2021, S. 3–10.

247 Vgl. Joh 19,25; hier P I, S. 185 f., V. 6494–6507. Genannt werden die Gottesmutter, ihre zwei Schwestern und Maria Magdalena; für die vorliegende Textstelle wird dann unspezifisch von *szwaz da was siner vrunde, / ez werden wib oder man* gesprochen.

248 P I, S. 186, V. 6513–6517.

wart erhort von Marien, / der herzelieben muter sin.«²⁴⁹ Marias Schmerz ist dann wiederum als ein stummes Leiden ausgestellt, welches nicht nach aussen, sondern weiter nach innen dringt. Das für literarische Texte und bildende Künste des Mittelalters gleichermassen wirkungsreiche Motiv der Gottesmutter, deren Herz mit dem von Simeon prophezeiten Schwert durchbohrt wird,²⁵⁰ findet hier nicht nur eine explizite Erwähnung (»in ir sele wart gestochen / ein swert [...]«²⁵¹), sondern auch eine Ausgestaltung als kontemplative Praxis, als stilles Verinnerlichen der Pein:

in daz groze ungemach / ir herze mit gewalt sich truc, / ir craft so gar sich nider sluc, / daz si nicht durch ir we / mochte schrien noch enschre, / als ander lute in noten pflegen. / an ir bleib gantzlich underwegen / unzuchtlich geberde. / hi von so leit di werde / an ir ungemache / tusent valde swache, / an der si gewachtet wart / in unsprechlicher leides art. / si muste in lazen sinken / in ir sele und trinken / ir ungemach alleine. / di edele vrouwe reine / sweic mit irem munde. / in ir vernumfte kunde / mochte si durch smerzen / wol mit irme herzen / wesen an dem worte, / daz Cristus allez horte, / dem alle herzen offen sint²⁵²

Der in die Seele dringende Schmerz, die momenthafte Einsamkeit und das Verstummen jeglicher Klage findet eine breite Ausgestaltung an derjenigen Stelle, wo der epische Erzählbericht und der so überfordernde Anblick für die Umgebenden zum Abbruch kommt. In dieser innerlichen Wahrnehmung der Passion wird die Gottesmutter in tiefster Verlassenheit gezeigt, am signifikantesten in den zentralen Versen: *si muste in lazen sinken / in ir sele und trinken / ir ungemach alleine. / di edele vrouwe reine / sweic mit irem munde*. Äusserlich schweigt Maria, innerlich intensiviert sich der Schmerz. Die mediale Dynamik der Passion zeigt sich so von tiefster Verlassenheit und Pein geprägt. Mechthild von Magdeburg hat in *Das fliessende Licht der Gottheit* dafür den Begriff der *verworfenheit* geprägt, der in einer berühmten Formel modellhaft verdichtet ist: »Mere ie ich tieffer sinke, ie ich süssor trinke.«²⁵³ Die Seele äussert den Imperativ »[s]iest willekomen, vil selig vrömedunge!«²⁵⁴ während Maria im *Passional* fordert »brich, min armez herze, brich! / brich in tusent stucke«²⁵⁵. Die bei Mechthild bis ins Äusserste verfolgte Logik der gewollten Gottesferne zeigt sich im *Passional* als Medialität einer Pas-

249 P I, S. 189, V. 6608–6611.

250 Vgl. grundlegend Lk 2,35: »et tuam ipsius animam pertransiet gladius ut revelentur ex multis cordibus cogitationes« (»ja, auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen –, damit aus vielen Herzen die Gedanken offenbar werden.«) Für das Mittelalter ikonografisch prägend waren die Darstellungen nach Petrus Damiani und Albertus Magnus, wonach das Mitleiden Marias mit Simeons Schwert zu identifizieren und als *gladius compassionis* zu verstehen ist (vgl. dazu Schreiner 1996, S. 98–100).

251 P I, S. 189, V. 6624 f.

252 P I, S. 190, V. 6644–6667.

253 Mechthild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, S. 264.

254 Ebd., S. 262.

255 P I, S. 191, V. 6694 f.

sion, die weder einfach anzusehen noch zu erzählen ist. »In der tiefsten Verlassenheit dieser ›Pein‹ aber erfolgt der Umschlag, da gerade dann Gott am innigsten erfahren wird.«²⁵⁶ Der äusserlich verschwiegene Schmerz dringt bis zu Jesus ans Kreuz, womit das innere Leiden Marias zum inneren Dialog mit Jesus wird. Über 68 Verse spricht Maria ihren Sohn am Kreuz direkt an,²⁵⁷ wobei sie nicht nur ihr Leid klagt, sondern auch den Schauzwang wieder aufnimmt: »mines herzen sunnen, / secht in alle, secht in an, / die mich durch in lieb han. / nu secht, wi er ist behaft, / als er nie gewunne craft / noch sich geweren kunne!«²⁵⁸ Der Anblick von Christus am Kreuz führt dann bei Maria zu einem Schwächeanfall, weshalb Johannes sie stützen muss. Der Beistand des Apostels ist medial signifikant, vermögen doch beide dem Anblick allein nicht standzuhalten:

der vrouwen daz herze swal / von der creftigen not, / di sich ir von dem cruce erbot, / do Jesus weinde si an sach. / o, daz herte ungemach / worchte an der guten vrouwen, / daz man si mochte schouwen / vor unmacht sigen hin zu tal. / do undergreif iren val / Johannes der vil gute. / swi er an sinem mute / umb daz groze ungemach, / daz er an sime herren sach, / mit leide was betoubet gar, / idoch nam er der vrouwen war, / als ie di getruwen tunt, / und hielt sie, daz si entstunt. / ir houbt neigete si uf in / und sach noch jemerlichen hin / an ir kint, daz da hienc / und mit dem tode umme gienc.²⁵⁹

Vom Anblick seines Herrn ist Johannes *betoubet*, was auf emotiver Ebene durchaus ›bedrückt‹ heissen kann, semantisch aber auch etwa ›taub machen‹ mitabdeckt. Durch die direkte Beschauung ist er gleichsam betäubt und überwältigt, ja eigentlich selbst entkräftet. Indem er Maria in ihrer *unmacht* stützt, richtet sich auch seine Wahrnehmung auf die Gottesmutter. Erst in dieser Konstellation – indem Johannes sich von dem überwältigenden Anblick ab- und Maria zuwendet, diese ihrerseits vom Apostel gestützt wieder zu Jesus hinschaut – vermögen beide, Gottesmutter und Lieblingsjünger, der Passion standzuhalten. Aus diesem Moment geht dann Jesu Anweisung hervor, die beide einander anempfiehlt: »›sich‹, sprach er, ›wibesnam, / er si din sun, sin muter du.«²⁶⁰ Der Fokus der Erzählung liegt damit auf der komplexen Wahrnehmungssituation vor dem Kreuz, in der Maria ihren Sohn anspricht, sich von Johannes stützen lassen muss und dann von Jesus auf eine spirituelle Genealogie verpflichtet wird. Die mediale Durchdringung ist hier durchaus metareflexiv, eine szenische Eingängigkeit textuell überformt;²⁶¹

256 Vollmann-Profe 2010, S. 747 (Hier in Bezug auf *Das fließende Licht der Gottheit*).

257 Vgl. P I, S. 190–192, V. 6668–6735.

258 P I, S. 192, V. 6718–6723.

259 P I, S. 192 f., V. 6736–6756.

260 P I, S. 193, V. 6776 f.

261 Insofern würde ich Hammer 2015, S. 114 (ähnlich auch S. 105, 113, 149 und 151) nur indirekt zustimmen, dass man hier als Rezipient »mitten ins Geschehen hineingenommen« werde. Zumindest scheint mir die textuelle Komplexität zunächst in eine andere Richtung zu zielen,

aber nur in diesem Modus einer reflektierten textuellen Ereignishaftigkeit überhaupt greifbar: »Reflexion ist in diesem Sinne immer einerseits Modus der Distanz zu einem Ursprünglichen, andererseits Modus der Distanzüberbrückung durch Erzeugung jenes Ursprünglichen, das gegenwärtig zu werden scheint.«²⁶² Die Passion Christi bildet hier textuell ganz in diesem Sinne keinen Moment schlicht gegebener Heilsgegenwärtigkeit, an die Apostellegenden und nachapostolische Heiligenlegenden bloss noch anzuknüpfen brauchen. Die Passionserzählung zeigt sich vielmehr als eine narrativ und medial komplexe Konstellation, die diesen Moment allein als textuelles Ereignis gegenwärtig zu machen verspricht.

Im Dialog mit Christus

Die Adressierung einer innerlichen Sinnlichkeit, wie dies in der Bearbeitung des *Ecce homo* prägnant vorliegt, wiederholt sich im Kontext der Kreuztragung. Nach dem Urteilsspruch durch Pilatus folgt der Bericht, wie Jesus das Kreuz selbst aufheben und tragen muss, was dann von einer 100 Verse umfassenden Reflexion des Erzählers unterbrochen wird.²⁶³ Auch hier richtet sich der Appell zunächst an den Menschen:

o edeler mensche, gots knecht, / tu der bekentnisse ir recht. / tu uf, tu uf daz herze din, / la dise not *lugen* drin; / tu uf und erblicke / an dinen herren dicke! / sich, wi jamerlich er gat / und dikeine helfe hat, / di im daz cruce helfe tragen. / owe mensche, daz hilf im clagen! / din clage ist nutze unde gut, / wand si im groze helfe tut. / ie grozer ist din clagende not / umb di not, di man im bot / durch din anegebornez leit, / ie ringer wirt im daz er treit. / hi von so clage unde clage, / bitterlich und alle tage!²⁶⁴

Die Öffnung einer innerlichen Rezeptivität wird forciert, indem der Mensch das Leiden Christi nicht nur beschauen soll, sondern das Leiden Christi selbst in den Menschen dringt.²⁶⁵ Der daran anschliessende Schauzwang eröffnet die Möglichkeit zu einer momenthaften Involvierung durch gesteigertes Klagen. Der adressierte Mensch rückt auf die Position des Simon von Kyrene, der nach den Synoptikern das Kreuz Christi tragen half. Hier ist es aber nicht mehr eine konkrete

die eine Gegenwärtigkeit der Passion lediglich in der medialen Durchdringung und so in ihrer textuellen Ereignishaftigkeit nur momenthaft herzustellen vermag.

²⁶² Kiening 2007a, S. 25.

²⁶³ Vgl. P I, S. 178–181, V. 6249–6348.

²⁶⁴ P I, S. 178 f., V. 6257–6274.

²⁶⁵ Md. *lugen* nach BCD, *legen* nach A. In beiden Varianten geht die Dynamik von Christi Leiden aus; in der ersten Form ist die Reziprozität des Beschauens zusätzlich betont.

Figur, sondern vielmehr der adressierte Mensch, der in gesteigerter Kontemplation den Weg zum Kalvarienberg erleichtern helfen soll.²⁶⁶

Im Rahmen des weiteren Erzählerkommentars sind dann verschiedene Textebenen miteinbezogen. Den imperativischen Schauzwang bezieht der Text explizit auf das Johannesevangelium: »sich, wi aller tugende stam, / daz uzerwelte gotes lam – / als Johannes von im sprach / und mit dem vinger kein im stach: / >secht, diz ist daz lam gotes, / daz nach dem willen sines gebotes / unser sunde uf im treit / mit harte grozer bitterkeit.«²⁶⁷ Damit wird auch die soteriologische Funktion der Leiden weiter ausgeführt, indem Christus nun umso deutlicher dem Menschen gegenübertritt: »die creature gar genas, / do der creator starb vor sie.«²⁶⁸ Von der Adressierung des Menschen über die Aufnahme des Evangelientextes und die Kontrastierung zwischen *creature* und *creator* geht der Erzähler dann zu einer direkten Adressierung Christi über:

Eya, guter gotes sun, / wi dine vrunt kein dir tun, / aposteln unde mage, / der du mit richer pflage / an lere wol gepflogen hast, / und o wi eine du gast, / Jesu du wil reiner, / daz ir nicht kumet einer, / der din cruce dir hulfe tragen!²⁶⁹

Der Mangel an Zuwendung dominiert zunehmend die Reflexion, wodurch der Imperativ an den Menschen durch das Benennen der nun fehlenden Gefolgschaft ergänzt wird. So wie die Kreuztragung narrativ nur über reflexive Umwege zu erzählen ist, vermag handlungslogisch auch keiner der Jünger den Leidensweg Christi zu begleiten, was hier deutlich angeklagt wird: »nechten horte man sie sagen / bi dir ob dem tische / in kunez herzen rische, / wi sich ieglich erbot / mit dir zu gene in sweren tot / oder in kerkeres bant. / daz solde nicht sin erwant / durch vorchten keiner lute. / eya, wo sint sie hute?«²⁷⁰ Damit wird auf die Abendmahlszene und die von Petrus so prominent geäußerte Zusage referiert, dass er Jesus »[...] in allez ungemach, / ez si in kerkers not / oder [...] in den tot«²⁷¹ folgen werde. Die anklagende Frage des Erzählers, wo denn nun die ehemals so treuen Gefolgsleute seien, zielt damit vornehmlich auf den Apostelfürsten, der seine Vorrangstellung selber in aller Deutlichkeit beansprucht hatte: »ist ouch als du hast geseit, / daz alle mine geverten / ir herze kein dir kerten / und mit gelouben von dir gan, / so wil ich bi dir bestan.«²⁷² Der zur Klage aufgerufene Mensch rückt hier insofern nicht auf irgendeine Leerstelle, sondern auf diejenige, die vornehmlich

266 Vgl. P I, S. 183, V. 6402–6421.

267 P I, S. 179, V. 6279–6286. Zur Parallelstelle im Johannesevangelium vgl. Joh 1,29; ebenso LA, S. 1110.

268 P I, S. 180, V. 6304 f.

269 P I, S. 180, V. 6319–6327.

270 P I, S. 181, V. 6328–6336.

271 P I, S. 152, V. 5346–5348.

272 P I, S. 153, V. 5350–5354.

von Petrus offen hinterlassen wurde.²⁷³ Die eklatante Offenheit der Position wird dann nochmal in den Fokus gerückt: »und o, daz einer queme / und an eime ende neme / daz cruce, daz er hulfe tragen!«²⁷⁴ Die so prominente Rückbindung dieser Sequenz an das Treuegelöbnis des Petrus und die davon ausgehende Erzählung des Hahnenschreis kontrastiert den Schauzwang bei der Kreuztragung mit der Blickabwendung durch den Apostel. Die Offenheit der Position schafft dann aber umso mehr die Möglichkeit zum Imperativ an den Menschen, der für die Leiden Christi nicht nur die Augen, sondern insbesondere sein Herz öffnen solle. Das Innehalten im Erzählbericht und die dabei eingesetzte Reflexion nimmt der Kreuztragung ihre unmittelbare Handlungsdynamik, schafft dadurch aber medial eine Option der Hinwendung, die so von Petrus ostentativ nicht erfüllt wurde. Indem die Erzählerreflexion die verschiedenen Ebenen von Anrede an den Leser, Aufrufen des Evangelientextes, Anrede an den leidenden Christus, Frage nach Helfern und zuletzt den pointierten intratextuellen Rückbezug auf das Versäumnis des Apostelfürsten übereinanderblendet, rücken diese in einen engeren Dialog.²⁷⁵ Was man in einem modernen Kontext mit Gérard Genette als ›Metalepse‹ bezeichnen könnte,²⁷⁶ zeigt sich hier als eine Gegenwärtigkeit des Heilsgeschehens, die sich erst durch ein Überblenden verschiedener Erzähl- und Zeitebenen einstellt. Das Eindringen des extradiegetischen Erzählers ins diegetische Universum bzw. der Diegese ins Extradiegetische nennt Genette im Effekt ›bizarr‹ bzw. ›verwirrend‹, was er in letzterem Fall mit dem dabei hervorgerufenen Eindruck begründet, dass »der Erzähler und seine narrativen Adressaten, d.h. Sie und ich, vielleicht auch noch zu irgendeiner Erzählung gehören«²⁷⁷. Das Ausgreifen der Diegese auf den Erzähler und den Adressaten²⁷⁸ führt im Rahmen der Erzählerreflexion über die Kreuztragung hingegen zu einer momenthaften Gegenwärtigkeit, die im epischen Erzählbericht allein nicht herzustellen wäre. Die Zusammenführung

273 Vgl. dazu auch allgemein Klein 1969, S. 49–98.

274 P I, S. 181, V. 6337–6339.

275 Vgl. allgemein Herberichs/Kiening 2008, S. 18 f.

276 Vgl. Genette 1998, S. 167–169. Zur Kritik am Konzept der Metalepse für ein ›fideales Erzählen‹ (und dabei vornehmlich mit Blick auf die Legendarik) vgl. Koch 2020, S. 85–118, hier v. a. S. 97: »Solche Elemente [Anrufungen an Heilige, Mahnungen an Rezipienten zu deren Verehrung; Anm. TM] sind daher keine Metalepsen, sondern verankern den Umstand, dass der Text nicht nur auf eine irdische Realität referiert, sondern über deren Grenzen hinaus, im Text selbst.« Auch wenn ich Kochs Begründung grundsätzlich zustimme, scheint mir Genettes Konzept der ›Metalepse‹ gerade für eine mediologische Perspektive doch einige erhellende Anknüpfungspunkte zu bieten; was selbstredend nicht in eine forcierte Applikation dieser Terminologie auf mittelalterliche und legendarische Texte münden muss.

277 Genette 1998, S. 169.

278 Vgl. zum prekären Status des Erzählers durch den stets drohenden ›Verdacht der Selbstautorisierung‹ bzw. ›Verdacht der Selbstheiligung‹ in diesem Kontext auch Köbele 2012, S. 378, 393–395, hier v. a. S. 401; mit einer anderen Perspektivierung zur ›mimetischen Anverwandlung‹ auch Frank 2008, S. 219–237, hier v. a. S. 230 f.

der verschiedenen Erzähl- und Zeitebenen erweisen sich als mediale Dynamik, die das Leiden Christi im Moment der Kreuztragung reflektierbar und in einer Praxis der Kontemplation erfahrbar macht. Die Position an der Seite des leidenden Christus ist offen, weil Petrus von ihr abgerückt ist; die soteriologische Dimension des Geschehens wird mit den Worten des Johannesevangeliums verstärkend belegt; der Mensch soll Christus das Kreuz tragen helfen, indem er immer stärker klagt. Die Verheissung des Täufers, das Versäumnis des Apostelfürsten, der Appell des Erzählers und die Unterbrechung des Erzählberichts eröffnen erst in ihrem Zusammenspiel eine Konstellation, die zum Zeitpunkt der Kreuztragung eine Intensität erzeugt, die ein schlichtes Erzählen *von* der Kreuztragung nicht mit gleicher Evidenz zu erfüllen vermöchte.

Im Dialog mit der Gottesmutter

Mit dem Bild des *als ein gedente seite*²⁷⁹ (»wie eine gedehnte Harfe«) ans Kreuz gespannten Christus, womit der Passionaldichter ein von Origenes geprägtes Motiv aufgreift,²⁸⁰ setzt der Erzähler zu einer bemerkenswerten Auszeichnung der Figurenrede Christi an. Darin ist zunächst das »*beloy, beloy!*« nach dem Evangelientext eingespielt,²⁸¹ was der Erzähler dann aber Christus selbst erläutern lässt: »man horte verre unde bi / di stimme sich erbrechen, / als ob er solde sprechen: / [...]«²⁸² Das »als ob« macht kenntlich, dass Erzählerrede hier in Figurenrede übergeht.²⁸³ Die Anrede an den Vater und der damit verknüpfte Verlassenheitstopos werden zu einem an Gott und Maria gerichteten Schauzwang, wie er zuvor an den Menschen gerichtet wurde:

279 P I, S. 195, V. 6819.

280 Vgl. Kemper 2006, S. 275–294.

281 P I, S. 195, V. 6825. Vgl. dazu Mk 15,34: »Et hora nona exclamavit Iesus voce magna dicens Heloi Heloi lama sabachthani quod est interpretatum Deus meus Deus meus ut quid dereliquisti me« (»Und in der neunten Stunde schrie Jesus mit lauter Stimme: *Eloi, eloi, lema sabachtani!*, das heisst: *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!*«).

282 Vgl. P I, S. 195 f., V. 6829–6868, hier V. 6826–6828.

283 Mit Genette 1998, S. 124 liesse sich hier im weiteren Sinn auch von »erlebter Rede« sprechen: »In der erlebten Rede übernimmt der Erzähler die Figurenrede, d.h. die Figur spricht mit der Stimme des Erzählers und die beiden Instanzen werden *vermengt*.« (Hervorhebung im Original) Eine entsprechende Vermengung liegt hier in der Tat vor, die Stimme des Erzählers bleibt durch das »als ob« hingegen deutlicher markiert. Mit dem Begriff der »(Re)produktion« (der Rede und des Denkens von Figuren), wie ihn Genette im *Neuen Diskurs der Erzählung* stärker betont, (vgl. ebd., S. 225–229) rückt diese Dynamik der Vermengung noch deutlicher in den Blick. Die insofern präzise Stimme des Erzählers in der Figurenrede Christi ist in dieser Sequenz der Passionserzählung durchaus bemerkenswert, kommt sie doch einer diskursiven Verfügungsmacht des Erzählers gleich, die ihn in direkte Konkurrenz zu Christus selbst stellt. Vgl. zu diesem letzten Aspekt auch allgemein Köbele 2012, S. 394.

tu uf din ougen unde sich, / wi ich hange alhi durch dich, / wand du min lieber vater
bist, / und o wi rechte we mir ist / in dirre grozen pine! / owe, muter mine, / sich,
zu wi grozen clagen / du mich zur werlde hast getragen! / alle die hi vor gen, / die
suln schouwen und versten, / ob ie mensche wurde, / daz von leides burde / so vil
pine habe getragen / als ich, in den ich bin geslagen.²⁸⁴

Der Erzähler fordert Gott in Christi Worten dazu auf, den gekreuzigten Sohn zu beschauen. Genauso werden Maria und mit ihr alle Vorübergehenden adressiert,²⁸⁵ die das Leiden Christi beschauen und verstehen sollen. Die Selbstautorisierung des Erzählers erreicht dabei eine prekäre Dimension,²⁸⁶ ist das ›als ob‹ doch noch immer als diskursive Klammer gesetzt. Was Christus hier äussert, ist nicht nur Figurenrede, sondern Erzählerkommentar im Gewand von Christi Figurenrede. Der auf diese Weise mehrfach adressierte Schauzwang wird dann von Maria und Johannes erfüllt; »des jamers brunne uf wart getan / und daz wazzer uz gelan / daz vil milteclichen vloz / und di brust zu tal begoz. / Johannes weinte sere, / Maria michels mere / [...].«²⁸⁷ Trauer und Weinen von Maria (und Johannes) werden deutlich ausgestellt,²⁸⁸ wie dies in spätmittelalterlichen Bearbeitungen von Marienklagen und der Darstellung der Gottesmutter als *mater dolorosa* seit dem 12. Jh. verstärkt auftritt.²⁸⁹ Der Schmerz der Gottesmutter als Augenzeugin der Kreuzigung rückt dann ganz ins Zentrum der Erzählung,²⁹⁰ was aber erneut nur dialogisiert geschieht. Ihre betonte Herzensnot angesichts des sterbenden Sohnes wird sofort vom Erzähler adressiert, dessen Anrede nun wieder vollends als seine eigene ausgewiesen ist. Er fordert sie regelrecht heraus, das Leid ihres Kindes nicht nur zu beschauen, sondern dabei nun auch ihren Schmerz zu artikulieren:

Maria, vrouwe gute, / wi was ot dime herzen / an dem herten smerzen, / do du
din kint sehe / in sulcher unwehe / vor dir hangen und er schre, / wan im was her-
zelichen we / und sin leben wolde hin, / do er dich sach und du in / in quelender
ougeweide, / als vil ir mochtet beide / vor der trene uber vlut? / sagan, edele vrouwe
gut, / sagan, wi dir were, / do der merterere, / din kint, da hienc unde schre?²⁹¹

284 P I, S. 196, V. 6855–6868.

285 Zur Frage der Passionszeugenschaft Marias vgl. Schreiner 1996, S. 100–106.

286 Vgl. Köbele 2012, hier S. 401.

287 P I, S. 197, V. 6889–6894.

288 Vgl. Joh 19,25–27.

289 Vgl. dazu Kraß 1998, S. 73–132, 153–163; Schreiner 1996, S. 95–98, 103–109; Kiening 2009c, S. 12.

290 Das *Passional* steht damit im Trend seiner Zeit, die Anwesenheit der ›vielen Frauen‹ und insbesondere Marias unter dem Kreuz gegenüber den geflohenen Jüngern hervorzuheben; so z. B. in *Das Leben Jesu Christi* Ludolfs von Sachsen (vgl. Schreiner 1996, S. 100–106). Zur Bedeutung der *Maria mediatrix* für eine ›Medialität des Heils im späten Mittelalter‹ vgl. Kiening 2009c, S. 12; Hamm 2009, S. 27; Rimmel 2009, S. 115 f.; Griese 2009, S. 306.

291 P I, S. 197 f., V. 6906–6921.

Der Erzähler insistiert unerbittlich auf der Beschauung von Christi Leid, wie er hängt und schreit, wie sich beide anblicken. Und er fragt doppelt nach, was Maria dabei fühlt, zum Schluss nochmal mit dem expliziten Verweis auf ihr dort hängendes und schreiendes Kind.²⁹² Gerade hier erreicht die Adressierung des Erzählers eine gesteigerte Vergegenwärtigung der Situation, indem der Erzählbericht unterbrochen und diskursiv überformt wird.²⁹³ Dem Unterbruch der linearen Erzählung entspricht ein frömmigkeitspraktisches Innehalten, ein kontemplatives Verweilen an einem eindringlichen Moment des Passionsgeschehens.²⁹⁴ Die auf Handlungsebene vor dem Kreuz stehende Maria wird durch den Erzähler aufgefordert, verstärkt hinzusehen und ihm ihre Wahrnehmung zu schildern. Das so forcierte Eindringen des Erzählers in diesen Erzählmoment zeigt denn auch eine diskursive Wirkung, wenn Maria als Reaktion zu einer mit 87 Versen überaus weit gefassten Antwort ausholt.²⁹⁵ Die gehäuften Formen des Schmerzes respondieren dabei auf die Adressierung des Erzählers, womit das schwer erzählbare Geschehen zusehends greifbar wird:

›owi, mir was also we, / so we, so we mir da was, / daz alle der werlde palas / mir eine was zu enge. / mich twanc in grozer strenge / min quelnde leidiger mut, / do ich min vleisch und min blut, / min liebez kint, min edele vrucht / uf die hoesten jamers zucht / vor mir sach gespannen / und ich im nicht von dannen / gehelfen leider kunde. / min herze in mir begunde / sich uf und uf und uf baz zihen, / untz sichz so ho gespien / in rechter jamers lere, / daz sichz nicht kunde mere / gedenen sunder brechen.²⁹⁶

Das vierfache *we* im ersten Doppelpers und das dreifache *uf* des sich zerdehnenden Herzens schaffen einen Moment intensiverter *compassio*, die über einen

292 Eine bemerkenswerte Refiguration dieser Erzähllogik lässt sich im Sinne eines ›Crossmappings‹ (vgl. Bronfen 2004, S. 9–19; Bronfen 2009, S. 7–41) in Michael Manns *The Last of the Mohicans* (USA 1992) beobachten, der die finale Handlungssequenz aus James Fenimore Coopers gleichnamigem Roman (1826) entscheidend umprägt. Mir geht es dabei nicht um die handlungslogischen Veränderungen zur Vorlage (von denen Mann einige vornimmt), sondern um die gewählte Dramaturgie. Während der Verfolgung der Huronen durch Uncas, Chingachgook und Hawkeye liegt der dramaturgische Fokus nämlich nicht in erster Linie auf der Tötung von Uncas durch Magua oder der anschließenden Selbsttötung von Alice. Entscheidend ist hier vielmehr, dass Chingachgook und Hawkeye den Tod des Sohnes bzw. des Bruders, Cora den Tod der Schwester ›mitansehen‹ müssen. Die Kamera von Dante Spinotti hält schonungslos – in Slow Motion und zum intensiven Soundtrack von Trevor Jones und Randy Edelman – auf die schmerzverzerrten Gesichter der Angehörigen, wobei der Tod der beiden Protagonisten nurmehr den Anlass für das ausgestellte Leid der Beobachtenden – ja der zum Beobachten Gezwungenen – bildet. Vgl. für die ganze Szene 01:38:45–01:46:37; für die einzelnen Momente 01:42:35, 01:42:53 und 01:44:24.

293 Vgl. Genette 1998, S. 167.

294 Vgl. dazu auch Schreiner 1996, S. 98; Baxandall 1987, S. 61 f.

295 Vgl. dafür insgesamt P I, S. 198–200, V. 6922–7008.

296 P I, S. 198, V. 6922–6939.

weiteren Rückverweis auf die Prophezeiung des Simeon²⁹⁷ dann in einen Aufruf zur partizipativen *compassio* mündet:

nu secht, welch ougeweide / wol im wart dem reinen, / der mir da hilfet weinen /
und den spiegel dicke treit / in sines herzen jamerkeit; / der sal von sulchen sachen /
mit mir ouch wol lachen / nach disme ellende / der vreden urstende, / die geben
wil min liebez kint / allen den, die hi sint / durch in mit leide uberladen. / wol in
wart, wand er den schaden / mit allen vreden suzen / in selber dort wil buzen.²⁹⁸

So wird das gesteigerte Leidmoment in Freude gewendet, was aus einem partizipativen Moment des Weinens hervorgeht. Entscheidend für diesen Ausgang ist die diskursive Setzung des Dialogs. Der fortschreitende Erzählbericht weicht einem dezidiert einhakenden Erzähler, der seinen Finger gleichsam in die innerliche Wunde Marias legt. Diese antwortet ihm auch ganz in diesem Sinne: »o, des wart min leit so scharf / als ein vernuwete wunde!«²⁹⁹ Obwohl dieser Moment handlungslogisch aus dem Anblick des gekreuzigten Christus motiviert ist, liegt ihm diskursiv die forcierte Herausforderung durch den Erzähler zugrunde. Dieser stellt wiederholt die Frage, wie es Maria denn dabei erginge, wenn sie ihr Kind schreien höre und leiden sehe. Der Nachdruck des Erzählers ruft eine dialogisch gesteigerte *compassio Mariae* hervor, an die sich eine offene Position der Fortsetzung anschliesst. Das *Passional* stellt so den Nachvollzug von Marias Leid als Vergegenwärtigung der Leiden Christi aus, was in einer mystischen Annäherung an das Passionsgeschehen eine Partizipation an der *vreden urstende* in Aussicht stellt.³⁰⁰ Erst in dieser diskursiven Überschreitung einer narrativ nur schwer bewältigbaren Handlungsebene wird eine Artikulation von Leid und die Umwandlung dieses Leids in Freude überhaupt erst als möglich gedacht.

Nach der *compassio Mariae* will der Erzähler »[n]u sprechen me von Cristes not«³⁰¹. Mit verschiedenen Attributen des leidenden Christus (*verblutet, versmelzet, do im nehete sin tot*) wird das fünfte Kreuzeswort eingeleitet: »mich durstit-, sprach er unde sweic, / wand im daz houbt nider seic.«³⁰² Der Erzählbericht setzt mit 14 Versen nur kurz ein, um von diesem Moment ausgehend sofort wieder in einen weiteren Dialog des Erzählers mit Christus überzuleiten.³⁰³ Mit einem dreifachen Imperativ fordert der Erzähler Christus auf, sein Dürsten zu erklären: »o himelischer vurste, / sag an, war nach dich durste! / ist dir, dem lebenden brunnen, / drankes nu zurunnen? / eya, wi ist daz gestalt, / daz sus betelt di gewalt? /

297 Vgl. P I, S. 198 f., V. 6952–6967; mit Bezug auf P I, S. 70–73, V. 2385–2470; grundlegend Lk 2,25–35.

298 P I, S. 200, V. 6994–7008.

299 P I, S. 198, V. 6952 f.

300 Vgl. Schreiner 1996, S. 97.

301 P I, S. 200, V. 7009.

302 P I, S. 200, V. 7021 f.

303 Vgl. P I, S. 200–203, V. 7023–7116.

sag an, herre min, nu sage, / war nach dich din dursten jage!«³⁰⁴ Christus spricht nun direkt und ohne ›als ob‹ zum Erzähler, bezieht dabei sein Dürsten auf den Menschen und fordert diesen seinerseits zur Zuwendung auf. Der Mensch soll seinen Sinn auf Christus richten und ihn am Kreuz beschauen. Der in diesem Moment am Kreuz hängende Christus leitet den Blick des Betrachters über seine einzelnen Gliedmassen, von seinen Füßen bis zu seinem Haupt:

mensche, sich, waz ich han / geliden durch din suze! / sich an mine vuze, / wi ez wolle dir behagen: / sie sint nach dir mir durch slagen / ane widerwende. / sich ouch an mine hende, / wi sie sint gezerret / und *an* daz cruce ersperret. / sich an die blut brunnen, / von den ich bin berunnen / allen enden hin zu tal. / sich minen lib uber al, / wi er mir ist zubrochen, / sich, wi min houbt zustochen / ist mit dem scharfen dorne / da hinden und da vorne, / beide besit und enneben, / darinne ich muz jamerc streben.³⁰⁵

Die durchbohrten Füsse, die auseinandergezerzten Hände und das zersto-chene Haupt bilden metonymisch den auch nochmal gesondert benannten Leib Christi, von dem das Blut zu Tale fließt. Das Dürsten des Erlösers wird so zum Andachtsbild, das nicht nur zur Beschauung einlädt, sondern diese Einladung selber ausspricht und die Blickführung selber anleitet. Diese passionsmystische Dimension wird dann auch nochmal verdeutlicht, wenn Christus die letzten Worte vor den zwei später folgenden, biblisch überlieferten letzten Worten spricht: »o ja durstet mich so starc / nach dir, lieber mensche, nach dir, / daz du kumest her zu mir / in luters herzen andacht / und bedenkest, wi ich vacht / vur dich hoer swere.«³⁰⁶ Die Medialität dieses Andachtsbildes ist damit gerade in der dialogischen Adressierung sichtbar gemacht und in seiner reflexiven Tendenz durchwegs opak. Dass Christus plötzlich von selber zu sprechen scheint, ohne durch ein ›als ob‹ relativiert zu werden, erzeugt hier jedoch keinen Unmittelbar-keitseffekt, sondern ist als komplexe Reaktion auf die wiederholte Adressierung des Erzählers ausgewiesen.

304 P I, S. 200 f., V. 7023–7030.

305 P I, S. 201 f., V. 7050–7068.

306 P I, S. 202, V. 7092–7097.

Minne statt Tod

Das Sterben Jesu bleibt im *Passional* unerzählt.³⁰⁷ Die Soldaten reichen ihm den Essigtrunk, worauf Jesus die letzten Kreuzesworte spricht,³⁰⁸ die hier gegenüber den Synoptikern zu einem Sprechakt zusammengezogen und in Anlehnung an die Darstellung des Johannesevangeliums³⁰⁹ um entsprechende Erläuterungen ergänzt sind: »do sprach er: »consumatum est. / swaz geschriben ist gewest, / als sin lange was gedacht / von mir, daz ist vollenbracht / an dirre note volleist. / nu bevele ich minen geist, / vater got, in dine hant.«³¹⁰ Während sowohl im Lukas- wie auch im Johannesevangelium, die hier beide wörtlich Eingang finden, auf das jeweils letzte Kreuzeswort das Sterben Christi explizit folgt,³¹¹ holt der Erzähler im *Passional* zu einem Dialog mit der Minne aus: »o minne, minnecliech bant, / du bist, di des begunde / und an daz cruce in bunde, / erbarme dich nu uber in, / [...].«³¹² Der Moment ist hier signifikant, erfolgt der digressive Einschub doch genau dann, wenn Christus eigentlich sterben würde. Die Erzählerrede referiert nochmal auf Jesu Bitte um Trinken, fordert die Minne zu einem finalen Durchstossen seines Herzens auf, zwingt sie mit einem wiederholten *sich* zur Betrachtung seiner Leiden am Kreuz, um zuletzt Christi Worte eigens aufzunehmen und davon ausgehend seinen Tod – in Betrachtung des leidenden Christus am Kreuz und im Dialog mit der Minne – hier nunmehr diskursiv zu vergegenwärtigen:

swaz von im e was geschriben, / des ist nicht underwegen bliben, / daz uf di martere zeiget. / nu sich, wi er veiget / und im entget sine macht / von der ubergrozen slacht, / di im sin leben hat benumen. / du salt ouch nu zu helfe im kumen.³¹³

Was im biblischen Text als episches Geschehen erzählt wird – *et haec dicens exspiravit* bzw. *et inclinato capite tradidit spiritum* – ist hier in einem meditativen

307 Zum Modell der ›Mitte der Zeit‹ nach Hans Conzelmann und der Geschichtskonzeption im lukanischen Denken vgl. Kiening 2010b, S. 121–137, hier S. 121: »Nicht aber ist hier in der Passion eine direkte Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi impliziert. Diese kommt vielmehr dort ins Spiel, wo nicht die Erzählung vom Geschehen dominiert, sondern dessen Deutung: in der von Paulus entworfenen Theologie des Kreuzes. Sie verknüpft die Frage der Mittlerschaft, der Mediation, mit dem Ereignis der Passion und wurde damit zum Bezugspunkt für die spätere Tradition.«

308 Vgl. Lk 23,46; Joh 19,30.

309 Vgl. Joh 19,23–30.

310 P I, S. 204, V. 7139–7145.

311 Vgl. Lk 23,46: »et clamans voce magna Iesus ait Pater in manus tuas commendo spiritum meum et haec dicens exspiravit« (»Und Jesus rief mit lauter Stimme: Vater, *in deine Hände lege ich meinen Geist*. Mit diesen Worten verschied er.«); Joh 19,30: »cum ergo accepisset Iesus acetum dixit consummatum est et inclinato capite tradidit spiritum« (»Als Jesus nun den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht. Und er neigte das Haupt und verschied.«).

312 Vgl. P I, S. 204 f., V. 7146–7192, hier V. 7146–7149.

313 P I, S. 205, V. 7185–7192.

Dialog des Erzählers mit der Minne als Appell ausgestellt: *nu sich, wie er veiget*. Wenn der Erzählbericht wieder einsetzt, ist der Tod Christi handlungslogisch bereits vergangen: »Do Jesus, aller selen leben, / sinen geist hete uf gegeben, / als ich e sprach, ins vater hant, / der entphien in zuhant.«³¹⁴ Im Dialog des Erzählers mit der Minne wird somit der zentrale Moment der Heilsgeschichte in einer Paraphrase von Jesu Worten nochmal auf die Verheissungen der Schrift rückbezogen, im *nu sich, wi er veiget* in eine momenthafte Betrachtung verdichtet und im wiederholten *du salt ouch nu zu helfe im kumen* als Appell perpetuiert. Das biblisch gesetzte Präteritum ist in der hier vorliegenden legendarischen Logik ein überzeitliches *nu*,³¹⁵ das die Einmaligkeit der Erzählerrede in der Gegenwärtigkeit des Figurendialogs entgrenzt. Nicht der erzählte Tod Christi ist damit entscheidend, sondern der im Dialog geäußerte Schauzwang und Appell zur Hilfe, womit das erzählte Ereignis in einer Ereignishaftigkeit des Textes aufgeht. Der Appell an die Minne fordert gleichsam zu einem *gegenwertigen nû* ganz im Sinne Meister Eckharts auf,³¹⁶ das im Moment der Verinnerlichung jegliche Selbstbezüglichkeit und Zeitlichkeit aufhebt. Der Appell mahnt vielmehr zur völligen Hingabe an den sterbenden Christus; und nur in dieser textuellen Vergegenwärtigung wird der zentrale Moment der Passionserzählung – der eben nicht schlicht erzählt werden kann – medial greifbar.

2.4 Zusammenfassung und Fazit

Das Marien- und Jesusleben des *Passionals* stellt nicht einfach textuelle Heilsgewissheit aus. Obwohl hier zentrale heilsgeschichtliche Handlungsmomente erzählt werden, unterliegen diese immer einem prekären Status. Indem Heilsgeschichte handlungslogisch wiederholt zu scheitern droht, eröffnen sich jedoch auch neue mediale Spielräume, in denen sich Heilsgewissheit jeweils wieder von neuem diskursiv behaupten kann.

Die umfangreich erzählten Räuberepisoden führen die Heilige Familie auf topografische Abwege, auf denen sie einer gewaltsamen Kontingenz ausgesetzt werden, die den heilsgeschichtlichen Verlauf zu hindern droht. Im Haus des Räubers soll Maria zur Magd, Christus zum Knecht und Joseph zum Tötungsobjekt verkommen. Erst durch eine intensive Beschauung des Jesuskindes – was sich so zuerst am Räuber, dann an der Räubersfrau ereignet – wird bei dem Räuberehepaar eine *conversio* eingeleitet, die eine hostile Ausnahmesituation in eine gastliche Aus-

³¹⁴ P I, S. 205, V. 7193–7196.

³¹⁵ Vgl. P I, S. 205, V. 7188, 7192.

³¹⁶ Vgl. Meister Eckhart, Werke I, S. 10–37, hier v. a. S. 16 f. und S. 28–31; dazu auch Largier 1993, S. 742–772, hier v. a. S. 756.

nahmesituation verkehrt. Die Gastlichkeit im Haus des Räuberehepaars wird dann insbesondere durch die Räubersfrau dominiert, die hier als Gastgeberin die Begrüssung, das Bad und letztlich die Verabschiedung des Jesuskindes anleitet. Drohte die Heilige Familie zuvor noch in der familialen Trias der Räuberfamilie gewaltsam aufzugehen, nimmt das Jesuskind nun den Platz des Räuberssohnes ein und bricht so die familiäre Mutter-Sohn-Bindung innerhalb der Räuberfamilie auf. Mit der Sicherung und Bewahrung des heiligen Badeschaums macht sich die Räubersfrau gegenüber Christus nicht nur zu einer exklusiven Interaktionspartnerin, sondern in ihrer Funktion als Hüterin des Badeschaums auch zu einer Figur mit exklusivem Besitz und Wissen. Durch die drei hervorgehobenen Interaktionsmomente (Begrüssung, Bad, Abschied) rückt die Räubersfrau nicht zuletzt auch figurentypologisch an die exponierte Position heran, die in biblischer Tradition und ihren mittelalterlichen Weiterdichtungen Maria Magdalena beigemessen wurde. Die *conversio* des Affrodisius im Heidentempel von Splen und die Wunderheilung des Räubers durch den Badeschaum legen dann verschiedene Graduierungen von Heimlichkeit und Öffentlichkeit in der Aktualisierung von Heilsgegenwärtigkeit offen. Der Erzählkomplex um den Bethlehemitischen Kindermord bietet als narrativer Einschub eine scharfe Kontrastierung zur textuell umgreifenden Gastsemantik. Nach der wiederholten Begegnung im Haus des Räubers setzt das *Passional* eine entscheidende gastliche Schlusspointe, indem der Erzähler dazu aufruft, den Heiligen Geist während des Pflingstereignisses als Gast aufzunehmen und diesen zum *wirt in dir* werden zu lassen. Durch die Identifikation des Räubers mit dem Schächer am Kreuz wird die gastliche Konstellation der Räuberepisode in den wichtigsten Moment der christlichen Heilsgeschichte eingeschrieben. Dort findet sich die gastliche Logik gespiegelt, dass aus maximaler Hostilität maximale Hospitalität hervorzugehen vermag.

Während in den Räuberepisoden die prekäre Option einer effektiven Knechtschaft und Tötung aufscheint, stellen die Kindheitserzählungen verschiedene Formen einer subtileren Nivellierung aus. Kennzeichnend ist dafür die Interaktion mit dem Schulmeister Zacharias, durch den die Exorbitanz des Jesuskindes diszipliniert und normalisiert zu werden droht. Durch institutionelle Eingliederung soll die göttliche Wirkmacht gebrochen und in eine erwerbsmässige Nützlichkeit umgepolt werden. Jesus soll nicht mehr Gott sein, sondern Schüler werden. In dieser medialen Konstellation bietet sich dann aber die Möglichkeit, den drohenden diskursiven Geltungsverlust wieder von neuem zu behaupten. Das Streitgespräch um die Bedeutung des Buchstabens Aleph führt zu einer Umkehrung der Machtmechanik. Zacharias versucht dies zuletzt doch mit körperlicher Züchtigung zu verhindern, scheitert aber an der diskursiven Durchsetzungskraft des Jesuskindes. Der Schulmeister entlässt den Schüler nicht nur aus seinem Disziplinarraum, sondern er spricht ihm auch selber die zuvor noch in Abrede gestellte Exorbitanz

wieder zu. Eine ähnliche Normverweigerung zeigt sich bereits in der ersten Szene mit dem Juden, als dieser den Kindern die Fischgrube zerstört. Jesus vermag sich dort zwar ebenso gegen den Widersacher zu behaupten, stiftet aber mit seinem radikalisierten Sprechakt gleichzeitig Unheil, indem er den Juden dadurch tötet. Diese prekäre Dynamik muss textuell in einem gestaffelten Beobachtungs- und Verhandlungsverlauf reflektiert werden, bevor dann die Vermittlung durch Maria eine heilstiftende Graduierung von Jesu frühem Wirken in der Welt zu sichern vermag. In den kleineren Episoden zuvor zeigt sich das frühe Heilshandeln Christi verschiedentlich problematisiert. Joseph wird dazu angeleitet, seinen verstorbenen Namensvetter wieder zum Leben zu erwecken. Die situationsgebundene Redemacht in Josephs Sprechen wird dabei ostentativ an Jesu Worte zurückgebunden, was sich so als mediale Konstellation in diversen Heiligenlegenden des dritten Buches wiederholen wird. Die Wiederbelebung des zu Tode gestürzten Knaben dient hauptsächlich der Bezeugung von Jesu Unschuld, was eine prekäre Ökonomisierung des Heils kennzeichnet. Die anschließenden Tierwunderberichte, in denen Jesus sich in Begleitung von Löwen den Menschen nähert, stellen erneut das Scheitern von Heilshandeln aus, welches hier sogar unter Magieverdacht gerät. Die strukturelle Wiederholung der früheren Tötungsszene steht ebenfalls noch unter Magieverdacht, endet aber nicht mehr gleichermassen drastisch wie zuvor. Die Kindheitserzählungen des *Passionals* changieren damit medial signifikant zwischen verschiedenen Formen der Nivellierung und Vermittlung.

Die Passionsgeschichte wird im *Passional* nicht eigentlich handlungsbezogen erzählt, sondern über mediale Umwege vielmehr diskursiv umspielt. Der Text bildet nicht einfach Heilsgegenwärtigkeit ab, sondern muss dies erst über verschiedene Konstellationen jeweils momenthaft als Textereignis herstellen. Dies vollzieht sich hier über ein digressives Erzählen, was dann auch im weiteren Verlauf des Legendars in seinem grundlegend seriellen Charakter immer wieder von neuem diskursiv behauptet, nie aber vollends zur Geltung gebracht werden kann. Im Zentrum der Passionserzählung steht zunächst Petrus, der Jesus nicht nur dreifach verleugnet, sondern auch das Leid seines Herrn – ganz im Gegensatz zu Judas – nicht anzusehen vermag. Eine unmittelbare Beschauung der Passion ist damit von Anfang an als schwierig markiert. Mit Maria werden andere Optionen eingespielt, so zunächst eine distanzierte Wahrnehmung über *mere*, dann vor allem eine innere *compassio* und *contemplatio*. In der Verhandlung mit Pilatus tritt zur visuellen Drastik eine klangliche Dimension, die den Nahbereich des Sichtbaren um einen Fernbereich des Hörbaren erweitert. Damit wird die textuelle Ereignishaftigkeit zunehmend in ihren synästhetischen Dimensionen kenntlich, so wie dies in den Heiligenlegenden des dritten Buches etwa im überlauten Sprechen der Heiligen eine Refiguration findet. Mit *Ecce homo* und Kreuzigung hebt der Text dann auch stärker auf eine Öffnung der inneren Sinne und die Transformation

sinnlicher Erfahrung überhaupt ab, was im Appell des Erzählers an den Menschen und in der Beschreibung von Marias innerem Schmerz eine intensive Ausprägung zeigt. Im inneren Dialog mit Christus am Kreuz und in der gemeinsamen Standhaftigkeit mit Johannes wird dann eine komplexe Wahrnehmungssituation vor dem Kreuz gebildet. Im Kontext der Kreuztragung findet ein Ausgreifen der Diegese auf den Erzähler und den Adressaten statt, die sich damit in die offene Position eines Simon von Kyrene bzw. Simon Petrus einzufügen scheinen. Variiert findet sich dies auch während der Kreuzigung, wenn die Erzählerrede hier direkt in die Figurenrede Christi übergeht, womit dann Maria zur Artikulation ihres Schmerzes aufgefordert wird. So entsteht eine dialogisch gesteigerte *compassio Mariae*, in welcher eine diskursive Überformung der nur schwer bewältigbaren Handlungsebene stattfindet. Zuletzt spricht Christus vom Kreuz direkt zum Erzähler und leitet die Beschauung durch eine präzise Blickführung selbst an. Anstelle von Jesu Sterben setzt das *Passional* einen meditativen Dialog zwischen dem Erzähler und der Minne, der zur Selbsthingabe an Christus gemahnt.

Mit den Räuberepisoden, der Kindheitserzählung und der Passionsgeschichte eröffnet das *Passional* eine legendarische Frühgeschichte, die handlungslogisch oft prekär, narrativ oft schwierig erscheint. Drohende Vernichtung, hinterhältige Nivellierung, überbordende Exorbitanz oder eine verunmöglichte Beschauung fordern eine textuelle Ereignishaftigkeit heraus, um infrage stehende Geltung wieder einzuholen. Selbst heilsgeschichtliche Höhepunkte stellen textuelle Herausforderungen, womit das erste Buch des Legendars keineswegs eine gesicherte Heilsgewissheit ausstellt. Vielmehr zeigt sich schon hier die auch für die folgenden beiden Bücher zentrale mediale Dynamik, diskursive Geltung immer wieder von neuem behaupten zu müssen.

3 Nähe und Distanz: Apostellegenden

3.1 Mittelbare Begegnungen: Jakobus der Ältere

der selbe heilige name,
der minneclliche lobesame
si gesegent immer me;
swem daz nicht wol tu, sunder we,
der sal vervluchet immer wesen,
an libe, an sele ungenesen.¹

der tuvel im da zu trat
mit sinen listen unrein.
in einer forme er im erschein
und sagete im da zu mere,
wi er der Jacob were,
den er suchte uf tugende vrumen.²

Die Besonderheit von *Jacobo dem grozern* bestimmt der Passionaldichter zu Beginn der Jakobuslegende in zweifacher Weise.³ Zunächst wirkte er von allen Aposteln am wenigsten lange auf Erden, da er als erster das Martyrium erlitt und in den Himmel auffuhr. In der textuellen Makrostruktur bildet sich dies insofern ab, als die Vita des Apostels nur etwa das erste Drittel ausmacht, worauf der umfangreichere Teil dann von posthumer Wunderberichten handelt.⁴ Die zweite Besonderheit von Jakobus liege hingegen in seiner intimen Beziehung zu Christus, dass er diesem *heimelicher* als die anderen gewesen sei.⁵ Als Beleg für diese herausgehobene Position unter den Aposteln dient ein Verweis auf die Bezeugung der Verklärung Christi, bei der Jakobus die heilige Wandlung *mit grozer clarheit* gesehen habe.⁶ Und so sei es oft vorgekommen, dass Christus bei entsprechenden

¹ P II, S. 719, V. 25019–25024 (Der Schriftgelehrte Josias zum Bischof Abyathar).

² P II, S. 736 f., V. 25644–25649 (Der Teufel erscheint in Jakobs Gestalt einem Pilger).

³ Vgl. P II, S. 700 f., V. 24359–24397.

⁴ Zum ›Erzählen von jenseitiger Heilsmittlerschaft‹ (hier in Michael-Legenden) vgl. Koch 2019, S. 25–44.

⁵ Vgl. P II, S. 700, V. 24376–24381, hier V. 24380.

⁶ Vgl. dazu die entsprechenden Stellen in Mt 17,1–13; Mk 9,2–13; Lk 9,28–36. Petrus, Johannes und Jakobus begleiten Jesus auf einen hohen Berg, wo ihnen Mose und Elija erscheinen, mit denen sie ein Gespräch führen. Aus einer Wolke vernehmen sie dann eine Stimme, die zu ihnen die berühmten Worte spricht: »hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene conplacuit ipsum audite« (Mt 17,5; »Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Auf ihn sollt ihr hören!«) Der Ausspruch wird auch in der Darstellung des *Passionals* (P II, S. 700 f., V. 24382–24391) aufgenommen: »Cristus nam in, / als ichz las, / an daz himelische werc, / do

Vorkommnissen neben Johannes und Petrus eben auch Jakobus beiseite nahm,⁷ weshalb man ihn *groz* genannt habe.⁸ Auch dieser Aspekt der besonderen Christnähe bildet sich textuell und medial entsprechend ab, indem der bereits ent-rückte Jakobus einerseits eben nicht mehr in der Welt ist, seine Nähe zur *commu-nio sanctorum* und seine Souveränität im Umgang mit den Kreaturen des Teufels die Vorrangigkeit seiner Handlungsmacht jedoch stets deutlich werden lassen.⁹ Im Hinblick auf die kultische Bedeutung¹⁰ sind die Erzählabschnitte zwischen der Vita und den posthumer Wunderberichten bedeutsam, die von der Überführung des Leichnams nach Spanien berichten, wo der Apostel zuvor nur kurz und ohne massgeblichen Erfolg als Prediger tätig war, bevor sich sein Wirken wieder nach Judäa verlagert hatte.¹¹ Nach Martyrium und Enthauptung wird der Leichnam von den Jüngern in der Nacht entwendet, da ihn seine Peiniger den Hunden zum Frass überlassen wollten. Die von hier ausgehende Überführung erfolgt unter stetiger Lenkung Gottes, der den Jüngern ein Schiff weist, welches sie in vollstem Vertrauen betreten. Der Passionaldichter betont an dieser Stelle dann auch Gottes Wille, den Apostel im Tode nun vollbringen zu lassen, was ihm im Leben zunächst verwehrt blieb.¹² Die göttliche Fügung zeigt sich in diversen Wundern, von denen die Überfahrt des Schiffs ein durchaus einprägsames Beispiel¹³ bietet: »ein gotes engel zu in quam, / wand in was helfe ture, / an segele und an sture / was ir helfe gelegen. / der engel, der ir solde pflügen, / pflac ir, daz ir schif vur / wol geliches als ein snur / zu Yspanien lande, / dem got alda sande / werdeclichen prisant.«¹⁴ Während hier ein direktes Eingreifen Gottes sichtbar wird, zeigt sich bei der Ankunft bereits der heilige Status der Reliquie. Die Jünger tragen den Leichnam aus dem Schiff und legen ihn auf einen grossen Stein. Dieser erweicht sofort und umschliesst den Apostel wie ein von Meisterhand gefertigter Sarko-phag, was den Jüngern solchen Trost spendet, dass sie von ihrer Trauer vollends

er gienc uffen berc, / da transfiguracio geschach / und der vater ob im sprach: / ›diz ist min sun, der mir behaget, / als uns di schrift hat gesaget / mit schoner dutunge. / di heiligen wandelunge / sach er mit grozer clarheit.«

7 Vgl. neben dem o. g. Handlungsmoment etwa auch Lk 8,51 (Tochter des Jäirus); Mt 26,37 (Gethsemane).

8 Vgl. P II, S. 701, V. 24392–24397, hier V. 24397. Dies deckt sich hier mit der topischen Namens-etymologie in der *Legenda Aurea* (vgl. LA, S. 1272), wonach Christus ihn zu seinen ›Geheimnissen‹ (*secreta*) zugelassen habe.

9 Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

10 Vgl. grundlegend Herbers 1984; zu Translation und Pilgerstätte Herbers 2011, S. 10–32; zum Grabkult allgemein Angenendt 1997, S. 167–182.

11 Vgl. P II, S. 720–729, V. 25068–25398. Zur weitgehend erfolglosen und nur sehr kurz erzählten Predigt-tätigkeit in Spanien vgl. P II, S. 701 f., V. 245398–24440.

12 Vgl. P II, S. 721, V. 25095–25111.

13 Vgl. etwa die bildliche Darstellung *Einschiffung der Gebeine des Hl. Jakobus d. Ä. nach Spanien*, Meister von Raigern, um 1425, Kunsthistorisches Museum Wien, Gemäldegalerie Nr. 6822.

14 P II, S. 721 f., V. 25114–25123.

erlöst sind.¹⁵ Der weitere Verlauf bis zur endgültigen Grablegung ist dann durch den Konflikt mit der böswilligen Herrscherin Lupa geprägt, die die Jünger mehrfach in Lebensgefahr geraten lässt, bis sie sich zuletzt durch die Beschauung des Sarkophags und die diversen Wunderereignisse zum christlichen Glauben bekehrt und Jakobus eine Kirche weiht.

Mittelbare Konfrontationen: Hermogenes, Philetus und die Teufel

Die anfängliche Predigtstätigkeit von Jakobus in Spanien und damit die erste narrative Einheit der Jakobuslegende im *Passional* ist von einem grundlegenden Misserfolg geprägt, was in dieser Dynamik auch mehrfach ausgestellt ist. Mit Christi Auffahrt und Missionsbefehl wird zu Beginn der Auftrag eingespielt, demgemäss Jakobus sich nach Spanien begibt, um dort zu predigen und so die Menschen zum christlichen Glauben zu führen.¹⁶ Dass er in dieser Rolle scheitern wird, ist von Anfang an offengelegt:

ez gienc im gar unebene / und nicht nach sinem mute, / wand got der vil gute /
hete im ein ander stat gegeben, / da er sit goz sin leben. / des was er ungehoret
da: / die lute in Yspania / behielden iren gelouben / und liezen sich nicht rouben /
von Jacobo der abgote.¹⁷

Jakobus gewinnt an seiner ersten Wirkstätte nur neun Jünger; »vurbaz wolde ouch kein man / sich an sin wort da keren.«¹⁸ Die Predigtstätigkeit des Apostels zeigt damit vorerst kaum Wirkung; sein Missionsauftrag bleibt unerfüllt. Als Jakobus dann nach Judäa aufbricht, wo er auf grösseren Einfluss hofft, lässt er nur zwei der gewonnenen Jünger in Spanien zurück und nimmt die übrigen sieben mit sich. Mit diesem geringfügigen Vermächtnis und einer insofern marginalen Wirkung als Prediger in Spanien schliesst diese erste Episode bereits wieder, sodass die erfolglose Missionstätigkeit von Jakobus auch textuell keinen signifikanten Effekt erzeugt. Dieses Moment des Scheiterns zu Beginn der Jakobuslegende schreibt sich den medialen Bedingungen der folgenden Erzählabschnitte jedoch gleich mehrfach ein. So wird Jakobus *in vitam* nicht etwa als mächtiger Prediger inszeniert, sondern viel stärker in seinem mittelbaren Einfluss auf seine Jünger sichtbar.¹⁹ Die verbleibende Zeit in der Welt ist kurz, wodurch seine textuelle Präsenz schon rasch nicht mehr figurenbezogen funktioniert. Sein früher Tod macht Jakobus vielmehr zu einer Figur,

15 Vgl. P II, S. 722, V. 25128–25142.

16 Vgl. P II, S. 701, V. 24398–24409.

17 P II, S. 701, V. 24410–24419.

18 P II, S. 702, V. 24422 f.

19 Vgl. dazu auch LA, S. 1272, wonach *Iacobus Zebedaei* vornehmlich als »geistlicher Schutzpatron« (*a deo nobis donatus est in spiritualem patronum*) auftrete.

die auch diegetisch als unverfügbar ausgewiesen wird. So sind es denn vor allem unterschiedliche textuelle Ereignisse, durch die seine mediale Gegenwärtigkeit erst hergestellt sein will. Bereits das eigene Wirken des Apostels in der Welt erscheint durchwegs von dieser Dynamik geprägt, dass Jakobus nicht etwa selber als mächtiger Thaumaturg auftritt, sondern vielmehr einen apostolischen Rahmen bietet, in dem das Handeln anderer Figuren möglich gemacht wird.

Dies zeigt sich z. B. im Konflikt mit dem Nekromanten Hermogenes, dessen zuletzt vollzogene *conversio* zwar durchaus in einer agonalen Konstellation mit Jakobus situiert ist, in der konkreten Durchführung aber vor allem über seinen Jünger Philetus und eine Gruppe von Dämonen ausgetragen wird. Hermogenes selbst wird als *tuvels knecht* eingeführt, der gegen die Predigtstätigkeit von Jakobus vorzugehen trachtet. Sein Bestreben liegt in erster Linie darin, die diskursive Wirkmacht des Apostels einzudämmen: »er wolde Jacobum den boten / gesweigen vor der juden roten / und sin wort im underlegen.«²⁰ Er sendet dazu seinen Jünger Philetus aus, damit dieser Jakobus in seinem Tun übertreffe: »er solde sprechen offenbar / alda wider Jacobum / und solde wislich werfen um / des guten mannes predigat.«²¹ Der heidnische Jünger trifft so auf den christlichen Apostel. Das Streitgespräch wird dann jedoch nicht ausführlich abgebildet, sondern nur in seinem Ausgang zugunsten von Jakobus kurz erwähnt. Philetus kehrt zu seinem Meister zurück und berichtet ihm seine Niederlage: »Jacobus der gute man / hat mich gar übersprochen / und mine kunst zubrochen, / di mir kein im ist ein wicht.«²² Über die Konturierung der Problemsituation, die Vorbereitung der Konfrontation bis zum Bericht über den konkreten Verlauf geht es ganz wesentlich darum, wer wen zu »übersprechen« vermag und wessen Predigt so durch die jeweils andere »umgeworfen« werden könne. Diskursiver Geltungsanspruch trifft auf diskursiven Geltungsanspruch; und es ist hier Jakobus, der gegen den Jünger des Hermogenes zu triumphieren vermag. Als dieser nun seinem Herrn eröffnet, dass er dem Apostel nachfolgen will und Hermogenes doch ebenso handeln solle, gerät dieser in Zorn und zaubert Philetus an Ort und Stelle fest.²³ Jakobus lässt ihm zur Befreiung ein Schweißstuch und eine Redeanweisung durch ein Kind überbringen: »du salt sprechen in der not: / >got des gewaldes, lose mich / und erhebe mich an sich!«²⁴ Der Apostel tritt damit nicht selbst redemächtig in Erscheinung, sondern lässt Philetus unter seiner Anleitung den befreienden Sprechakt vollziehen. Wie dies

20 P II, S. 702, V. 24453–24455.

21 P II, S. 703, V. 24462–24465.

22 P II, S. 703, V. 24488–24491.

23 In der Lucienlegende erfolgt ein analoges Wunder durch göttliches Eingreifen. Vgl. P III, S. 29, V. 36–39; dazu auch weiter unten, Kap. 4.2.

24 P II, S. 705, V. 24536–24538.

auch prononciert in der Johanneslegende als Modus vorliegt,²⁵ erweist sich Jakobus damit mehr in einer Funktion der Wundervermittlung statt der direkten Wunderhandlung. Philetus berührt das Schweisstuch, spricht die Worte des Apostels und ist sofort befreit. Bevor er sich dann zu Jakobus als seinem neuen Meister begibt, wendet er sich nochmal an Hermogenes, von dem er sich nun endgültig lossagt:

›wol hin‹, sprach er, ›Hermogenes, / mit diner kunstlichen craft! / ich wil mich diner meisterschaft / und ouch din vil gar entlosen, / die mich e machten bosen / und der warheit geblant. / ich wil *mich* geben in daz *bant* / Jacobes gehorsam.‹²⁶

Der Geltungsanspruch von Hermogenes wird damit entkräftet. So wie die Anweisung von Jakobus Philetus dazu verhalf, sich selbsttätig aus den Fesseln seines alten Meisters zu befreien, so vermag er sich auch hier durch einen eigenen Sprechakt endgültig von seiner bisherigen Jüngerschaft loszusagen. Damit wird auch der anfangs formulierte Anspruch von Hermogenes unterminiert, den Apostel in seiner Redemacht einzuschränken. Gerade indem dieser nämlich seinen Jünger nicht schlicht im Redestreit überbietet, sondern ihn in seinem eigenen Sprechen gegenüber Hermogenes bemächtigt,²⁷ zeigt sich das Handeln von Jakobus hier nicht nur in seiner agonalen Durchsetzungsfähigkeit, sondern – ganz im Sinne der apostolischen Glaubensverkündigung – auch als mittelbare diskursive Perpetuierung.²⁸

Nachdem der Konflikt so weit nach dieser Art verlaufen ist, kommen andere mediale Dynamiken ins Spiel, die das Kräfteressen weiter fortsetzen. Hermogenes ruft nun durch seine nekromantischen Kräfte eine Gruppe von Teufeln herbei, die er zu Jakobus sendet, um ihn und seine Jünger gefangen nehmen zu lassen. Sobald sich die Kreaturen jedoch dem Aufenthaltsort des Apostels nähern, geschieht ihnen *we*, sie werden *unvro* und *schrieten* dem Apostel entgegen.²⁹ Als dieser sie nach dem Grund ihres Erscheinens fragt, heben die Teufel zu einer Klage an:

sie sprachen: ›uns zu unvrumen / hat uns Hermogenes gesant, / daz wir dich bunden sanzuhant / und Philetum, den jungern din. / er wolde uch nach dem willen sin / dort bi im ertoten. / wir sin in grozen noten, / die mit craft uf uns tengeln, / wand wir von gotes engeln / mit keten nu gebunden sin, / die sint heiz vuwerin / und geben uns groz ungemach.‹³⁰

25 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 3.2.

26 P II, S. 705, V. 24548–24555.

27 Diese Tendenz liesse sich auch als Übertragung des ›antifamiliären Ethos des Neuen Testaments‹ (vgl. Angenendt 1997, S. 30–32; Angenendt 2009a, S. 298 f., 345–347; Kiening 2009e, S. 19 f.) auf die Nachfolge im Glauben lesen. Jakobus geht nicht auf das von Hermogenes angezielte Streitgespräch mit Philetus ein, sondern entreisst dem heidnischen Meister durch die diskursive Ermächtigung vielmehr seinen eigenen Jünger, um ihn für die christliche Nachfolge zu gewinnen.

28 Vgl. Angenendt 2009a, S. 223, 367–373; ausführlicher und grundlegend Angenendt 1972.

29 Vgl. P II, S. 707, V. 24596–24598.

30 P II, S. 707, V. 24606–24617.

Zuerst noch als Schergen des Nekromanten in hostiler Funktion unterwegs, sind die Teufel hier im Nahbereich des Apostels geschwächt und hilfsbedürftig. Jakobus wendet sich den erbärmlichen Kreaturen dann auch bereitwillig zu; er werde sie aus ihrer misslichen Lage befreien, wenn sie nur seinen Willen erfüllen. Hermogenes sollen sie ihm seinerseits gefesselt herbeibringen, ohne ihm jedoch Leid zuzufügen. Die Teufel geben sich damit aber nicht zufrieden; sie wollen für immer aus der Verfügungsgewalt des Nekromanten befreit werden. Jakobus versagt ihnen diesen Wunsch und insistiert auf dem Vollzug seines Willens. Als sie Hermogenes dann tatsächlich herbeibringen, sendet Jakobus dessen früheren Jünger Philetus zu ihm, damit er seinen alten Meister von seinen Fesseln befreie. Denn so sollen Christen handeln; dass sie ihre Feinde schonen. Auch Hermogenes spricht er von jeglicher Verpflichtung frei; er wolle ihn zu nichts zwingen, was er nicht selber möchte. Damit zeigt sich an Jakobus erneut eine Handlungsweise, die nicht auf einfache Überbietung zielt, sondern vielmehr als eine vermittelnde zu denken ist. Indem er Hermogenes freistellt, liegt das Momentum nun wieder bei ihm:

›Hermogenes, ganc swar du wilt, / wand unser zucht des gar bevilt, / daz wir imannes stillen / und wider sinen willen / an den gelouben heften. / von eigenlichen creften / mit gotes helfe muz ein man / mit ganzen willen grifen an, / so mac er wol becliben / und an gode bliben.³¹

Die Adressierung von Jakobus an Hermogenes an dieser Stelle muss auffallen, treten beide hier doch das erste Mal direkt miteinander in Dialog. In diesem Moment wendet sich der Apostel jedoch nur insofern an seinen Kontrahenten (und Gefangenen), als er diesen sofort wieder von jeglicher Verpflichtung freispricht. Solange Hermogenes nicht aus eigenem Willen zu Gott komme, solle er nicht dazu gezwungen werden – deshalb schickt Jakobus ihn fort. Und es ist dieser Moment der Zurückweisung, der schliesslich zur Umkehr führt. Die hier so passiv verlaufende Konfrontation führt die bisher über Jünger und Teufel vermittelte Auseinandersetzung allerdings konsequent fort. Es sind keine Interaktionsmomente der grossen Taten und des unmittelbaren Triumphs, sondern vielmehr der Entzug von Jünger und Helferskreaturen bewegen den hednischen Widersacher zum Umdenken:

Do Hermogenes gesach, / wi sin kunst sich verbrach / und sin selbes wisheit / mitalle were hin geleit, / wand im ir helfe was enzogen, / er sach wol, wi er was betrogen / an sinem ersten lebene. / da bi bedachte er ebene, / wi Jacob mit der warheit / in hete gar da hin geleit. / ›deswar, dachter, ›ich sal mich geben / zu im in daz selbe leben / und mine sunde buzen.³²

So wie zuvor von Jakobus gewiesen, vollzieht sich die *conversio* des Hermogenes hier *von eigenlichen creften*, indem er eben seinen *ganzen willen* nun anders aus-

31 P II, S. 709, V. 24671–24680.

32 P II, S. 709, V. 24681–24693.

zurichten beginnt. Der Text weist dies denn auch als Reaktion auf das Versagen der eigenen Kräfte aus, indem Hermogenes sein Wissen scheitern und seine Helfer ihm entschwinden sieht. Der Ausgang des Konflikts verläuft insofern nach wie vor nach dem Modell einer diskursiven Geltungsbehauptung, die hier jedoch nicht in direkter Konfrontation, sondern in einem Konkurrieren um Einfluss ausgetragen wird. Indem zunächst Philetus und dann sogar die beschworenen Teufel regelrecht zu Jakobus überlaufen, statt ihren Auftrag gegen ihn auszuführen, schwindet der Geltungsanspruch von Hermogenes dahin. Und erst die eigene Einsicht in diesen Vorgang setzt bei ihm ein Umdenken in Gang, durch das er letztlich zu einer *conversio* bewogen werden kann.

Zur Bekräftigung dieses Verlaufs übergibt Hermogenes seine nekromantischen Bücher an Jakobus, der sie im Meer versenken lässt, sodass niemand mehr etwas daraus lernen könne.³³ Im Zuge der Bücherversenkung fällt Hermogenes dann auch von seiner bisherigen Gesinnung ab. Der Text reflektiert diesen Vorgang explizit: »do man alsus gewachte / di kunst von untruwe, / do viel mit grozer ruwe / Hermogenes zur erden / vur den gotes werden. / sin bose rat, sin erste wege / und swaz in hete in valscher pflüge / gentzlich nu von im entsleif.«³⁴ So wie der Verlust von Jünger und Teufeln zu einer Abwendung von der Nekromantie führte, so bewirkt die Versenkung der Zauberbücher die Hinwendung zum christlichen Glauben. Erst indem Hermogenes seine Verfügungsgewalt über die eigenen Hilfsmittel genauso geschwächt sieht wie über die eigenen Helferskreaturen, wird eine endgültige *conversio* als möglich gedacht. In dem hier nun ausgelegten Gestus der Devotion hebt er zu einem expliziten Bekenntnis zum christlichen Glauben an:

»Jacob, Jacob, gotes knecht! / dine wege, die sint recht. / du bist ein losere / der armen, die mit swere / gebunden lange sin gelegen. / der gewonheit saltu pflügen / uber mich vil armen / und la dich erbarmen, / daz ich des rechten weg es ie / untz her leider irre gie / nach grozem ungute; / mit willen und mit mute / wil ich in vurbaz suchen. / du salt durch got geruchen, / daz du den zur buze entphast, / von dem du vil geliden hast / widersatzes und leides. / nu bite ich, daz du scheidest / mich von den valschen sunden, / wand ich wil immer kunden / mit gelouben einen got, / des gewalt und des gebot / vil wunders kan gemachen / mit tugentlichen sachen, / diz stet in siner hute.«³⁵

Nachdem die Hinwendung zum christlichen Glauben mit der Versenkung der Bücher handlungslogisch bekräftigt worden ist, wird die *conversio* hier nun auch

33 Vgl. P II, S. 710, V. 24710–24735. Die *Legenda Aurea* begründet dies konkreter: »Iacobus autem, ne forte odor incendii vexaret incautos, eos in mare proici fecit.« (LA, S. 1276; »Jakobus aber sagte, er solle sie ins Meer werfen, damit nicht etwa der Brandgeruch unvorsichtige Leute schädige.«).

34 P II, S. 711, V. 24736–24743.

35 P II, S. 711, V. 24747–24771.

diskursiv vollzogen.³⁶ Hermogenes bestätigt in einem eigenen Sprechakt den rechten Glauben des Apostels und bittet ihn um Anerkennung seiner Bussfertigkeit, worauf er zum Schluss ein Glaubensbekenntnis anschliesst. Die Hinlenkung zur selbsttätigen *conversio* ist damit bis zu diesem letzten Handlungsmoment konsequent aufrechterhalten. Jakobus freut sich insofern auch über die *wandelunge* und vollzieht an Hermogenes nur noch die Taufe. Dieser wird dann nicht nur zum Jünger des Apostels, sondern ganz zum Schluss der Episode folgt ein Hinweis des Erzählers, dass er sogar zu einem gnadenreichen Prediger aufstieg, durch den Gott noch viele Wunder wirken sollte. Auch darin erscheint Jakobus nochmal als Mittlerfigur, die andere zur Predigtstätigkeit anregt, ohne selber mächtiger Prediger zu sein.

Diskursive Steigerung: Abyathars Drohung und Josias' Gegenrede

Das so frühe Martyrium von Jakobus wird durch den Bischof Abyathar veranlasst, als dieser über die Predigtstätigkeit des Apostels und die gehäuften Bekehrungen der Juden in Zorn gerät. Jakobus wird gefangen genommen und an Herodes überführt, der das Todesurteil bereitwillig fällt. Anders als etwa in der Andreaslegende³⁷ ist das Martyrium und die zuletzt vollzogene Hinrichtung hier nur äusserst kurz dargestellt. Viel mehr Raum nehmen hingegen die auf dem Weg zum Richtplatz erfolgenden Ereignisse ein, von denen insbesondere die Bekehrung des Schriftgelehrten Josias sehr ausführlich erzählt wird. Josias tritt zunächst als Kreatur Abyathars auf, indem er den verurteilten Jakobus mit einem Seil um dessen Hals *als einen dieb* durch die Stadt führt.³⁸ Während er den Apostel so hinter sich herzieht, stossen sie am Wegrand auf einen Gichtkranken, der den Apostel um Hilfe anruft. Schon hier ist in der Bitte des Kranken die Rechtmässigkeit des Verurteilten ausgestellt: »ob mir din trost zu helfe kumet, / ich weiz wol, daz si wichet hin.«³⁹ Jakobus heisst ihn in Christi Namen aufstehen, was jener sofort tut und dies mit einem Gotteslob begleitet. Indem Josias dies alles beobachtet, wird sein Herz zunehmend erweicht und er erkennt die Rechtmässigkeit seines Gefangenen. Er lässt das Seil fallen und wirft sich Jakobus zu Füssen. Der Vorgang wird auch von Abyathar beobachtet, dessen *groz ungemach* sich nun umso mehr *mit hazze*

³⁶ Vgl. dazu auch Angenendt 1997, S. 28–32.

³⁷ Dort werden Geisselung, Kreuzigung und Tod extensiv dargestellt, wobei der ›Gruss an das Kreuz‹ und die ›Predigt vom Kreuz‹ zwei besonders bemerkenswerte Erzählmomente bilden. Vgl. P II, S. 689–698, V. 23975–24299; dazu auch ausführlich Hammer 2015, S. 158–166.

³⁸ P II, S. 716, V. 24923–24931.

³⁹ P II, S. 716, V. 24942 f.

steigert.⁴⁰ Er lässt Josias nun seinerseits ein Seil um den Hals legen und schickt diesem Vorgang eine Drohung hinterher:

›valscher man, tu balde hin / des unrechten gelouben rat, / den din herze entphan-
gen hat, / daz dir din leben vriste! / vluche Jesu Criste / und sprich, daz der selbe
name / si vervluchet und ein schame, / ob du den lib wilt behaben. / tustu des nicht,
du must besnaben / mit dem unrechten Jacobe. / da wil ich gantzlich wesen obe, /
daz man dir abe den hals sla / mit im, ob du nicht volgest na / mir an diner kere.⁴¹

Abyathar fordert Josias hier nicht nur zur Abkehr von Christus auf, sondern der eben Bekehrte soll auf Christus fluchen. Mit dem Imperativ *und sprich* gibt er ihm die Formel vor, mit der er sich vom neuen Glauben lossagen soll. Mehrfach droht ihm der Bischof mit dem Tod, dass man es ihm gleichtun werde wie Jakobus und ihm den Hals abschlage. Die Marter von Jakobus selbst rückt zunehmend in den Hintergrund und wird vielmehr zur Folie, um davon ausgehend die Marter des Josias zu verhandeln. In der Auseinandersetzung zeigt sich die Konstellation als diskursiver Geltungsstreit, der stärker über Sprachgewalt als über physische Gewalthandlungen ausgetragen wird.⁴² Abyathar bemüht sich, Josias zu einem bestimmten Sprechakt zu zwingen, mit dem er seinen eigenen Geltungsanspruch gegen Jakobus wieder durchzusetzen vermag. Über die Drohung kann er seinen eigenen diskursiven Geltungsanspruch zunächst steigern und die von Jakobus ausgehende Dynamik wieder abschwächen. Josias reagiert jedoch keineswegs nach Vorgabe und Erwartung des Bischofs: »wand er itzu kumen was / an den gelouben so starc, / daz er nichtes nicht sich enbarc, / ez gienge ouch swi ez solde ergan.«⁴³ Mit Hinweis auf die unabwendbare Stärkung im christlichen Glauben nutzt der Text die Drohung Abyathars dazu, die Widerständigkeit des soeben Bekehrten umso deutlicher zum Vorschein zu bringen. So folgt denn hier auch eine forcierte Widerrede, die in Reaktion auf die vorgängige Drohung den christlichen Geltungsanspruch umso stärker betont:

›eya«, sprach er, ›du valscher man! / du bist ein bischof genant / und doch der war-
heit geblant, / di din munt zaller stunt / den andern solde machen kunt: / daz ist
Jesus der herre min. / vervluchet saltu immer sin / und din lib und din leben, / daz
dir den rat hat gegeben / mit blinden unruchen, / daz du mich heizest vluchen /
Cristo dem wandels vrien! / ich wil in benedien, / der mir zu herren ist erkant /
und Jesus Cristus genant. / der selbe heilige name, / der minnecliche lobesame /
si gesegent immer me; / swem daz nicht wol tu, sunder we, / der sal vervluchet
immer wesen, / an libe, an sele ungenesen.«⁴⁴

40 Vgl. P II, S. 717, V. 24976–24979, hier V. 24976 und 24978.

41 P II, S. 718, V. 24984–24997.

42 Vgl. dazu auch Koch 2008b, S. 15–30; Eming/Jarzebowski 2008, S. 7–13; Herberichs/Braun 2005, S. 7–37; allgemein Butler 2018, S. 9–71.

43 P II, S. 718, V. 25000–25003.

44 P II, S. 718, V. 25004–25024. Vgl. dazu LA, S. 1278: »Maledictus tu et maledicti omnes dii tui, nomen autem domini Iesu Christi sit benedictum in saecula.« (»Verflucht seist du und

Über die Drohung Abyathars eröffnet sich mit Josias' Gegenrede ein diskursiver Raum, in dem das Bekenntnis zum christlichen Glauben intensiviert ausgesprochen werden kann. Anstatt Christus zu verfluchen, lenkt Josias den Sprechakt auf Abyathar selbst zurück, wenn er zu ihm sagt: *vervluchet saltu immer sin*. Christus hingegen wird nicht mit der verlangten Verfluchung behaftet, sondern gegenteilig mit Lob: *ich wil in benedien*. Das Christuslob wird hier dann mehrfach wiederholt, wodurch die Drohung Abyathars in ihrer sprachgewaltigen Dynamik zwar aufgenommen, in der Zielrichtung jedoch in ihr Gegenteil verkehrt wird. Die forcierte Drohung führt bei Josias zu einem perpetuierten Gotteslob, was sich in der Formel verdichtet findet, dass *der minnecliche lobesame si gesegent immer me*. Verflucht sei vielmehr derjenige, dem dies eben nicht behage. Indem der Text jedoch auf die Drohung Abyathars nicht eine gleichförmige Gegendrohung⁴⁵ durch Josias folgen lässt, sondern den vorausgehenden Sprechakt des Bischofs vielmehr als produktiven Widerstand nutzt,⁴⁶ um darüber eine diskursive Geltungsbehauptung als Christuslob zu entfalten, zeigt sich die legendarische Erzähllogik hier an einer Steigerungsdynamik interessiert, die sich nicht in einer *imitatio Christi* erschöpft.⁴⁷ Die Überschreitung ist hier signifikant, bildet doch der Weg von Jakobus zum Schafott immer noch die Plattform für dieses Modell, nach dem nicht in erster Linie die Marter und sein Leiden ausgestellt werden; ausgehend von diesem Handlungsmoment, weitergeführt über eine Wunderheilung und eine *conversio*, interessiert vielmehr die aufgezeigte Auseinandersetzung, die in ihrer diskursiven Steigerung neue Erzählräume eröffnet. Erst im Wechsel von Drohung und Gegenrede spricht Josias ein Bekenntnis aus, das nicht nur die Hinwendung zum christlichen Glauben repräsentiert, sondern das Lob Christi ostentativ wiederholt und damit auf Dauer stellt. Der Bischof gerät darauf – *als ein tobende hunt* – in äussersten Zorn. Erst jetzt wird den beiden Christen äusserste Gewalt angetan: Abyathar lässt Josias durch seine Schergen zunächst den Mund mit ihren Fäusten zerschlagen. Während dann Boten zu Herodes ausgesendet werden, nimmt Jakobus an Josias das Taufsakrament vor. Durch Herodes wird das Todesurteil erlassen, Jakobus und Josias werden enthauptet. Bevor das Urteil jedoch vollstreckt wird, fallen beide in Andacht auf die Knie und sprechen ihr Gebet zu Gott.

verflucht alle deine Götter, der Name des Herrn Jesu Christi aber sei gesegnet in alle Ewigkeit.«).

45 Vgl. dazu Koch 2008b, S. 18–21; allgemein Butler 2018, S. 22–27; grundlegend Popitz 1986, S. 68–106.

46 Zu diesem ›Spielement der Kultur‹ (in der engl. Ausgabe *The Play Element of Culture* – und damit eben betonterweise nicht ›in der Kultur‹ bzw. ›in Culture‹) vgl. grundlegend Huizinga 2015, S. 7 f., ebenso S. 147.

47 Zum Martyrium als *imitatio Christi* im Hinblick aufs *Passional* vgl. Hammer 2015, S. 271–276.

Mittelbare Begegnungen: Selbsttötung und Jenseitsvision

Nach dem ersten Pilgerbericht über einen Jüngling, der sich für seinen Vater opfert und dann wieder ins Leben zurückkehrt,⁴⁸ folgen zwei Episoden, in denen jeweils ein Pilger auf dem Weg zu Jakobus' Grabstätte mit dem Teufel in Kontakt tritt. Bereits in der ersten Erzählung⁴⁹ erscheint dem Pilger während des Aufenthalts in einer Herberge der Teufel in Gestalt des Apostels. In der direkten Adressierung des Pilgers wird zunächst Zuwendung artikuliert, dann das Blendwerk der Welt erwähnt, worauf zuletzt ein Imperativ zur Selbsttötung folgt, die der teuflischen Logik gemäss zum Heil führe:

»nu bin ich, *sprach* er, »zu dir kumen / durch gut, wand ich dich lieb han. / sich di arme werlt an, / wi si die lute blendet / und an in tugende swendet! / si irret vil genugen / mit ir untugende vugen, / daz er des himels straze / enmac bi keiner maze / von irre schult begrifen. / si machet *abe* im slifen / guter werke harte vil. / ein teil ich dir nu raten wil, / wand ich dir sunderlich bin holt: / du hast mir lieplichen solt / mit dienste also dicke bracht. / benimestu dir in dirre nacht / mit din selbes hant din leben, / so wirt darumme dir gegeben / ein lon mit grozer selikeit.«⁵⁰

Der Pilger zweifelt nicht an der Identität (und damit an der Autorität) des Sprechers, zieht sein Schwert aus der Scheide und stürzt sich hinein. Innerhalb dieses ersten Abschnitts ist es insbesondere die direkte Rede des Teufels, die eine breite Ausgestaltung erfährt. Die Identität des Pilgers bleibt unbenannt, auch seine Selbsttötung wird nur summarisch berichtet. Der Teufel kommt hingegen ausführlich zur Sprache und vermag sich dabei als die Instanz auszugeben, für die der Pilger sich auf die Reise begeben hatte. Soweit die teuflische List als Rahmen gesetzt ist, kommt dem Pilger eine hohe Ehre zu: Er gelangt nicht nur zum Grab des Apostels, dieser begegnet ihm sogar – soweit die Annahme – im direkten Kontakt. Der teuflische Hinweis auf das tugendvernichtende Blendwerk der Welt lässt seine eigene List dennoch unerkannt geschehen. Als diese dann zu Tage tritt, wird rasch der Herbergswirt der Schuldhaftigkeit bezichtigt. Im Zuge der (falschen) Anschuldigung erwacht der Tote plötzlich wieder zum Leben: »binnen des und diz geschach, / der pilgerim der sich e stach / sich vor in allen uf brach; / sin leit was im worden swach.«⁵¹ Die Wunderhaftigkeit des Wiedererwachens wird darüber hinaus nicht weiter thematisiert. Was vielmehr ins Zentrum der Darstellung rückt, ist die Binnenerzählung davon, was der Pilger im Tod erlebt und wen er dort angetroffen habe:

48 P II, S. 730–736, V. 25399–25638.

49 Vgl. P II, S. 739–744, V. 25639–25724. In der *Legenda Aurea* (vgl. LA, S. 1284–1286) wird die Episode nach Hugo von St. Viktor referiert. Vgl. dazu eingehender Häuptli 2014, S. 1285, Anm. 39; zum *Passional* Haase/Schubert/Wolf 2013, S. 736.

50 P II, S. 737, V. 25650–25669.

51 P II, S. 738, V. 25686–25689.

›min sele‹, sprach er, ›was hin kumen, / die tuvele heten sie genumen / und vurten si zur helle. / do quam uf ir gevelle / Jacob der gotes zwelfbote. / er nam min sele uz der rote / und brachte vur gerichte sie. / die tuvele sageten alle, wie / ich hete geworben / und daz ich were erstorben / von min selbes handen, / des solde zu den schanden / min sele mit in nider varn. / diz kunde Jacob bewarn, / wand er sie offenlich beschiet, / wi mich der tuvel verriet / under sime edeln bilde. / do gab got der milde / uber mich ein sulch recht / durch Jacoben sinen knecht, / daz min sele queme / zume libe und daz ich neme / als e vrolich min leben.‹⁵²

Veranlasst durch die List des Teufels und die dadurch vollzogene Selbsttötung kommt die Seele des Pilgers im Rahmen der erzählten Jenseitsvision mit dem echten Apostel in Kontakt. Von den Teufeln in die Hölle geführt, wird sie durch Jakobus vor dem Untergang bewahrt und vor das göttliche Gericht gebracht. Dort ringen Teufelsschar und Apostel um die Seele. Während diese die unheilvolle Selbsttötung betonen, legt jener die wahre Verantwortlichkeit offen. Der göttliche Urteilsspruch sendet durch die Intervention des Apostels die Seele wieder zum Körper zurück, sodass der Pilger wieder zum Leben erwacht. Die erzählte Jenseitsvision lässt Jakobus direkt und mehrfach in Aktion treten, indem er gegen die Teufel vorgeht, den göttlichen Richterspruch wie auch die damit erwirkte Totenerweckung motiviert. Die Adressierung durch den Teufel und der Visionsbericht durch den Pilger bilden zwei parallele Redeszenen, die sich gegenseitig bedingen. Indem der Teufel sich als Jakobus ausgibt, verführt er den Pilger zur Selbsttötung; dies führt zu einer Jenseitsvision, die den echten Apostel auftreten und die Totenerweckung herbeiführen lässt. Der Kontakt mit dem listigen Teufel erweist sich so als Bedingung der Möglichkeit einer echten Apostelerscheinung. Die Selbsttötung des Pilgers nimmt zwar zunächst eine handlungslogische Zentralstellung ein, die Aufforderung des Teufels erscheint als Verleitung zur Sünde – hier sogar zu einer ihrer schwersten Formen.⁵³ Die Begegnung mit dem Teufel

52 P II, S. 738, V. 25693–25715. Vgl. dazu LA, S. 1286: »[...] beatus Iacobus mox occurrit et ereptum ad thronum iudicis deduxit et accusantibus daemonibus, ut vitae restitueretur, obitnuit.« (»[...] da habe sogleich der heilige Jakobus eingegriffen, ihn entrissen, vor den Thron des Richters geführt und trotz der Anklage der Dämonen erreicht, daß man ihm das Leben wieder gab.«).

53 Vgl. Hoheisel 2001, S. 442–445; Christ-Friedrich 2001, S. 445–453; zum Suizidmotiv in der deutschsprachigen Literatur allgemein Graefe 2017, hier v. a. S. 9–21, 35–42; in mediävistischer Perspektive grundlegend Murray 1998/2000; spezifisch zu Judas Iskariot Ohly 1976, S. 36–42; Kiening 2004a, S. 47–55. Für das Mittelalter einflussreich sind die Aussagen zum ›Selbstmord‹ bei Augustinus, später bei Thomas von Aquin. Gegen Tendenzen des Martyriums und der Stoa formuliert Augustinus, *De Civitate Dei*, I/20 rigoros: »Nullam esse auctoritatem, quae Christianis in qualibet causa ius voluntariae necis tribuat.« (»Keine Schriftstelle gewährt den Christen das Recht des freiwilligen Todes, in welcher Lage immer sie sich finden.«) Thomas nimmt diese Argumentation auf, erklärt die Selbsttötung als Verstoss gegen die natürliche Neigung zur Selbsterhaltung, gegen die Gemeinschaft und als Sünde gegen Gott. Nach dem Ethos der Patristik richtet sich dann auch die Kirche: Papst Nikolaus I. erklärt 860 n. Chr. den Selbstmord zur Todsünde, im Konzil von Nîmes 1184 n. Chr. wird diese Auffassung bekräftigt und findet Eingang ins kanonische Recht (vgl. Christ-Friedrich 2001, S. 447 f.). Berühmt ist in dieser Hinsicht auch die literarische

ist aber konstitutiv für die Jenseitsvision, durch die der Pilger erst in Kontakt mit Jakobus kommt. Indem der Teufel dem Pilger entgegentritt und ihn am Weiterkommen hindert, bringt er ihn zwar von der Pilgerreise ab; nur darüber wird aber die visionäre Schau und der göttliche Gnadenakt als Erzähloption begehbar. Der Teufel erweist sich innerhalb dieses Verlaufs nicht nur als Versucher und Widersacher, sondern gleichsam als »produktive Störfigur«⁵⁴, die den Pilger – und ebenso die Erzählung – auf andere Wege zu leiten vermag. Die Pilgerreise wird zur Jenseitsvision, die Teufelsbegegnung zur Apostelbegegnung. Selbsttötung und Wiedererwachen des Pilgers finden dadurch nicht nur eine kausallogische Begründung, sondern eine mediale Funktionalisierung.

Dieser ersten Teufelserzählung im Rahmen der posthumer Wunderberichte folgt eine zweite Episode,⁵⁵ die in ihrer Grundstruktur der ersten zwar ähnlich ist, den Dialog mit dem Teufel und die anschließende Jenseitsvision jedoch noch prägnanter ausgestaltet. Wiederum begibt sich ein Jüngling auf Pilgerreise und wird dabei schon bald durch den Teufel verleitet: »do schuf der unholde, / der tuvel, dem er volge jach, / daz dirre ein teil mit sunden brach / und in ein houbtsunde quam.«⁵⁶ Um welche Sünde es sich dabei genau handelt, wird nicht näher spezifiziert. Sein Vergehen bringt den Jüngling aber so weit auch nicht von seinem Weg ab, wie der Text betont: »idoch im nicht ndernam / dirre suntliche vlec, / er engriffe an den wec / mit andern pilgerimen hin, / die ouch truc ir willec sin / di straze di in was gelegen.«⁵⁷ Schon hier wird angedeutet, dass das Einhängen des Teufels den Pilger durchaus nicht ins Verderben stürzen soll. Vielmehr wird darüber ein alternativer Handlungsverlauf eingeleitet, dessen Erzählformat eine mediale Komplexitätssteigerung der zugrundeliegenden Pilgerreise herausfordert. Als die Pilgergruppe nämlich gewohnheitsmäßig in einer Herberge übernachtet, tritt der Teufel in Gestalt des Jakobus an den Jüngling heran und hält mit diesem nun einen ausführlichen Dialog.⁵⁸ Auch hier ist die erste Begegnung bezeichnend, in der sich der Teufel als jener ausgibt, nach dem der Pilger

Darstellung bei Dante Alighieri zu Piero delle Vigne im 13. Gesang von *La Commedia* (Bd. I, *Inferno*). Auffällig ist hier insbesondere Pieros Selbstaussage: »Come l'altre verrem per nostre spoglie, ma non però ch'alcuna sen rivesta; chè non è giusto aver ciò ch'om si toglie.« (Dante Alighieri, *La Commedia* I, S. 204; »Wie alle anderen werden auch wir einst zu unseren Hüllen gehen, doch wird niemals auch nur eine von uns sie wieder anlegen, denn es ist nicht rechtens, dass einer wiederbekommt, was er sich selbst genommen hat.«).

54 Vgl. Eming/Fuhrmann 2021, S. 1–24; zudem auch Bockmann 2017, S. 21–43; Bockmann/Gold 2017, S. 1–18.

55 Vgl. P II, S. 739–744, V. 25725–25896. In der *Legenda Aurea* (vgl. LA, S. 1286–1288) wird die Episode nach Hugo von Cluny referiert. Vgl. dazu eingehender Häuptli 2014, S. 1286 f., Anm. 40; zum *Passional* Haase/Schubert/Wolf 2013, S. 739.

56 P II, S. 739, V. 25734–25737.

57 P II, S. 739, V. 25738–25743.

58 Vgl. P II, S. 740 f., V. 25757–25809.

auf seinem Weg suche: »ey, sag an, bin ich dir bekant?« – / »nein«, sprach jener sanzuhant. / sprach der tuvel: »so wil ich / sin wol underwisen dich. / ich bin ez, Jacob der gute, / den du mit reinem mute / zu huse dicke suchest.«⁵⁹ Dem Text ist an dieser Stelle noch deutlicher als in der ersten Episode ein Reflexionsmoment in der Hinsicht eingeschrieben, dass der Teufel als Dialogpartner auf jene Position rückt, die im Umfeld der Pilgerstätte eigentlich Jakobus besetzen sollte.⁶⁰ Wo sich der Apostel jedoch nicht als verfügbar erweist, kommt ihm der Teufel zuvor.⁶¹ Im weiteren Verlauf des Dialogs kommt dieser nun auf die zuvor erwähnte Sündentat des Jünglings zurück; die Sündenlast sei zu schwer, der Jüngling hätte vor Antritt der Pilgerreise beichten sollen. Damit bricht der Dialog ab und der Teufel verschwindet. Als der Jüngling dann vor lauter Schreck wieder nach Hause aufbrechen will, um wie befohlen Beichte abzulegen, erscheint ihm der Teufel erneut und auch diesmal wieder in Gestalt des Jakobus, wobei er nun seinen ersten Appell signifikant verstärkt:

»tu hin«, sprach er, »wand du nicht salt / alsulchem willen volgen mite. / ez ist ein toechter site, / ob du durch daz zu lande wilt. / ist daz dich sin nicht bevilt, / so sage ich dir di warheit: / di sunde und daz groze leit, / dar an sich swachet din leben, / wirt dir nimmer vergeben, / du enbrengeest dich in not. / wiltu durch mich dich slan tot / und ein merterer wesen, / so bistu ewiglich genesen, / wand ich dir gar ein helfe bin.«⁶²

Die Aufforderung zur Selbsttötung erfolgt hier im direkten Rückbezug auf die teuflisch induzierte Sündentat, deren Beschweris nun so gross sei, dass sie unter üblichen Umständen keine Vergebung mehr finden könne. Die daran geknüpfte Konsequenz zeigt sich zunächst als intrikate List: Nur wenn sich der Jüngling für den vermeintlichen Apostel selbst töte und so durch seine Hilfe zum »auto-genen Märtyrer« werde, könne er ewiges Heil erlangen. Die auch in patristischer Deutungstradition so prekäre Selbsttötung wird damit nach teuflischer Logik als Zugang zu ewigem Seelenheil angepriesen und dem Pilger als einzige noch valide Option eröffnet. Die textuelle Einbettung des anschliessenden Erzählmoments erfolgt denn auch vorsichtiger als zuvor, indem der Erzählerkommentar hier eine deutliche Wertung einbringt:

der pilgerim vil uf den sin / torlich als die toren tunt, / wan er sich gentzlich verstunt / der warheit, da im was gelogen. / sin tummer sin wart gebogen, / der sich nicht ebene vor sach. / sin selbes swert er durch sich stach / und gelac dar abe tot.«⁶³

59 P II, S. 740, V. 25757–25763.

60 Vgl. Dubois/Lemaitre 1993, S. 321–341; Angenendt 1997, S. 132–137.

61 Vgl. dazu ausführlicher meinen Aufsatz Müller 2021, S. 51–69, hier v. a. S. 58–65.

62 P II, S. 741, V. 25796–25809.

63 P II, S. 741, V. 25810–25817.

Bei der Grablegung erwacht der Jüngling wieder zum Leben und ist sofort bei Kräften, als wäre ihm nie ein Leid geschehen. Er wendet sich an die umstehenden Leute und hebt zum Bericht einer Jenseitsvision an, die in den eingespielten Versatzstücken nochmal weiter geht als in der Episode zuvor.⁶⁴ Er berichtet zunächst davon, wie es zu seiner Selbsttötung kam, wie der Teufel ihm dazu riet und er gehorchte. Dann folgt das weitere Geschehen im Tod, wie *manic swartz ubel geist* ihn ergriffen und zu einem Ort hinabführten, wo er ihnen nicht mehr entkommen sollte. Und zu diesem Zeitpunkt sei der heilige Jakobus hinzugekommen, der ihn vor dem leidvollen Ende bewahren wollte. Hier wird nun in die direkte Rede des Jünglings eine weitere direkte Rede des Apostels eingespielt, wie dieser gegen die bössartigen Geister anspricht:

von leitlichem valle / wolde er mich da losen. »ey«, sprach er, »ir bosen, / ir valschen lugenere, / daz ir mit valscher swere / minen vrunt hat betrogen / und woldet in nu han gezogen / in di helle so hin dan! / ein ander wec sal drabe gan, / daz er nicht kumt in uwrn dampf!« / sie heten manigerhande kampf / umme mich da under in.⁶⁵

Die Schilderung des Jünglings zeigt den Apostel im Kampf gegen die Kreaturen des Teufels, ohne dass er gegen diese klar obsiegen würde. Durch den Visionsbericht kommt der Apostel jedoch in direkter Rede zu Wort und unterbindet dabei das Verderben des Jünglings. Dieser fährt mit der Schilderung fort, wie sie nun an einen prächtigen Ort kamen und der Jungfrau Maria begegneten, wobei der Apostel und die Gottesmutter miteinander in Dialog treten:

do begonde Jacob duten / der kunigin und ir clagen, / wi ich mit valscheit was erslagen, / in dem der tuvel mir louc / und min gemute nider bouc, / daz ich mich zu tode ersluc. / als er der vrouwen des gewuc, / do sprach di kuneginne / uz keiserlichem sinne / mit gewaldes volleiste: / »wol hin ir ubeln geiste / in der leiden helle glut!« / di edele juncvrouwe gut / hiez do min sele wider kumen. / nu secht, zu disme grozen vrumen / hat mir Jacob geholfen so.⁶⁶

Erst indem Jakobus Maria hier schildert, in welches Unglück der Jüngling geraten ist und sie daraufhin den Teufeln Einhalt gebietet, ist seine Seele gerettet. Maria spricht die Worte in direkter Rede aus, was der Text hier mehrfach – *sprach di kuneginne, zu keiserlichem sinne, mit gewaldes volleiste* – markiert. Jakobus

64 Vgl. P II, S. 742 f., V. 25836–25885. Allein im Umfang erstreckt sich der Visionsbericht hier über 50 Verse.

65 P II, S. 742 f., V. 25852–25863. Vgl. dazu LA, S. 1286: »Et ecce, post nos sanctus Iacobus protinus cucurrit et daemones de fallacia plurimum increpavit.« (»Und siehe, plötzlich lief der heilige Jakobus hinter uns her und schalt die Dämonen heftig wegen ihrer Arglist.«).

66 P II, S. 743, V. 25870–25885. Vgl. dazu LA, S. 1286–1288: »Cui cum beatus Iacobus pro me conquestus fuisset, illa plurimum daemones increpavit et me vitae restitui praecepit.« (»Als der heilige Jakobus sich bei ihr für mich einsetzte, schimpfte sie sehr mit den Dämonen und befahl ihnen, mir das Leben wiederzugeben.«).

habe dem Jüngling zu diesem Ausgang zwar verholfen, die alles entscheidende Tat wird mit dem Bannspruch aber Maria zugerechnet: *»wol hin ir ubeln geiste / in der leiden helle glut!«*

Die zweite Teufelsepisode macht damit deutlich, unter welchen medialen Bedingungen ein heilsstiftender Verlauf als möglich gedacht wird. Der Ausgangspunkt ist eine posthume Erzählsequenz, in der ein Pilger das Grab des Apostels Jakobus besuchen möchte. Indem der Teufel ihn zur Selbsttötung auffordert, begeht er nicht nur eine schlimme Sünde, sondern dadurch eröffnet sich auch erst die Option einer Jenseitsvision, in deren Rahmen der echte Apostel handelt und spricht, woran sich hier zusätzlich ein Eingreifen der Jungfrau Maria anschließt, deren wörtlich wiedergegebener Sprechakt dann eine absolute Geltung hat. Der Jüngling tritt so auf seiner Pilgerreise in direkten Kontakt mit der Gottesmutter, was jedoch nur in der Vermitteltheit durch Jakobus und durch das Einhaken des Teufels als möglich erscheint. Der Teufel leitet die Jenseitsvision des Jünglings ein, die dann nicht mehr wesentlich an dessen Handlungslogik gebunden bleibt. Das teuflische Einhaken bietet vielmehr ein katalysierendes Moment, in dem die Abkehr vom ursprünglichen Pilgerweg eingeleitet wird, von dem dann aber nicht der direkte Weg in die Hölle abgeht, sondern dies vielmehr die Vorlage zum Eingreifen von Jakobus und Maria bildet. Der Kontakt mit dem Teufel wird zum Einfallstor für einen handlungslogischen Gnadenerweis, der sich in der narrativen Privilegierung von Teufelsdialog und Jenseitsvision spiegelt.

3.2 Predigt und Vision: Johannes

get hin, coufet uch swaz ir wolt
zur notdurft von der erden nemen.
uch sal billich gezemen,
daz ir hi uwern willen hat,
wand uch leider abe gat
di himelische vreude aldort.⁶⁷

so nim den roc und ge hin,
lege in uf die lichamen,
sprich: »in Jesu Cristi namen
stet uf, ir toten, unde gat,
wand mich des zwelfboten rat
durch daz zu uch hat gesant.«⁶⁸

›habe, lieber sun, nu habe!
zuch uf den zoum und enthalt,
wand ich mude bin und alt!
du vluhest den gar verzaget,
der dich durch allez gut jaget.⁶⁹

Der Vitenteil der Johanneslegende setzt mit den gespaltenen Reaktionen des Volkes auf die Predigtstätigkeit des Apostels in Kleinasien ein, infolgedessen er vom heidnischen Landesherrscher in Ephesos gefangen genommen und zum Götzendienst aufgefordert wird.⁷⁰ Seine Weigerung führt zur Überführung vor den Kaiser Domitian in Rom, der die Predigtstätigkeit gewaltsam unterbinden will: »do er sin predigen nicht enliez, / in sidende olei man in stiez, / darunder brante vuwer.«⁷¹ Dass Johannes die Marter unbeschadet übersteht, wird dann nochmal auf seine unablässige Predigtstätigkeit bezogen, die letztlich zu seiner Verbannung führen wird: »noch was unverirret / sin predigen, sin heilic wort. / er wisete beide hi und dort / den luten des himels wege, / des treib er also vil zu pflüge, / untz er durch zorn wart versant / in einer inseln einlant, / als der keiser gebot.«⁷² Mit Gefangenschaft, Marter und

67 P II, S. 778 f., V. 27104–27109 (Johannes im Zorn zu den beiden Jüngern des Craton).

68 P II, S. 792, V. 27560–27565 (Johannes zu Aristodemus als Anleitung für dessen Wunderhandeln).

69 P II, S. 797, V. 27740–27744 (Johannes im Verfolgungsritt zu einem flüchtenden Jüngling).

70 Vgl. P II, S. 761–804, V. 26479–28014. Der Vita ist ein traktathafter Einstieg vorgeschaltet (vgl. P II, S. 756–760, V. 26343–26478). Dieser betont über mehr als 100 Verse hinweg die besondere Position von Johannes unter den Aposteln und die insofern auch gesteigerte Schwierigkeit, von ihm erzählen zu können.

71 P II, S. 764, V. 26597–26599.

72 P II, S. 764 f., V. 26618–26625. Die *Legenda Aurea* setzt den Bezug zwischen unablässiger Predigt und kaiserlicher Verbannung hier sogar noch stärker: »Videns igitur imperator, quod

Exilierung sind hier gleich drei Momente eingespielt, die eine Unterbindung der Apostelpredigt und damit der weiteren Verbreitung von Christi Botschaft bewirken sollen. Dass alle diese Versuche letztlich scheitern, zeigt sich auf der Insel Patmos, wo Johannes eine wirkmächtige Form diskursiver Geltungsbehauptung durch eine mediale Verschiebung von der Predigt zum Text gelingt:

doch hutte sin vor aller not / di getruwe helfe an gote. / Johannes der gotes bote /
schreib da apocalipsim, / darinne got mit witzen im / wisete michel wunder, / wand
er beschreib darunder / di cristenheit uberlut.⁷³

Das Verfassen der Johannes-Apokalypse unterläuft den dreifachen Unterdrückungsversuch der mündlichen Predigt und lässt an die Stelle dieser anfänglichen Redeszenen nun eine der bedeutendsten Schreibszenen⁷⁴ des frühen Christentums treten. Das Eingehen der mündlichen in die schriftliche Medialität ist durch das *uberlut* gekennzeichnet, womit ein für das mündliche Sprechen im *Passional* oft gebrauchtes Attribut dem Verfassen der Apokalypse unterlegt wird,⁷⁵ woran der Offenbarungstext dann wörtlich anschliesst:

di minnenlichen gotes brut / glichte er alda einer stat, / di von himele nider trat /
als ein brut gezieret wol, / di mit aller vreuden sol / gemehelt sin dem lamme, /
Cristo dem edeln stamme, / von dem di tugent spruzet, / di mit genade erguzet /
swaz an im gerne blibet.⁷⁶

So wie auf Patmos das Schreiben handlungslogisch an die Stelle des Sprechens tritt, fängt sich der Bibeltext hier diskursiv in die Erzählerrede ein; die unterbundene Predigtstätigkeit vermag sich damit wieder – durchaus wirkmächtig – zu behaupten. Die Verbannung erweist sich im Zuge dessen als Voraussetzung einer medialen Verschiebung, die das mündliche Predigen in den schriftlichen Bibeltext überführt. Nachdem weitere Punkte aus der Offenbarung im Anschluss an Offb 21,2 summarisch folgen,⁷⁷ wird zum Schluss nochmal die Schreibszenen selbst betont: »diz schreib Johannes in der zit, / di wile er dort was versant / in der inseln einlant.«⁷⁸

nec sic a praedicatione desisteret, eum in Patmos insulam in exilium relegavit, ubi solus degens apocalypsin scripsit.« (LA, S. 224; »Als der Kaiser nun sah, daß er auch so nicht vom Predigen abließ, verbannte er ihn auf die Insel Patmos, wo er in der Einsamkeit die Apokalypse verfaßte.«).

73 P II, S. 765, V. 26626–26633.

74 Vgl. allgemein Stingelin 2004, S. 7–21; Stolz 2004, S. 22–53; Giuriato/Stingelin/Zanetti 2008, S. 9–17; Kammer 2008, S. 21–38. Zu Entstehung und Medialität der Johannesapokalypse vgl. Witulski 2007; Gradl 2014.

75 Vgl. weiter unten, Kap. 4.2; zudem weiter oben, Kap. 2.3.

76 P II, S. 765, V. 26634–26643. Vgl. Offb 21,2: »et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo« (»Und die heilige Stadt, ein neues Jerusalem, sah ich vom Himmel herabkommen von Gott her, bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat.«).

77 Vgl. P II, S. 765 f., V. 26644–26672.

78 P II, S. 766, V. 26670–26672.

Obwohl die Begrenzung von Geltung handlungslogisch zunächst gelingt, wird dies diskursiv überboten. Die Verweigerung des Götzendienstes führt zur Übersendung nach Rom, die erfolglose Marter zur dortigen Predigtätigkeit, die Verbannung nach Patmos zur Entstehung der Apokalypse, die wörtlich ins legendarische Narrativ eingespielt wird. Umso mehr die heidnischen Machthaber ihren Zugriff steigern, desto einflussreicher wird die diskursive Geltung des Apostels. Vom Prediger in Kleinasien wird er zum Prediger in Rom und zuletzt zum Verfasser eines Textes, der der ganzen Christenheit vom neuen Jerusalem künden wird.

Predigt und Vision

Einen wesentlichen Teil der Johanneslegende bildet die Auseinandersetzung mit dem Meister Craton und seinen Jüngern.⁷⁹ Craton vertritt eine Philosophie des Antimaterialismus, die eine restlose Zerstörung wertvoller Güter – im besonderen Fall der beiden Jünger sind dies vornehmlich Edelsteine – anstrebt. Die Intervention von Johannes setzt an diesem Punkt ein, dass man die Güter besser verkaufen und den Erlös den Armen zukommen lassen solle.⁸⁰ Craton fordert Johannes in Gegenreaktion dazu auf, die Edelsteine wieder ganz zu machen, damit er sie einerseits in seinem Sinne verwenden könne, um damit andererseits aber auch die Rechtmässigkeit seines Auftretens als Apostel unter Beweis zu stellen. Johannes entspricht diesem Vorschlag und macht die Steine wieder ganz, worauf Craton zunächst überwältigt ist:

Craton der meister do wol sach, / als im sin herze inbinnen jach, / daz Johannes were / recht und unwandelbere / an siner heiligen lere. / er karte vurbaz mere / sin herze an gotes gelouben gar, / den ouch Johannes da gebar / zu eime kinde reine.⁸¹

Bereits an diesem frühen Handlungsmoment wird die Umkehr des Meisters als Reaktion auf das Edelsteinwunder explizit benannt. Und so wie Craton selbst sind auch seine beiden Jünger davon betroffen: »die zwene jungelinge, / der daz

79 Vgl. P II, S. 774–786, V. 26931–27364; zu Craton S. 774, V. 26931–26935. Die *Legenda Aurea* spricht von *Craton philosophus* (vgl. LA, S. 226). Auch für diese Sequenz wird von Jacobus die spätantike Johannes-Vita des Ps.-Mellitus als Quelle ausgewiesen (vgl. dazu Häuptli 2014, S. 224, Anm. 6).

80 Vgl. P II, S. 775, V. 26974–26999, hier v. a. V. 26978–26980. Damit bewegt sich Johannes argumentativ keineswegs im Rahmen einer *imitatio Christi*, spricht sich dieser doch nach Joh 12,7–8 dezidiert gegen das Argument von Judas Iskariot aus, dass man das teure Nardenöl, welches Maria zur Salbung von Jesu Füßen verwendete, besser hätte verkaufen und das Geld den Armen zukommen lassen sollen. Johannes insistiert hingegen auf dem Verkauf der Edelsteine, so dass man *die siechen mite laben* könne. Der Aspekt der Nützlichkeit wird damit im Argument des Apostels viel stärker betont, womit auch die Logik einer *vita activa* mitaufgerufen ist.

81 P II, S. 776, V. 27019–27027.

gesteine was gewesen, / mit warheit heten wol erlesen, / daz er an heiligem rate / mit siner predigate / were gerecht unde gut. / ir vil tugentlicher mut / tet sich gar der werlde abe.«⁸² Sie verkaufen sämtliche Besitztümer, verschenken den Erlös an die Armen und folgen Johannes nach. Der Effekt des Wunders bleibt jedoch nur von kurzer Dauer. Als sie nämlich ihren früheren Knechten begegnen und sich diese nun in grösserem Wohlstand als sie befinden, bereuen die Jünglinge ihr Tun. In ihrem Blick nimmt Johannes den gesteigerten Unmut wahr, weshalb er zu einer neuerlichen Wunderhandlung greift: Er lässt sich Kieselsteine bringen und verwandelt sie in noch wertvollere Edelsteine als zuvor. Diese übergibt er den beiden und schickt sie damit fort. Bemerkenswert an dieser Stelle ist jedoch nicht nur die wiederholte und nun invertierte Wundertat, sondern die daran geknüpfte Zornrede, mit der Johannes die Wegweisung vollzieht:

»secht«, sprach er, »nu habet ir gut, / beide gesteine unde golt. / get hin, coufet uch swaz ir wolt / zur notdurft von der erden nemen. / uch sal billich gezemen, / daz ir hi uwrn willen hat, / wand uch leider abe gat / di himelische vreude aldort. / ir sult hi haben der werlde hort / und ir vreudenrichez leben; / darinne ir sult mit lusten sweben, / uf daz ir durch unrat / ewiclichen beteln gat / in crenclicher armut. / nu get! ir habet uwer gut, / des uwer herze hat begert. / betwungen dienst ist unwert / vor unsem lieben herren gote. / im sal kein valscher knote / sin herze an leide binden, / swer sich wil im gesinden.«⁸³

Mit der emphatischen und gleichzeitig zornig-resignativen Aufforderung zum unbegrenzten Güterkauf wird die zuvor noch so deutlich beschriebene Hinwendung von Craton und den beiden Jünglingen zum christlichen Glauben nun in ihrer Nichtigkeit ausgestellt; die direkte Rede des Apostels stellt die Gültigkeit der zuvor gesetzten Erzählerrede wieder infrage. Ein *vreudenrichez leben*, wie es sich die beiden wünschen, verunmögliche die *himelische vreude*, die damit wieder entzogen scheint. Mit wiederholten Imperativen der Austreibung sendet Johannes die so sehr der Welt verhafteten Jünglinge fort.⁸⁴ Im Anschluss daran folgt eine mit

82 P II, S. 776 f., V. 27034–27041.

83 P II, S. 778 f., V. 27102–27122.

84 Vgl. auch Joh 2,15–17. Gerade die Version des Johannesevangeliums schildert die berühmte Tempelreinigung Jesu in noch drastischeren Bildern, als dies bereits bei den Synoptikern (vgl. Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48) angelegt ist. Die Edelsteine und das Gold der Jünglinge sowie die von Johannes so klar gesetzte Aufforderung *coufet uch swaz ir wolt* mit dem verhängnisvollen Zuspruch *von der werlde hort* und *ir vreudenrichez leben* ist hier durchaus im Kontext von Jesu Appell an die Händler zu sehen: »nolite facere domum Patris mei domum negotiationis« (Joh 2,16; »Macht das Haus meines Vaters nicht zur Markthalle!«) Die »Markthalle« ist auch hier der Lauf der Welt, in den Johannes die Jünglinge nun vorerst zurücksendet. Ein für das Mittelalter bedeutsames Rezeptionszeugnis dieses Motivs bildet Eckharts Predigt *Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. Matthaei*. Eckhart bezieht die Tempelreinigung auf die Seele des Menschen, der in seinen Werken *ledic* und *vri* sein solle. Erst indem der Mensch von jeglicher *koufmanschaft* abkomme, sei die Seele für den Einzug

fast 100 Versen überaus umfangreiche Predigt zum weltlichen Reichtum,⁸⁵ worin Johannes das Gleichnis eines reichen Mannes dem Exempel des armen Lazarus gegenüberstellt. Während es dem Reichen zwar nie an üppigen Speisen und seidenen Gewändern mangle, müsse er dennoch in der Hölle an ewigem Durst leiden. Lazarus hingegen zeigte keine Freude an weltlichen Gütern, wohingegen er dann von den Engeln Gottes im Himmel empfangen wurde. Die brüchige *conversio* der beiden Jünglinge zeigt sich hier als Einfallstor für die Predigtätigkeit des Apostels, die sich in extensiver Ausgestaltung an eben der Leerstelle einfügt, welche durch das Abfallen der durchwegs weltlich verhafteten Anhänger des Craton eröffnet wurde. Stand die Redemacht des Apostels schon zuvor der versuchten Unterdrückung entgegen, so entfaltet sie sich hier im Anschluss an ein Wunder, das keine anhaltende Wirkung nach sich zieht. Vielmehr steht hingegen die Rede des Apostels im textuellen Fokus, deren Impetus nebst den beiden Gleichnissen auch ganz programmatisch zum Vorschein kommt:

nu merket ouch den unvuc, / den di valsche werlt begat: / swer vil ir richtumes hat, / der wenet er si da mite vri / und weiz nicht, daz im wonet bi / eigenliche dianat. / er muz in maniger unvlat / durch si besuln sin herze; / so ist ir lon der smerze / beide hi und ouch dort.⁸⁶

Nach Abschluss der Predigt bringen die Leute einen verstorbenen Knaben herbei, damit Johannes ihn wieder zum Leben erwecken möge, so wie er dies schon an Drusiana vollbracht hatte,⁸⁷ worauf die Angehörigen hier nochmal explizit Bezug nehmen. Das Wunder wird dann rasch gewirkt und davon auch in aller Kürze berichtet: »er sprach zu gote sin gebet / von herzen als die reinen tunt. / hi mite ouch jener uf stunt, / der e in tode was gelegen.«⁸⁸ Umso kürzer

Gottes bereitet. Wer dennoch mit *hindernisse* und *eigenschaft* behaftet bleibe, von dem werde sich auch Christus fernhalten: »[...] wil ieman anders reden in dem tempel, daz ist in der sêle, dan Jêsus aleine, sô swîget Jêsus, als er dâ heime niht ensî, und er ist ouch dâ heime niht in der sêle, wan si hât vremde geste, mit den si redet.« (Vgl. Meister Eckhart, Werke I, S. 10–23, hier S. 18) Wenn Johannes im Passionaltext sagt, »nu get! ir habet uwer gut, / des uwer herze hat begert«, (P II, S. 779, V. 27116 f.) so ist dies durchaus als zornig-resignativ zu lesen und damit konträr zur Eckhart-Predigt gestaltet, die dem Menschen abverlangt, gar nichts mehr zu suchen oder zu wollen, um so von der »koufmanschaft zemâle ledic« (Meister Eckhart, Werke I, S. 14) zu werden. Der anschliessende Imperativ ist in dieser Hinsicht dann überdeutlich: »Dû ensolt nihtes niht dar umbe begern.«

85 Vgl. P II, S. 779–782, V. 27128–27216. Die *Legenda Aurea* nennt hier lediglich in Listenform sechs Gründe, die einen Menschen vor ungehemmter Gier nach Reichtümern abhalten können (vgl. LA, S. 228). Anders als Hammer 2015, S. 198 scheint mir die wesentliche textuelle Dynamik hier ganz entscheidend von der Predigt und nicht etwa vom wiederholten Wunder auszugehen, was sich nicht nur in der quantitativen Dominanz der direkten Rede zeigt, sondern auch in ihrem diskursiven Geltungsanspruch.

86 P II, S. 781, V. 27196–27205.

87 Vgl. dazu P II, S. 771–773, V. 26858–26930.

88 P II, S. 783, V. 27248–27251.

der Vollzug des Erweckungswunders erzählt wird, desto ausführlicher ist der anschliessende Dialog zwischen Johannes und dem nun wieder lebendigen Jüngling ausgestaltet,⁸⁹ worin – und das ist hier besonders bemerkenswert – explizit auf die zuvor erzählte Abkehr der beiden weltlich orientierten Jünglinge rekurriert wird. Sobald der Jüngling wieder aufgestanden ist, blickt der Apostel ihn an und äussert eine Bitte:

›eya, nu sage disen zwein, / die na der werlde gut unrein / enbinnen mit dem herzen
stegen, / wes sie sich dort han bewegen, / welch ere sie da han verlorn, / di in mit
vreuden was erkorn / und wi groze unvlat / ir valscher mut verdienet hat, / deswar,
umb ein arm dinc!⁹⁰

Der von Johannes gesetzte Imperativ richtet den Fokus auf die Jenseitsvision des Jünglings, was dieser im Tod gesehen und die Cratonjünger insofern versäumt haben. Das einleitende Erweckungswunder erscheint dadurch immer deutlicher als medialer Rahmen des einsetzenden Dialogs. Nicht das eigentliche Wunder steht im Zentrum der textuellen Dynamik, sondern die dadurch gerahmte und darin überhaupt erzählbare Jenseitsvision. Wie schon bei der Predigt von Johannes zuvor, so wird nun auch die Jenseitsvision des wiedererweckten Jünglings weitläufig ausgestaltet.⁹¹ Gleich zu Beginn adressiert er die zwei Cratonjünger direkt: »›owi und owe«, er sprach, / ›wi jamerlich uch ist geschen / und waz ich wonders habe gesen / dort in dem andern lebene!«⁹² Davon ausgehend beschreibt er die Trauer der Engel über den Abfall der beiden, die schallende Freude der Teufel über ihren Triumph, den vor ihnen liegenden Unrat in der Hölle, die zu erwartenden Formen der Seelenpein und den schrecklichen Anblick des sie erwartenden Teufels. Dazu kontrastierend folgt dann ein Ausblick auf den reichen Lohn, der auf sie hätte warten können. Als besonderes Element fungiert ein Palast, der *mit maniges steines edelkeit* geschmückt sei, womit auch auf das Steinwunder zu Beginn der Episode alludiert wird. Die gesamte Schilderung endet mit dem wiederholten Insistieren auf den Verfehlungen der Cratonjünger und ihrem Verlust des Himmelreichs:

aller vreuden spise / ist da mit steter wunne / – daz gotes erwelte kunne, / daz drinne
wonet sunder we, / sal mit selden immer me / lieplich alda vor gote leben –, / die
wolde uch got han gegeben, / were uwer mut nicht worden schwach.⁹³

89 Die *Legenda Aurea* verfährt auch hier stärker summarisch, indem sie die in der Vision geschilderten Punkte inhaltlich benennt und dabei die acht Höllenstrafen besonders hervorhebt. Vgl. LA, S. 228–230.

90 P II, S. 783, V. 27255–27263.

91 Vgl. P II, S. 783–785, V. 27268–27327.

92 P II, S. 783, V. 27268–27271.

93 P II, S. 785, V. 27320–27327.

Die Jenseitsvision des Jünglings validiert hier die zuvor ebenso pointiert ausgestellte Predigt des Apostels. Damit wird auch die direkte Abfolge dieser beiden Episoden zunehmend plausibilisiert, da sich die direkte Rede des Johannes als immanentes Pendant der transzendenten Ereignisse in dem Visionsbericht des Jünglings erweist. So wie der Zorn die gelehrten Gleichnisse seiner Predigt einleiten, eröffnet die Erweckung des Jünglings das arkane Wissen seiner Jenseitsvision. Die zwei Cratonjünger rücken dann wieder ins Zentrum des Geschehens, indem sie sich vor Johannes zu Boden werfen und ihn um Gnade bitten. Dieser reagiert sanftmütig, heisst sie aufstehen und im gemeinsamen Gebet werden dann die wertvollen Edelsteine wieder zu einfachen Kieselsteinen verwandelt. Erst jetzt – nach diesem komplexen Verlauf – ist von einer gültigen *conversio* zu sprechen:

der zweier knappen edel sin / hielt *sich* in voller tugende me / und quamen kurzlich als e / in der valschen werlde vlucht, / da sie gewunnen hohe vrucht / in der genaden lebene. / sus lebeten sie wol ebene / in sente Johannis rate, / der sie zu kinden hate.⁹⁴

Trotz vielfachen Wunderhandelns durch Johannes hatte ihre vorläufige Hinwendung keinen Bestand; erst die viel pointierter erzählte Predigt über weltliche Armut und die daran angeschlossene Jenseitsvision des wiedererweckten Jünglings schaffen in ihrem spezifischen medialen Setting sowohl handlungslogisch wie auch narrativ zwei Schlüsselmomente der Johanneslegende im *Passional*. Die Rede des Apostels und der Bericht des Jünglings bilden ein komplementäres Paar zweier direkter Redebeiträge, die den zuvor erlittenen Geltungsverlust diskursiv wieder einzuholen vermögen. Die Predigt folgt im Zuge der zornigen Reaktion von Johannes direkt auf die gescheiterte *conversio* und leitet dann zu einer Totenerweckung über, die ihrerseits die Plattform bietet für eine Jenseitsvision, die den entscheidenden Wandel zu vollziehen vermag, der die beiden Cratonjünger zu bleibenden *kinden* von Johannes werden lässt.

Vom Wunderhandeln zum Wundervermitteln

Durch die fortgesetzte Predigtätigkeit in Asia weckt Johannes den Unmut des Bischofs Aristodemus, der den Apostel unter Androhung des Todes zum Götzendienst zwingen will. Johannes fordert hier als Gegenmassnahme die Anhänger des Dianakults zu einer Wette heraus, indem beide Seiten ihren Gott um Hilfe anrufen sollen, um so den Kirchenbau des jeweiligen Gegenkults zum Einsturz zu bringen. Der Vorschlag stösst bei den Anwesenden auf Zustimmung, die sich sämtlich zum christlichen Glauben bekennen wollen, sollte Johannes mit seinem

94 P II, S. 786, V. 27356–27364.

Versuch Erfolg haben. Der Erzählbericht schildert dann kurz den weiteren Verlauf: Johannes ruft Gott an, der Tempel stürzt ein und die Dianastatue in der Mitte des Tempels fällt in sich zusammen. Das so vollzogene Wunderhandeln des Apostels führt dann aber nicht zu einer einfachen *conversio*, sondern zu einem bewaffneten Aufruhr unter den Anhängern des Dianakults, dem insbesondere Aristodemus als weiterer Verfolger voransteht. An dieser Stelle erfüllt die Reaktion von Johannes eine metareflexive Funktion, indem sie den Modus und die Gelingensbedingungen des zuvor so klar ausgehandelten Modus infrage stellt:

Johannes der vil gute man / sach do lieplichen an / den bischof Aristodemum. /
 ›ey‹, sprach er, ›sagan, warum / bistu dem volke ein irrat, / daz sie an gotlicher tat /
 nicht mugen volvarn vur dir? / waz sal ich tun, daz du mir / miner lere bi gestast /
 und dinen cric bliben last / gein der reinen cristenheit?‹⁹⁵

Aristodemus macht daraufhin einen neuen Vorschlag, dass Johannes nämlich einen Gifttrank zu sich nehmen soll und nur seine folgende Unversehrtheit die Göttlichkeit Christi beweisen könne. Johannes stimmt erneut zu, worauf der Bischof den Trank zubereiten und an zwei Verurteilten erproben lässt. Obwohl beide sofort sterben und Johannes den zuvor bekreuzigten Trank bis zum letzten Schluck austrinkt, zeigt er nicht die geringsten Anzeichen von Schmerz. Das Volk jubelt, doch Aristodemus zweifelt die Geltung des Wunders erneut an:

›min zwivel mich noch umme treit, / ob gotliche wisheit / diz wunder habe an dir
 getan. / den zwivel machtu understan / mit alsulchen dingen: / ob den zwen jung-
 gelingen / von gote ein leben wirt gegeben, / den di vergift nam ir leben, / so wil
 ich ane zwivels mut / in einvaldiger demut / mich toufen und gelouben dir / swaz
 du von gote sagest mir, / wand er ist recht, ob daz geschut.‹⁹⁶

Mit dem Einwand des Bischofs wird nach dem Einsturz des Dianatempels nun auch das Überleben des Gifttranks in seiner wunderhaften Beweiskraft negiert, womit das Wunderhandeln des Apostels in beiden Fällen in Frage steht. Narrativ steht insofern nicht das Wunderhandeln selbst im Zentrum, sondern das Aushandeln der notwendigen Rahmenbedingungen und die Kriterien für deren Gültigkeit. Die Reaktion von Johannes auf die dritte Aushandlung dieser Art ist durchaus bemerkenswert, denn er vollbringt nun nicht einfach das dritte Wunder in Folge,⁹⁷ sondern lässt dies vielmehr durch Aristodemus geschehen:

er gab dem meistere sinen roc. / ›sich‹, sprach er, ›uf daz an dir / wol nach mines
 herzen gir / verdrucket si din valscher sin, / so nim den roc und ge hin, / lege in
 uf die lichamen, / sprich: ›in Jesu Cristi namen / stet uf, ir toten, unde gat, / wand

95 P II, S. 789 f., V. 27479–27489.

96 P II, S. 791, V. 27537–27549.

97 Das Verhältnis von Wunderanleitung und Wundervollzug ist hier insofern auch anders gedacht, als dies etwa im legendarischen Schema der Wunderserie (vgl. dazu Köbele 2012, S. 383 f.) vorliegt.

mich des zwelfboten rat / durch daz zu uch hat gesant.« / sus tet er im, und alzuhant / stunden uf die beide / vri von aller leide, / wand sie waren wol gesunt.⁹⁸

Das letzte der insgesamt drei Wunder, von denen bereits das erste eine kollektive *conversio* hätte nach sich ziehen sollen, wird hier nicht nur von Johannes auf Aristodemus verlagert, sondern auch vom Wunderhandeln zum Wundervermitteln verschoben. Zunächst übergibt der Apostel dem Bischof seinen Rock, dann beschreibt er ihm den damit zu vollziehenden Akt und zuletzt spricht er ihm die Worte vor, die Aristodemus zu den beiden Toten sprechen soll. Der Vollzug des Wunders ist dann nur noch summarisch und in Rückbezug auf die vorherige Wunderanleitung erzählt: *sus tet er im*.⁹⁹ Das Volk nimmt daraufhin den christlichen Glauben an, Aristodemus lässt sich taufen und zu Ehren des Apostels wird eine Kirche gebaut.

Mit Tempeleinsturz, Gifttrank und Totenerweckung werden drei Wunderberichte aneinandergereiht, die ihren nur bedingten Effekt auf den Bischof Aristodemus und die umgebenden Leute stets mitreflektieren. Die in Aussicht gestellte *conversio* bleibt in den beiden ersten Fällen vollends aus, während sie mit dem dritten Wunder zuletzt dann doch gelingt, dort aber die besondere mediale Zurichtung der Wunderhandlung in den Fokus der Erzählung rückt. Ist Johannes in den beiden ersten Wunderberichten noch handlungstragender Thaumaturg, so fungiert er im dritten Fall nurmehr als Wundervermittler. So rückt auch textuell die Vermittlung des Wunders – die Übergabe des heilstiftenden Gegenstandes, die Anleitung zur Wunderhandlung und das Vorsprechen der Worte – an die Stelle der eigentlichen Wunderhandlung. So wie Johannes das Wunder nicht mehr selbsttätig wirkt, so wird auch das Wunder nicht mehr eigens erzählt.

Dialog im Verfolgungsritt

In einem der letzten Handlungsmomente vor seinem Tod nimmt sich der alte Johannes eines Jünglings an,¹⁰⁰ den er rasch zum christlichen Glauben führt. Als der Apostel dann zu einer Reise aufbrechen muss, übergibt er seinen Zögling in die Obhut des Bischofs, den er mit Nachdruck dazu auffordert, den Jüngling *als*

98 P II, S. 791 f., V. 27556–27569.

99 Vgl. zu dieser Dynamik von Wunderanleitung und Wandervollzug auch weiter unten, Kap. 3.1 sowie Kap. 4.1; ähnlich auch weiter oben, Kap. 2.2. Anders als Hammer 2015, S. 197 sehe ich in der ›darstellerischen Schlichtheit‹ der Auferweckung nicht nur eine an Christus und seine Erweckung des Lazarus angelehnte legendarische Programmatik, sondern gerade in dem hier vorliegenden Fall vielmehr eine signifikante textuelle Kontrastierung zwischen Wunderanleitung und Wandervollzug.

100 Die Schlussstellung dieser Episode vor dem Bericht zum Tod des Apostels ist für das *Passional* spezifisch. In der *Legenda Aurea* z. B. folgen davor noch weitere Episoden aus der Vita.

einen schatz zu hüten und ihn weiter zu unterweisen,¹⁰¹ bis er ihn wieder selber an sich nehmen könne.¹⁰² Der Bischof führt die Unterweisung wie befohlen fort, was jedoch im Effekt nicht lange anzuhalten vermag:

do gab er lieplich im zuhant / di toufe nach der cristenheit. / do er entphieci di reinekeit / an des toufes wage / in tugentlicher pflage, / eine wile er sin do pflac. / idoch vil kurzlich entlac / an im gar di reinekeit. / sin alde gewonheit / schoz im dicke in den mut, / wi lustic im was und wi gut / siner vriheite leben, / dem er was eteswenne ergeben / nach sines herzen willekur.¹⁰³

Prekär an diesem Moment der Abkehr ist nicht nur die Haltung des Jünglings an sich, sondern auch deren direkte Folge auf das hier betonte Taufsakrament. Der Moment der *conversio* wird damit erneut in seiner Gefährdung sichtbar gemacht; als ein Umschlagsmoment, der nur eine scheinbare Durchsetzungskraft und Gültigkeit hat, selbst wenn er sakramental validiert wurde.¹⁰⁴ Bald schon wird der Jüngling durch seine Missetaten als Anführer von Raubgesellen weitem gefürchtet. Zu diesem Zeitpunkt kehrt Johannes an den Ort zurück und will sich wieder seines früheren Zöglings annehmen. Als er sich an den Bischof wendet und sich nach dem *schatz* erkundigt, den er ihm anvertraut habe, berichtet dieser ihm den üblen Verlauf:

›ja leider, herre, der ist tot / an der sele, als im gebot / sin hoez ungelucke. / an die alden tucke / ist er getreten als da vor / und ist vil hoer enpor / an der bosheit

101 Jacobus de Voragine verweist bei der Aufnahme dieser Episode (im Gegensatz zum Passionaldichter) explizit auf die *Historia ecclesiastica* des Eusebius, die er nach Clemens von Alexandria zitiert. Der Jüngling werde dem Bischof demnach *sub depositi nomine* übergeben. Vgl. insgesamt LA, S. 232–234, hier S. 232.

102 Die Anrede des Johannes an den Bischof referiert damit auch auf Mt 25,14–30 bzw. Lk 19,12–27. In einem Gleichnis Jesu wird das Himmelreich wie ein Mann beschrieben, der auf Reisen ging und sein Vermögen unter seinen Knechten aufteilt, die damit bekanntlich unterschiedlich wirtschaften. Hier nun gelangt der Bischof bei dem Jüngling sogar zu einem Defizit, da sich dieser wieder vom christlichen Glauben ab- und dem Räuberwesen zuwendet. Dennoch liegt der Fokus in dieser Episode – anders als im biblischen Gleichnis – nicht auf dem Bischof, sondern auf dem ihm anvertrauten Jüngling.

103 P II, S. 793 f., V. 27618–27631.

104 Ich stimme in dieser Hinsicht Prautzsch 2021, S. 282 f. zu, der für die ›Narrativierung von Konversionen‹ allgemein zu bedenken gibt: ›Denn es kann wohl erzählt werden, dass sich jemand taufen lässt oder eine geistliche Lebensform wählt, aber nicht, was im Hinblick auf den geistlichen Gehalt von Konversionserzählungen eigentlich interessiert, nämlich das innere *Wie* und *Warum*: Der eigentliche Kern, die innere Hinwendung zu Gott, bleibt ein eigentümlich blinder Fleck, der je und je narrativ vermittelnd eingeholt werden muss. Diskursiv bleiben Konversionen daher prekär [...].‹ (Hervorhebungen im Original) Im Zuge davon gilt es umso mehr danach zu fragen, wie die Texte mit dem diskursiv so prekären Status von Konversionen weiter umgehen. Anders als Prautzsch sehe ich die dadurch eröffneten ›Leerstellen‹ jedoch nicht in erster Linie als textuelle Option für einen ›Einbruch der Transzendenz in die Immanenz‹ (vgl. ebd., S. 284), sondern für eine wiederholte diskursive Behauptung von Geltung, die ja durch die brüchige Konversion erneut infrage steht.

bekumen, / danne e wart von im vernumen, / e in di lere gevie. / er ist ein vurste
uber die, / die luden unde morden. / sich, dar zu ist er worden, / daz konde ich
nicht understan.¹⁰⁵

Der Jüngling ist nicht nur wieder vom christlichen Glauben abgewichen, sondern – und das ist das Unheimliche in der Aussage des Bischofs – er ist dabei zu einer noch viel ausgeprägteren Schlechtigkeit verkommen, als er es vor seiner *conversio* je war: Der Zögling des Johannes wurde in seiner Abwesenheit zum Fürsten der Diebe und Mörder.¹⁰⁶ Der Bischof hat insofern nicht nur versagt, indem er ihn nicht weiter im christlichen Glauben festigte, sondern die Unterweisung hat sich in ihr Gegenteil verkehrt und einen gottesfernen Verbrecher geschaffen. Der Bezug zwischen der Bosheit des Jünglings und der Lehre des Bischofs, die jener bereits als Eingeständnis selbst vorbringt, nimmt auch Johannes nochmal auf, indem er die Verantwortlichkeit eindeutig festlegt: »ey, welch ein huter du bist, / daz alsus vervallen ist / von dir der edele knappe wert!«¹⁰⁷ Der Apostel lässt daraufhin sein Pferd satteln und reitet dem Berg entgegen, der ihm als Aufenhaltsort des Jünglings und seiner Gefolgsleute genannt wurde. An diesem Punkt der Erzählung folgt nun eine Szene, die emblematisch das Wechselspiel zwischen drohendem Geltungsverlust und wiederholter diskursiver Geltungsbehauptung verkörpert. Der Text betont hier nochmal sehr anschaulich den Aufbruch des gealterten Apostels, wie »der alde man liez zupan / und reit gar sunder vorchte / – daz sin minne worchte – / uf den berc ho enpor«¹⁰⁸. Die Perspektive wechselt dann zum Jüngling, der Johannes herbeireiten sieht und darüber in Scham verfällt. Er springt seinerseits auf ein nahestehendes Pferd und flieht. Als der Meister seinen Zögling davonreiten sieht, ergreift ihn die Furcht, dass dieser ihm tatsächlich entkommen könnte. Er treibt sein Pferd »mit spornen und mit henden« an, wobei er »sine vil alde mudekeit« zunehmend vergisst.¹⁰⁹ So setzt sich der Verfolgungsritt in Gang. Der Jüngling wirft immer wieder Blicke nach hinten, ob Johannes ihn einzuholen vermag; dieser eilt ihm seinerseits umso entschlossener hinterher. Und in diesem exponierten Verfolgungsritt richtet der Apostel nun das Wort an den Flüchtenden:

an den jungelinc er rief, / der da vor im rante. / lieplich er in mante, / daz er wolde
lazen abe: />habe, lieber sun, nu habe! / zuch uf den zoum und enthalt, / wand ich

105 P II, S. 795, V. 27677–27689.

106 Die Titulierung des Bischofs nimmt hier wörtlich die Bezeichnung des Jünglings als *princeps latronum* nach der *Legenda Aurea* auf, die dort jedoch schon von Beginn an als Vorausdeutung gesetzt ist. Hier wird dann auch die missverständliche Semantik von *depositum* nochmal aufgegriffen, indem der Bischof bei der Rückkehr des Apostels zunächst glaubt, dieser fordere Geld von ihm. Vgl. dazu LA, S. 232. Die implizite Referenz auf das Gleichnis Jesu über das Himmelreich ist damit auch hier nochmal sichtbar gemacht.

107 P II, S. 795, V. 27695–27697.

108 P II, S. 796, V. 27706–27709.

109 Zitate nach P II, S. 796, V. 27727, 27729.

mude bin und alt! / du vluest den gar verzaget, / der dich durch allez gut jaget. /
 hald uf, hald uf, liebez kint, / von diner vlucht und erwint, / wand ich vor din sunde
 wil / an dem jungesten zil / antworten unde rede geben. / ich wolde, liebez kint,
 min leben / vor dich geben in den tot, / als ouch Jesus in grozer not / sin leben vor
 uns gab. / kere uf mich, ich wil din stab / und din vestenunge wesen! / du salt harte
 wol genesen / in hoer tugende bejac.¹¹⁰

Der Erzählmoment ist von einer handlungslogischen Künstlichkeit geprägt, der gleichzeitig eine bemerkenswerte mediale Prägnanz innewohnt. Apostel und Jüngling befinden sich beide in einem wilden Ritt, der eine flieht in Eile, der andere sprengt mit allen Mitteln hinterher. Der Text baut den Moment des Dialogs zwischen Apostel und Jüngling mit zunehmender Spannung auf, betont mehrfach das hohe Alter von Johannes, der Flüchtende wirft seinerseits furchtsame Blicke zu seinem Meister zurück. Die Anrufung an den Jüngling wird dann jedoch als zuneigungsvolle Mahnung eingeleitet, die den situativen Verfolgungsritt mehr als mediale Rahmung denn als realistische Dialogsituation erscheinen lässt.¹¹¹ Flucht und Verfolgung machen eine Grundtendenz der Distanzierung kenntlich, die nur durch aktives Handeln wiederingeholt und überwunden werden kann. Die Abkehr des Jünglings zeigt sich in der Fluchtbewegung als prekäre Dynamik, die im Moment des Verfolgungsritts vollends auf dem Spiel steht. Der Jüngling könnte flüchten und nie wieder eingeholt werden. Die *conversio* wäre dann vollends nichtig, die Unterweisung durch den Bischof und die auch vorgängige Anleitung durch den Apostel endgültig unwirksam. Der Appell von Johannes an den Jüngling wird dann

110 P II, S. 797, V. 27736–27757.

111 Damit referiert der Text an dieser Stelle implizit auf den inneren Dialog zwischen Christus und Maria am Kreuz, der dort zwar explizit als solcher benannt ist, während hier von einer laut ausgesprochenen Mahnung auszugehen ist, die allerdings im gegebenen Setting handlungslogisch unplausibel wirkt. Vgl. dazu auch weiter oben, Kap. 2.3. Eine entsprechende narrative Logik wird im Film oft als ›Voiceover‹ gestaltet, wobei eine sprechende Stimme nicht aus der Szene hervorgeht, sondern künstlich über die Szene gelegt ist. So entsteht der Eindruck einer diskursiven Ebene, die sich über die handlungslogischen Gegebenheiten hinwegzusetzen vermag. Eine bemerkenswerte Verwendung dieser Technik findet sich etwa in *Medea* (Lars von Trier, Dänemark 1988), worin Medea und Kreon (vgl. 00:21:42–00:29:04) bzw. Medea und Jason (vgl. 00:34:26–00:35:57) verschiedentlich miteinander in Dialog treten, obwohl die Figurenanordnung im Raum dies eigentlich nicht zuliesse. So entsteht eine virulente Spannung zwischen handlungslogisch-topografischer Distanz und diskursiv-topologischer Nähe. Mit Blick auf die filmische Voiceover-Technik liesse sich im Sinne eines ›Crossmappings‹ (vgl. Bronfen 2004, S. 9–19; Bronfen 2009, S. 7–41) der Dialog zwischen Johannes und dem Jüngling als eine mediale Konstellation lesen, in der sich eine diskursive Ebene über eine handlungslogische Ebene legt, wobei zwischen beiden Ebenen einerseits eine deutliche Kontrastierung, andererseits aber auch eine umso stärkere Verschränkung erzeugt wird. Im Verfolgungsritt findet zugleich eine Distanzierung und eine Annäherung statt; und in der Anrufung des Apostels manifestieren sich Aspekte der Distanzierung und der Wiederannäherung gleichermaßen. Gerade durch diese Künstlichkeit, die der Dialog im Verfolgungsritt mit sich bringt, wird das Changieren dieser Dynamik zusätzlich ausgestellt und dadurch überhaupt sichtbar gemacht.

aber als Massnahme eingespielt, die der handlungslogischen Dynamik der Flucht eine diskursive Dynamik des Wiedereinholens entgegenstellt. Die Parallelität dieser beiden Ebenen, von Flucht und Appell, schafft eine mediale Konstellation, die den unsicheren Status einer diskursiven Geltungsbehauptung ins Bild fasst. Im wilden Verfolgungsritt mahnt Johannes den Jüngling mehrfach zum Innehalten und zur Umkehr, womit die konkrete Fluchtbewegung ebenso angezielt wird wie die innerliche Abkehr vom christlichen Glauben. Der Apostel führt dazu ein vielfältiges Argumentarium auf; dass der Jüngling seinen Retter flüchtet, der seine Sünde von ihm nehmen will und für ihn sein Leben zu geben bereit ist, so wie schon Jesus sein Leben für die ganze Menschheit gegeben hatte. Mit Verweis auf sein hohes Alter tritt Johannes mit dem bis zu diesem Moment von Gott abgekehrten Jüngling wieder in Dialog und versucht ihn in den christlichen Glauben zu reintegrieren. Die gesteigerte Dynamik von Verfolgungsritt und Dialogsituation reagiert so auch auf die gesteigerte Schlechtigkeit, in die der Jüngling wieder von selbst geraten ist und die der Bischof dem Apostel in seinem Unvermögen eingestehen musste. Erst in diesem Moment und als Folge dieser so signifikanten Massnahme stellt sich seitens des Jünglings eine Umkehr ein, die im Abbrechen der Fluchtbewegung auch eine endgültige innerliche Umkehr mitvollzieht:

der jungelinc vil hart erschrac. / darinne im quam ein ruwe, / sine velschliche untruwe / was im nu unmazen leit. / mit gantzer demutekeit / karte er lieplichen wider / und viel vor Johannem nider / langes an di erde. / mit weinder geberde / umb aplaz er in bat. / Johannes uf der selben stat / mit vreuden viel ouch vor in. / sin heilic minnender sin / umme greif in zuhant. / er nam sine rechte hant, / di kuste er lieplich unde sprach: ›dise hant, di man sach / hi bevor die lute morden, / di sal zu pfaffen orden / noch wihen di pfaheit.«¹¹²

Das unmittelbar auf die Rede des Apostels folgende Erschrecken des Jünglings geht hier sofort in einen Moment der Wiederannäherung von Verfolger und Verfolgtem über. Die handlungslogisch bis zu diesem Moment gegebene Dynamik von Flucht und Verfolgung wird durch die Umkehr des Jünglings und die Zuwendung des Apostels aufgehoben. Mit der Umdeutung der mordenden Hand zur weihenden Hand findet der Umschlagsmoment nun in den Worten des Apostels statt, der zuvor noch im vollzogenen Sakrament des Bischofs keine Wirkung zeitigte. Johannes weiht ihn nun selbst zum Bischof, womit dessen Beständigkeit letztgültig gesetzt ist: »sin vil tugentlicher sin, / den got hete an in geleit, / bestunt do wol mit reinekeit.«¹¹³

¹¹² P II, S. 797 f., V. 27758–27777.

¹¹³ P II, S. 798, V. 27786–27788.

Äussere und innere Devotion

Die Erzählung vom Tod des Johannes findet im *Passional* eine besondere Ausgestaltung, die in der Schlusspointe der Entrückung auch eindeutiger ausfällt als in der *Legenda Aurea*.¹¹⁴ Dem 99 Jahre alten Johannes erscheint Christus mit den übrigen Aposteln und ruft seinen Jünger zu sich:

Cristus sprach zu im: »nu kume, / min lieber vrunt, kum zu mir. / ez ist zit, daz ich dir / sal lonen diner arbeit, / wand du an gantzer werdekeit / ezzest ob dem tische min / mit den andern brudern din.« / Johannes der vil gute man / wolde alzuhant mit im gan / und ervullen daz gebot. / do sprach unser herre got: / »an dem nehesten suntage, / so nimt ende gar din clage / und du salt vrolich zu mir kumen.«¹¹⁵

Dass Johannes der Einladung ins Himmelreich unmittelbar Folge leisten möchte, wird von Christus zunächst unterbunden. Durch die anschliessende Festlegung auf Sonntag werden Tod und Entrückung nicht nur zeitlich verzögert, sondern auch als Handlungsmoment in die Aktivität des Apostels verlegt. Beide Aspekte sind der Wendung *wolde alzuhant mit im gan* eingeschrieben,¹¹⁶ indem hier sowohl die Gegenwartigkeit des Jetzt wie auch der direkte Anschluss an Christus ein retardierendes Moment erfahren. An dem bezeichneten Sonntag ruft Johannes dann das Volk zur Messe, predigt ihnen ein letztes Mal das Wort Gottes, lässt sich ein Grab beim Altar ausheben und geht in dieses hinein. Seine Hingabe an Christus erfolgt dann über die äusseren wie auch die inneren Sinne, womit der Apostel die vormalige Aufforderung Christi nun selbsttätig vollzieht: »hende, ougen unde mut / in vollenkumener demut / racte dirre zwelfbote / an sinen worten hin zu got, / mit rechten truwen sunder spot.«¹¹⁷ In dieser Haltung der äusseren und inneren Devotion kündigt Johannes Christus sein Kommen an:

»Jesu Criste, herre min, / als mich der gute wille din / uz disses ertriches schaden / zu diner vruntschaft hat geladen, / da ich mit minen brudern si / diner vreude immer bi, / sus kume ich, herre, hin zu dir / und dancke dir mit aller gir, / daz du da hin mich wilt haben. / du hast ouch, herre, an mir entsaben, / daz ich dich werlich minne / uz alles herzen sinne, / wan sich min wille ie nach dir brach.«¹¹⁸

114 Vgl. für das *Passional* P II, S. 800–804, V. 27841–28014; für die *Legenda Aurea* LA, S. 236–238.

115 P II, S. 800, V. 27858–27871.

116 Die *Legenda Aurea* hält diese Bewegung weniger explizit fest, indem es hier lediglich heisst: »Surgens autem Iohannes coepit ire.« (LA, S. 236; »Da erhob sich Johannes und wollte gehen.«).

117 P II, S. 801, V. 27889–27893. Auch hier geht der Passionaldichter weiter als Jacobus, der den Gestus der Zuwendung auf ein »expansis ad deum manibus« (LA, S. 238; »erhob die ausgebreiteten Arme zum Herrn«) beschränkt.

118 P II, S. 801, V. 27895–27907. Die Rede des Johannes im Grab findet bereits in den apokryphen Johannesakten eine überaus breite Ausgestaltung, die dort über weite Strecken auch von visionärem Wissen durchdrungen ist. Vgl. Neutestamentliche Apokryphen II, S. 189 f.

Mit der prägnanten Schlussformel betont Johannes seine Liebe zu Christus und wie sehr sein Verlangen stets nach ihm strebe. Sein Hinzukommen an den himmlischen Tisch leitet er selbsttätig ein; durch seine Positionierung im Grab, seine Körperhaltung, die äusseren wie die inneren Sinne und zuletzt auch nochmal durch die in direkter Rede ausgesprochene Selbsthingabe. Johannes erweist sich im Sterben keineswegs als ›passiver Held‹ oder nur als ›Objekt göttlichen Heilshandelns‹,¹¹⁹ sondern gerade in dieser Schlussequenz der Johanneslegende im *Passional* werden verstärkt Momente ausgestaltet, die das selbsttätige und vom Apostel ausgehende Kommen zu Jesus hin betonen.¹²⁰ So wie der Aufschub auf Sonntag in den Worten Christi ein zeitlich wie handlungslogisch unmittelbares Respondieren unterbunden hatte, so gehen im Zuge der eigenen Grablegung sämtliche Dynamiken der Devotion von Johannes aus. Die seit der Spätantike kontrovers diskutierte Metastasis¹²¹ ist vom Passionaldichter relativ klar benannt, ohne damit eine Deutungshoheit zu beanspruchen.¹²² Wie in der *Legenda Aurea* wird auch hier ein Licht beschrieben, das vom Himmel auf den Apostel niederscheint und ihn völlig umschliesst, sodass er darin nicht mehr wahrzunehmen sei. Wo Jacobus aber beim Verschwinden des Lichts über den Verbleib des Apostels nichts Konkretes sagt,¹²³ ist dies im *Passional* klar beschrieben: »do was Johannes hin abe / alsam daz liecht verschwunden.«¹²⁴ Nachdem das Licht und der Apostel verschwunden sind, findet man im Grab stattdessen nur noch Manna vor, das bis zum heutigen Tag an der Stelle hervorquellen solle.¹²⁵ Der Passionaldichter setzt zum Schluss dieser Sequenz – wiederum seiner poetologischen Programmatik¹²⁶ folgend – die wenig verpflichtende Formel: »got weiz wol, wa er hin bequam.«¹²⁷ Mit dem erzählten Verschwinden und dem kommentierenden Hinweis auf den letzten Verbleib des Apostels fällt die narrative Entrü-

119 Vgl. Köbele 2012, S. 376.

120 Vgl. dazu auch Hammer 2015, S. 202, der hier zurecht die aktive Handlung des Heiligen selbst hervorhebt.

121 Vgl. Kaestli 1983, S. 319–336; Schäferdiek 1999, S. 190; Häuptli 2014, S. 238 f.

122 Die Parallelen zur Himmelfahrt Christi und Marias, wie sie Hammer 2015, S. 202 f. bespricht, sind motivisch zwar durchaus gegeben, scheinen mir aber durch die vorsichtige Darstellung des Passionaldichters und insbesondere durch die relativierende Schlussformel zur alleinigen Einsicht Gottes narrativ nicht derart zwingend.

123 Vgl. dazu auch Häuptli 2014, S. 238 f., Anm. 49.

124 P II, S. 802, V. 27916 f. Frühere hagiografische Ausgestaltungen sind dagegen noch viel anschaulicher, wenn z. B. nur noch die Sandalen des Apostels im Grab übrig bleiben. Vgl. dazu Schäferdiek 1999, S. 190.

125 In der *Legenda Aurea* rückt dieser Moment an die Stelle des expliziten Verschwindens von Johannes: »Recedente autem lumine fovea plena manna invenitur, [...]«. (LA, S. 238; »Als das Licht verschwand, fand man die Grube voll von Manna, [...]«) In der von Augustinus favorisierten Lesart ist dabei mit einem nicht entrückten, sondern im Grab schlafenden Johannes zu rechnen, durch dessen Atem an der Stelle des Grabes die Erde bewegt würde. Vgl. dazu ebenso Schäferdiek 1999, S. 190.

126 Vgl. P I, S. 12, 327–336, hier v. a. V. 335 f.: »da wil ich einen sin sagen, / der mir gevellet beste.«

127 P II, S. 802, V. 27940.

ckung ebenso klar aus wie die theologische Offenheit. Johannes liegt nicht mehr in seinem Grab; allein Gott weiss aber, wohin er entschwunden ist. Als letzter und einziger posthumer Wunderbericht folgt die Erzählung zu Radmundus, der einem Bettler aus Verlegenheit seinen Ring schenkt, welcher später mit einer Nachricht zu ihm zurück gelangt, die ihn die Begegnung als Apostelerscheinung erkennen lässt. Was der Verfolgungsrith zwischen Apostel und Jüngling ins Bild fasst, kann als textuelle Logik der gesamten Johanneslegende im *Passional* gelten. Durch forcierte Aktivität vermag Johannes das wiedereinzuholen, was sich ihm als Objekt der eigenen Geltungsbehauptung stets zu entziehen droht. Diese Dynamik ist bereits dem Anfang des Vitenteils unterlegt, als der Prediger in Kleinasien zum Verfasser der biblischen Apokalypse wird, was sich als individuelle Behauptung gegen Gefangenschaft, Marter und Exilierung entfaltet. In der direkten Aufnahme des biblischen Wortes erhebt der literarische Text die mediale Verschiebung zum Exempel. Im Ringen um die beiden Jünger des Craton erweisen sich Wunder und *conversio* als unbeständige Garanten christlicher Nachfolge, was aber gerade in diesem Ungenügen das Einfallstor für die extensive Predigtätigkeit des Apostel bildet, die den Geltungsverlust diskursiv wieder einzuholen verspricht. Der Bericht des Jünglings über seine im Tod geschaute Jenseitsvision schliesst daran nahtlos an, indem dies nicht nur funktional auf die Cratonjünger bezogen wird, sondern dabei auch die immanente Predigt des Apostels durch die transzendenten Visionsereignisse bekräftigt. Predigtätigkeit und Visionsbericht schaffen erst zusammen die zwei entscheidenden Momente, die gegenüber der früheren Wunderhandlung und der daran anschliessenden *conversio* nun eine dauerhafte Nachfolge zu bewirken vermögen. Die Auseinandersetzung mit dem Bischof Aristodemus in Asia zeigt eine weitere Form der Verschiebung vom direkten Wunderhandeln zum indirekten Wundervermitteln. Während die Anleitung zum Wunder und damit die Vermittlungshandlung von Johannes gegenüber Aristodemus breit auserzählt wird, verkommt die eigentliche Wunderhandlung – die wohlgemerkt nicht vom Apostel ausgeht – zur Nebenbemerkung. Die Abkehr des Jünglings zieht nochmal eine entscheidende Steigerung in diese grundlegende Dynamik ein. Mit seiner Hinwendung zum Räuberwesen untergräbt dieser nämlich nicht nur das zuvor vollzogene Taufsakrament und die darauf folgende Unterweisung durch den Bischof, sondern der Text betont hier sehr deutlich, dass die neue Identität einen übleren Status hat als die ursprüngliche Ausgangslage. Johannes vergisst *sine vil alte mudekeit* und prescht dem Abtrünnigen hinterher, wobei er ihn in der künstlichen Dialogsituation zur endgültigen Umkehr bewegt. Mit der selbsttätigen Devotion zum Schluss, die eine unmittelbare Aufnahme ins Himmelreich verzögert, wird selbst Johannes' Tod in dessen eigene Handlungs- und Redemacht überführt, mit der er sich in sein eigenes Grab begibt und daraufhin stirbt.

Die Johanneslegendes setzt nicht so sehr auf gewaltsame Bedrohungen, wie dies zu Beginn der Vita den Anschein hat. Diese erweisen sich vielmehr als Bedingung der Möglichkeit für mediale Verschiebungen, die dann stärker im textuellen Fokus stehen. Figurentypologisch und motivgeschichtlich zentrale Aspekte wie etwa das Wunderhandeln¹²⁸ oder die Virginität¹²⁹ rücken in den Hintergrund, während Momente der diskursiven Geltungsbehauptung verstärkt ausgestellt werden. Marter und Exil bilden die Voraussetzungen für das Entstehen der Apokalypse und die Aufnahme des Bibeltexes in die Erzählerrede; Wunderhandeln und *conversio* sind nur bedingt wirksam, bilden aber gerade dadurch die Voraussetzungen für ein ostentatives Erzählen von Predigt und Vision; und wo die Unterweisung des Bischofs und die Aufnahme ins Himmelreich nicht unmittelbar auf Handlungsebene greifen, kann sich der Dialog im Verfolgungsritt und die innerlich wie äusserlich vollzogene Devotion diskursiv erst richtig entfalten.

128 Zum Wunder als ›Signatur des Heiligen‹ vgl. Wehrli 1961, S. 430; ebenso Quast 2001, S. 116; Köbele 2012, S. 367; Koch 2019, S. 31; Bleumer 2020, S. 151 f.

129 Vgl. Hammer 2015, S. 200, der Johannes in der Darstellung des *Passionals* als Heiligen mit »nahezu uneingeschränkten göttlichen Vollmachten« beschreibt und dabei »einen expliziten Zusammenhang zwischen dieser *virtus* und seiner Keuschheit [...] als herausragende Tugend des Apostels« herausliest.

3.3 Textuelle Entrückung: Maria Magdalena

an di erden si viel,
da Crist was, der vil suze.
sine heiligen vuze
begreif si mit den henden
und wolde nicht erwenden
durch daz volc so hin ab.
manigen kus si da gab
den vil heiligen vuzen.¹³⁰

deswar, ez was nicht wunder,
ob suze wort sprach der munt,
dem richer genaden *vunt*
wart so erlichen kunt
in der hogelobten stunt,
do di vrouwe suze
kuste Cristes vuze.
ja und werlichen ja,
der munt muste immer dar na
honic suze rede geben.¹³¹

Magdalena¹³² wird zu Beginn der *vorrede*,¹³³ bei ihrer ersten namentlichen Nennung, als Mittlerin eingeführt, die »mit tugentlicher craft / unsers herren botschaft, / zu den aposteln warb«¹³⁴. Im Zentrum dieser Exposition steht jedoch nicht etwa der konkrete Moment der Osterzeugenschaft, sondern eine viel umfassendere Zwischenposition,¹³⁵ über die Christi Botschaft überhaupt zu den Aposteln zu gelangen vermag.¹³⁶ Mag-

130 P II, S. 1151, V. 39970–39977 (Magdalena mit Jesus im Haus von Simon Phariseus).

131 P II, S. 1167, V. 40528–40537 (Die »süsse Rede« Magdalenas in Bezug zur Fusskusszene).

132 Ich bezeichne die Figur hier und im Folgenden zur besseren Kenntlichkeit einheitlich als »Magdalena«. Das *Passional* wechselt unregelmässig zwischen den Formen »Maria«, »Magdalena« und (seltener) »Maria Magdalena«. Bemerkenswert sind in textueller Hinsicht auch die Namensherleitung (vgl. P II, S. 1147, V. 39819–39826) und die Namenstilgung infolge der schweren Sündenlast (vgl. P II, S. 1149, V. 39892–39904). Zu den verschiedenen neutestamentlichen Maria-Figuren vgl. weiter unten in diesem Kapitel.

133 Zur *Vorrede* vgl. P II, S. 1142–1144, V. 39659–39706. Diese paratextuelle Rahmung der Magdalenenlegende ist für das zweite Buch des *Passionals* einmalig. Bezeichnend ist dabei die zuvor, am Ende der Johanneslegende (i. e. Johannes Baptista), gesetzte Schlussformel: »Hi nimt der aposteln buch ein ende.« (P II, S. 1142 [ohne Verszählung]) Damit wird die Magdalenenlegende von den Apostellegenden im engeren Sinn abgegrenzt.

134 P II, S. 1142, V. 39665–39667.

135 Vgl. dazu allgemein Kiening 2007a, S. 23.

136 Vgl. hingegen die durchwegs anders gestaltete Darstellung nach LA, S. 1234–1236. Neben der topischen Namensetymologie erfolgt dort zunächst eine ausführliche genealogische Situierung, woran dann eine Begründung von Magdalenas Sündhaftigkeit angeschlossen wird.

dalena bewegt sich im gesamten Vitenteil zwischen tiefstem Sündenfall und höchster Gottesnähe, womit die Magdalenenlegende ein mediales Spannungsfeld zwischen weltlicher Verfügbarkeit und himmlischer Entrückung eröffnet. Die theologische Disposition wird dabei zum poetischen Verfahren: »der minnen minnenclicher bote / Cristus let uns schouwen / an dirre heiligen vrouwen, / wi na im mac ein sunder kumen.«¹³⁷ Vor der ersten Begegnung mit Christus wird Magdalena in ihrem sozialen Umfeld und der damit begründeten Sündhaftigkeit verortet. Ihre allgemeine Charakterisierung erfolgt dabei nicht nur in Abgrenzung zu ihrer Schwester Martha, sondern auch zu ihrem Bruder Lazarus. Die adlige Abkunft und der materielle Reichtum der drei Geschwister prägen sich in drei verschiedenen Lebensformen aus: Lazarus erhält die Güter in Jerusalem, wo er nach weltlichem Rittertum strebt; Martha die Güter in Bethanien, wo sie die Verwaltung des Besitzes und Fürsorge für die Armen betreibt; Maria die Güter in Magdala, wo sie *gelustlichem lebene* zuneigt und woher sich der Beiname Magdalena ableitet.¹³⁸ Die kulturgeschichtlich bedeutsame Kontrastierung gegenüber Martha entsteht auch hier durch eine Magdalena (wie Lazarus) zugeschriebene Freigiebigkeit, die allein von Martha unter Kontrolle gehalten werden kann.¹³⁹

Die Begründung von Magdalenas Sündhaftigkeit bespricht der *Passionaldichter* anhand des auch von *Jacobus* aufgenommenen Motivs der Hochzeit zu Kanaa: Weil Christus ihr mit Johannes (Evangelista) ihren Bräutigam wegnahm, sei sie so in Zorn geraten, dass sie sich völlig der Sünde hingab. Dieser These würden aber andere Quellen widersprechen, die die Verlobung als unwahr und ihre Sündhaftigkeit als eigene Wahl darstellten.¹⁴⁰ Ohne den divergierenden Lesarten ein abschliessendes Urteil beizufügen, fährt der Text mit Marthas erfolglosen Mahnungen und Magdalenas weiterer Verstrickung in die sieben Hauptsünden – hier in Gestalt von sieben Teufeln¹⁴¹ – fort: »dar an [den *siben houptsunden*; Anm. TM] si gebunden lac / und mit in also wandern pflac, / daz si verlos iren rechten namen. / man hiez si durch daz groze schamen / ein sunderinne hi und da / und nicht als e

137 P II, S. 1145, V. 39746–39749.

138 Vgl. P II, S. 1145–1147, V. 39765–39826.

139 Vgl. P II, S. 1147 f., V. 39827–39849.

140 Vgl. P II, S. 1148, V. 39858–39875; LA, S. 1254–1256, wobei hier die Besprechung den posthumen Wunderberichten beigelegt ist, während sie im *Passional* am Anfang der Magdalenenlegende steht. Die vorgezogene Positionierung bildet umso mehr eine Besonderheit, indem der *Passionaldichter* Quellen abwägt, anstatt sich für eine Version zu entscheiden – für »einen sin [...], / der mir gevullet beste« (P I, S. 12, V. 335 f.).

141 Vgl. dazu auch Hammer 2015, S. 206, Anm. 97, wonach die Auslegung der sieben Teufel als Hauptsünden im *Passional* einer Entlastung der Heiligen gleichkomme, um diese nicht mit »dämonische[r] Besessenheit« zu belasten. Der von Hammer hier ebenfalls erwähnte Identitätsverlust scheint mir jedoch der narrativ und medial dynamischere Aspekt zu sein, den der Text stärker hervorhebt und der sich auch im Hinblick auf die für das *Passional* so zentrale Begegnung mit Jesus in Bethanien als prägender erweist.

Maria.«¹⁴² Durch die solchermassen vollzogene Tilgung ihrer eigentlichen Identität setzt das *Passional* einen markanten Schlusspunkt vor der Begegnung mit Jesus. Durch dessen Ankunft in Bethanien wird die bisher konturierte genealogische und konkupiszible Ordnung entscheidend umgeprägt.¹⁴³ Die explizite Negation des Namens und die stattdessen gesetzte Benennung als *sunderinne* wäre demnach nicht nur als theologische Begründung der Figurenidentifikation zu lesen, wie sie im Hinblick auf die unterschiedlichen Magdalena-Figuren in den Evangelien etwa durch Gregor den Grossen geprägt wurde,¹⁴⁴ sondern auch als Vorbereitung der medial prägnanten Kusszene.

Magdalenas Mund berührt Christi Füße

Jesu Ankunft in Bethanien wird von Anfang an als *conversio*-Dynamik erzählt, noch bevor die erste Begegnung mit Magdalena handlungslogisch überhaupt eingeleitet ist.¹⁴⁵ Der Text markiert eine räumliche Distanz, indem Jesus *di herberge nam / bi eime der hiez Symon*, während Magdalena *was in der zit bi Marthen*.¹⁴⁶ Dennoch wird hier bereits der entscheidende Bezug kenntlich gemacht, der für den *conversio*-Moment massgeblich sein wird:

ein wunder muget ir warten / an dirre sunderinne, / wi si von gotes minne / wart alumme gewant / und an gutem lebene enprant. / nu secht, do zu Bethaniam / Crist daz ewige liecht quam, / zuhant der schin sich umme truc, / in Marien herze er sluc, / so daz si werlichen sach, / wi rechte bose und wi swach / si was an irme lebene.¹⁴⁷

¹⁴² P II, S. 1149, V. 39899–39904.

¹⁴³ Vgl. allgemein zu Dynamiken der ›Ordnungstransformation‹ Reichlin 2021, S. 37–59, hier S. 38.

¹⁴⁴ Zu differenzieren sind dabei die namenlose Sünderin (vgl. Lk 7, 36–50), Maria von Bethanien (vgl. Lk 10, 38–42; Joh 11, 1–45) sowie Maria aus Magdala (vgl. Lk 8, 1–3). In der Patristik übt Gregor der Grosse einen erheblichen Einfluss auf die mittelalterliche Rezeption aus, was sich am deutlichsten in Homilie 33 zeigt, worin die drei Marien explizit zu einer Figur harmonisiert werden: »Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur.« (Gregor der Grosse, Homiliae II, S. 618 f.; »Lukas bezeichnet sie als eine Sünderin, Johannes aber als Maria; wir glauben, daß sie jene Maria ist, der, wie Markus bezeugt, sieben Dämonen ausgetrieben wurden.«) Während Jacobus de Voragine noch merklich darum bemüht ist, die Identifikation weiter zu bekräftigen (vgl. etwa LA, S. 1236–1238), ist dem *Passional* ein solches Anliegen nicht mehr gleichermassen abzulesen. Zur Harmonisierung der verschiedenen neutestamentlichen Frauenfiguren als ›Maria Magdalena‹ vgl. auch Boxler 1996, S. 24–66; Radlbeck-Ossmann 1997, S. 1340.

¹⁴⁵ Damit liegt hier eine legendarische Spielart vor, die den »Initialmoment der *conversio*« sogar noch früher ansetzt als im ›Staunen‹ des ersten Anblicks, wie dies Schnyder 2016, S. 169–185, hier S. 170 als Merkmal von Bekehrungsnarrativen herausgearbeitet hat. Zur *conversio* als Phänomen zwischen ›einmaliger und beständiger Umkehr‹ vgl. zuletzt auch Prautzsch 2021, S. 275–289.

¹⁴⁶ Vgl. P II, S. 1150, V. 39916 f., 39923.

¹⁴⁷ P II, S. 1150, V. 39924–39935.

Obwohl die Erzählerrede hier auch als Vorausdeutung auf den erst später erfolgenden Handlungsmoment funktionalisiert ist, wird die *conversio* dabei in ihrer Logik sichtbar gemacht. Die Beschreibung von Christus als *daz ewige liecht*, dessen Schein in Magdalenas Herz *sluc*,¹⁴⁸ hat dann nämlich durchaus einen performativen Effekt, der – dem göttlichen Zugriff entsprechend – auf Magdalenas Innerlichkeit zielt: »do gedachte si vil ebene / so hin an den burnen kumen, / von dem si hete wol vernumen, / als ir wart dicke geseit, / daz di barmherzekeit / uz im stete vluzze / und swen er beguzze, / der wurde wiz als ein sne.«¹⁴⁹ Ihr Denken ist hier schon vollends auf den Erlöser ausgerichtet, den sie als *den burnen* anzutreffen erwartet, von dem die göttliche Gnade ihren Ausgang nimmt. Es ist diese Bildlichkeit – Christus als Quelle, von der die Barmherzigkeit ausfließt –,¹⁵⁰ an der auch die spätere Anrufung des Erzählers an Magdalena ansetzen wird.¹⁵¹ Die *conversio* wird somit allein durch die Ankunft Christi in Bethanien motiviert, was darüber hinaus keiner weiteren Begründung bedarf,¹⁵² dafür aber Raum zur diskursiven Ausgestaltung bietet. Während die anderen Leute sich freudig in Simons Haus begeben, tritt Magdalena voller Trauer und Reue hinzu. Die an dieser Stelle mehrfach benannte *sunde* hat dann auch für Magdalenas Handlungsspielraum einen hemmenden Effekt: »si dructen so ir sunde, / daz si nicht torste sprechen.«¹⁵³ Ihr Sprechungsvermögen ist hier entscheidend, leitet es doch den initialen Moment für Magdalenas besondere Auszeichnung ein:

an di erden si viel, / da Crist was, der vil suze. / sine heilige vuze / begreif si mit den henden / und wolde nicht erwenden / durch daz volc so hin ab. / manigen kus si da gab / den vil heiligen vuzen. / si hofte ir alda buzen / des ungemaches, daz si beiz. / ir jamerec weinen was so heiz / und di zehere also groz, / daz si die vuze im begoz / und da mite si im twuc.¹⁵⁴

Das Küssen der Füße bildet den zentralen Interaktionsmoment zwischen Magdalena und Jesus, dem sie nicht mit Worten, sondern im Gestus der Devotion und

148 Vgl. zur Lichtmetaphorik als Ausdruck der ›ästhetischen Intensität des Wunders‹ Bleumer 2020, S. 156.

149 P II, S. 1150, V. 39936–39943.

150 Vgl. Ps 36,10; dazu auch Haase/Schubert/Wolf 2013, S. 1152.

151 Vgl. P II, S. 1152 f., V. 40005–40037; dazu auch weiter unten in diesem Kapitel.

152 Hammer 2015, S. 205–208 bemerkt zurecht den plötzlichen ›Umschlagsmoment in der *conversio*‹, der im *Passional* nicht auserzählt werde, sondern »sich unvermittelt und ohne Begründung« (ebd., S. 207) bei der Begegnung mit Jesus ereigne. Die Einleitung der *conversio* erfolgt m. E. aber schon an dieser Stelle, die der handlungslogischen Begegnung zwischen Jesus und Magdalena vorausgeht. Das ›Einschlagen‹ von Christus als ewiges Licht in Magdalenas Herz – wie es hier heisst – ist schon als Umschlagsmoment kenntlich gemacht und darum auch nicht weiter begründungsbedürftig. Vielmehr wird damit die sofortige Erfüllung ausgestellt, die Magdalena durch die Ankunft Jesu in Bethanien zukommen wird.

153 P II, S. 1151, V. 39966 f.

154 P II, S. 1151 f., V. 39970–39983.

der hoffnungsvollen Bussfertigkeit begegnet. Das Berühren der Füße mit ihren Lippen und der so ausgestellte körperliche Kontakt bildet ein Motiv, das Magdalena nicht nur gegenüber den anderen Aposteln auszeichnet,¹⁵⁵ sondern womit der Text auch wiederholt ihre besondere Redemacht begründet.¹⁵⁶

An diesem heilsgeschichtlich wie textuell so zentralen Moment folgt dann ein Einschub,¹⁵⁷ in dem der Erzähler mit Magdalena in Dialog tritt. Dabei greift er mehrfach die Begrifflichkeit des *burnen* wieder auf.¹⁵⁸ Nach einer kurzen Reflexion des Geschehens adressiert der Erzähler Magdalena mit einem dezidierten Impe-

155 Magdalenas Küsse auf Jesu Füßen bildet in der Darstellung des *Passionals* den einzigen intimen Interaktionsmoment, womit sich der Text motivgeschichtlich im kanonischen Rahmen (vgl. Lk 7,38) bewegt. Die apokryphe Überlieferung bietet insbesondere mit dem *Evangelium nach Philippus* einen Textzeugen, nach dem Jesus Magdalena auch seinerseits geküsst habe – und zwar auf den Mund: »Der S[oter lieb]te [Ma]ria Mag[da]lena mehr als [alle] Jüng[er, und er] küß[te] sie [oft]mals auf ihren [Mund]. Die übrigen [Jünger] (p.64) [gin]gen zu ihne[n], um Forde[rungen [zu] stellen. Sie sagten zu ihm: »Weswegen liebst du sie mehr als uns alle?« (Vgl. Neutestamentliche Apokryphen I, S. 161, Log. 55b) Mit dieser Auszeichnung Magdalenas – an anderer Stelle wird sie auch als Christi »Gefährtin« bezeichnet und hierarchisch mit der Jungfrau Maria gleichgestellt (vgl. ebd., S. 159, Log. 32) – geht die Eifersucht der Apostel einher. Die ausführliche Begründung Christi bestärkt die besondere Wahl Magdalenas umso mehr, wenn auch unter anderen Vorzeichen, wie dies Boxler 1996, S. 62 gezeigt hat: »[E]r küsst Maria Magdalena nicht (nur), weil er sie als Frau liebt, sondern vor allem deshalb, weil sie die Geheimnisse seiner Lehre versteht, sie hat Erkenntnis. Sie ist würdig, seine Lehre auch über den Weg körperlicher, ja sexueller Berührung zu erfahren, mit dem Kuss gibt er ihr sein Wissen als geistige Nahrung weiter.«

156 Auf das Beweinen der Füße folgen mit Haartrocknung und Salbung die an dieser Stelle topischen Erzählmomente. Zur damit eingeleiteten Redemacht vgl. weiter unten in diesem Kapitel, v. a. die Interaktion mit dem Fürstenpaar von Marsilien. Für das Element der Redemacht ist in der apokryphen Überlieferung das *Evangelium nach Maria* kennzeichnend, wonach die Verkündigung entscheidend von ihr ausgehe. Während die anderen Jünger zögern und sich vor Verfolgung fürchten, spricht Magdalena ihnen Mut zu und fordert sie zur Mission auf. Durch ihre Worte werden die Jünger zum massgeblichen Entschluss bewegt: »Als Maria das sagte, wandten sie ihren (pl.) Sinn zum Guten (ἀγαθόν) und sie begannen (ἀρχεσθαι), über die Worte des [Erlösers] zu diskutieren (συμμάχεσθαι).« (Vgl. Neutestamentliche Apokryphen I, S. 313–315, hier S. 314 (alle Hervorhebungen bzw. Anmerkungen im Original). Bemerkenswert ist an dieser Stelle aber auch der Widerspruch durch Andreas und Petrus, was erst durch die erneute Gegenrede von Magdalena und dann auch von Lewi (dem Sohn des Alphäus) endgültig durchgesetzt werden kann. Dass die Geltungsbehauptung von Magdalenas Redemacht insofern immer auch mit auf dem Spiel steht, ist hier bereits angedeutet.

157 Vgl. P II, S. 1154–1157, V. 40005–40104. Diesen Textteil hat bereits Hammer 2015, S. 215 als »die deutlichste erzählerische Weiterentwicklung des *Passionals* gegenüber der *Legenda Aurea*« ausgemacht. Im Gegensatz zu Hammer sehe ich darin aber nicht ein funktionales Substitut eines nicht erzählbaren Gnadenakts, (vgl. ebd., S. 208) sondern vielmehr einen literarischen Spielraum, der einerseits mit seiner Positionierung nach der Fusswaschung die Bedeutung dieses Erzählmoments indiziert, andererseits mit der darin ausgestellten Redemacht von Magdalena eine diskursive Überbietung ihres handlungslogisch gegebenen Redeunvermögens vornimmt. Die Bearbeitungstendenz des Passionaldichters vermag insofern eine Erzähloption zu bieten, die von der Stoffgeschichte so nicht gegeben ist, damit aber keineswegs nur eine textuelle Verlegenheit aus dem Weg räumt.

158 Vgl. P II, S. 1152 f., V. 40007, 40011, 40021.

rativ, dass sie ihre Haltung doch erklären möge: »nu sprich, vrouwe, nu sprich / als vil du macht vor smerzen! / sprich in dime herzen: / waz ist din wille und din beger? –«¹⁵⁹ Die Aufforderung des Erzählers bricht mit Magdalenas zuvor noch betonter Sprachlosigkeit. Was sie auf Handlungsebene vor Christus nicht zu sprechen vermochte, solle sie stattdessen in ihrem Herzen sprechen. Magdalena erhält durch den diskursiven Raum des Dialogs eine Stimme in der Erzählung, wo sie handlungslogisch zu diesem Zeitpunkt keine Stimme hat. In einer ausführlichen Replik beschreibt sie ihr bisher sündhaftes Leben, ihre Reue und die Hoffnung auf Erlösung.¹⁶⁰ Inmitten ihrer Replik wechselt der explikative Sprechmodus in eine Verbalisierung der erzählten Devotionsgesten und damit in eine direkte Adressierung an Christus, wodurch ihre handlungslogische Sprechunfähigkeit hier noch forciert in eine diskursive Sprechfähigkeit überspringt:

Jesu, Jesu, herre min, / des lebendigen gotes sun, / laz min armez herze run / an diner heiligen minne! / als ich mich versinne, / so bistu, herre, uns gesant / sam ein gewaldec heilant. / heile mich, Jesu, heile / und nim zu dime teile, / swaz mir noch lebens ist erkorn, / wand daz vergangene ist verlorn / leider jamerlich genuc. / und owe, / daz mich ie vertruc / der leidigen sunden last / und daz so lange mir gebrast / din, du ewigez licht! / von dir so kume vurbaz ich nicht, / du enmuzest dich erbarmen / uber mich vil armen.«¹⁶¹

Der Dialog zwischen Erzähler und Magdalena und die hier gezeigte Adressierung an Christus schreiben Magdalenas Innenperspektive in den Moment der erzählten Devotionsgesten ein, der dadurch eine gesteigerte mediale Gegenwärtigkeit erhält. Die Verschränkung von diskursivierter Innenperspektive und erzähltem Devotionsgestus erweist sich als Ereignis, das nicht nur narrativ abgebildet, sondern vielmehr textuell hergestellt sein will. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht der direkt anschliessende Erzählerkommentar: »sus lac si unde kuste, / des si weinde geluste, / unsers herren vuze.«¹⁶² Das *sus* bezieht den metadiegetischen Dialog nochmal deziert auf die Handlungsebene, als hätte Magdalena die Worte so zu Jesus gesprochen. Indem sie Christus als *ewigez licht* adressiert, das ihr so lange gefehlt habe, alludiert der Text hier auch nochmal auf die zuvor erzählte Ankunft Christi in Bethanien, wonach der Schein des ewigen Lichts direkt in ihr Herz drang.

An den Moment der körperlichen Berührung schliesst dann auch der topische Verdruss von Simon Phariseus an. Im Stillen denkt er, dass Jesus kaum ein Prophet sein könne; »[...] von ir den lichamen sin / lieze er ie nicht beruren«¹⁶³. Auf Simons Einwand reagiert Jesus seinerseits mit dem ausführlich erzählten Gleich-

159 P II, S. 1153, V. 40034–40037.

160 Vgl. P II, S. 1153–1155, V. 40038–40088.

161 P II, S. 1154 f., V. 40070–40088.

162 P II, S. 1155, V. 40089–40091.

163 P II, S. 1155, V. 40122 f.

nis der zwei ungleichen Schuldner, womit er einen Gnadenerweis an Magdalena verbindet: »ir wirt vergeben vil unvlut, / wand si vil geminnet hat, / als du ein teil macht schouwen. / do karte er sich zur vrouwen / und sprach: ›der geloube din / sal dir ein heilunge sin. / ganc und habe nu guten vride.«¹⁶⁴ Simons Verdruss über die Berührung und sein Zweifel über die Heiligkeit Christi werden zum katalysierenden Moment; Jesus nimmt den Zweifel von Simon auf und wertet ihn in seine direkte Adressierung an Magdalena um. Nachdem die Erzählerrede dann nochmal den Vorgang im Hinblick auf ihr Leiden und Christi Minne reflektiert, erfolgt die Bekräftigung der vollzogenen *conversio*, die gerade in der Dynamik der Sündenvergebung zu einer noch höheren Reinheit befähige, was hier bereits die durch Magdalena geprägte Lebensform andeutet:

Sus wart di vrouwe do bekart / und an dem herzen wol gelart, / wi si den solde minnen / mit luterlichen sinnen, / der ir sunde ir vergab. / nie geschiet si dar ab / mit dikeinem misserite. / ir vil edel zuchtec site / von tage zu tage so ho uf steic, / untz si mit tugenden erreic / ein so gar geneme stat, / daz si di swester uber trat / an eime lutern lebene.¹⁶⁵

Im Anschluss daran folgt die Einkehr Jesu im Haus der beiden Schwestern,¹⁶⁶ in dem die berühmte Urszene für die christlich konturierte Differenzierung von *vita activa* und *vita contemplativa* situiert ist.¹⁶⁷ Die Privilegierung der von Magdalena verkörperten Haltung ist im *Passional* in aller Deutlichkeit ausgestellt. Zunächst wird sie weitläufiger beschrieben, wobei vor allem gegenüber dem früheren Leid nun die freudige Beschauung Christi im Zentrum steht: »ir herze vreuden was so vole, / di an ir vollec werte, / daz si nicht me begerte, / wan in horen und in sehen / und ir stetez ougen brehen / in sin ougen halden.«¹⁶⁸ Damit hebt der Erzähler hervor, was bereits als Folge der *conversio* aufschien: »si begonde sich enzien«¹⁶⁹ – womit explizit benannt ist, was sich im weiteren Verlauf als zentrale textuelle Dynamik erweisen wird. Entscheidend ist hier auch, dass sie sich zu entziehen ›beginnt‹, womit eine ›Dynamik‹ und nicht etwa ein ›Status‹ der Entzogenheit benannt wird. So ist Magdalena später nicht abwesend, in der Dynamik eines ›Sich-entziehens‹ jedoch auch nicht anwesend, sondern immer nur in spezifisch medial hergestellten Momenten gegenwärtig.¹⁷⁰ Magdalenas Haltung wird hingegen nicht etwa mit dem biblisch vorgeprägten – und kulturgeschicht-

164 P II, S. 1157, V. 40177–40183.

165 P II, S. 1158, V. 40207–40219.

166 Die Zuordnung ist hier nicht weiter eingeschränkt. Nach Lk 10,38 findet Jesus Aufnahme in Marthas Haus in Bethanien.

167 Vgl. Largier 1997, Sp. 1752–1754; Mieth 2018, S. 34–127.

168 P II, S. 1159, V. 40256–40261. Vgl. hier auch zum ›Staunen‹ Schnyder 2016, S. 169–185.

169 P II, S. 1158, V. 40224.

170 Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

lich wirksamen – Einwand Marthas belegt,¹⁷¹ der dort durchaus eine Dialogizität in den Text einzuziehen vermag: »Martha autem satagebat circa frequens ministerium quae stetit et ait Domine non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare dic ergo illi ut me adiuvet.«¹⁷² Stattdessen folgt im *Passional* eine direkte Anrede des Erzählers an Martha, der ihren Einwand implizit voraussetzt und gerade durch diese Implizitheit diskursiv übergeht:

eya, Marthe, Marthe, / waz wil din itewizen / Marien verwizen, / ob si vor Cristes vuzen / wil iren hunger buzen, / dar nach ir herze ist gewent? / und ob du uzen bist gedent / uf arbeit, di din vliz jaget, / daz mache, als dir behaget. / din arbeit ist vil lobelich; / des vlize ir steteclichen dich / und la Marien sitzen. / si hat mit guten witzen / erkorn wol daz beste / und sitzet also veste / uf dem hoen grate, / der ir nach Cristes rate / von genaden ist gegeben, / da si vil cleine din leben / berufen und urteilen wil. / si dunket, wi du schaffest vil; / daz ist ir lieb. / laz ot si wesen / an dem, daz si ir hat erlesen / mit eime suzen lebene.¹⁷³

Die Mahnrede des Erzählers privilegiert grossräumig Magdalenas ›Denken‹ gegenüber Marthas ›Arbeiten‹. Indem Martha hier nicht mal mehr eigens zu Sprache kommt und die Mahnung durch den Erzähler statt durch Jesus geäussert wird, ist die biblisch durchaus gegebene Dialogizität im *Passional* getilgt.¹⁷⁴ Brachte der Erzähler die stumme Magdalena zuvor noch zum Sprechen, so lässt er die durchaus redefähige Martha hier nicht mehr zu Wort kommen.

Daran anschliessend werden die zentralen Bezugspunkte der neutestamentlich überlieferten Vita erwähnt, ohne sie weiter auszuführen: ihre Rolle bei der Wiedererweckung des Lazarus; ihre Zeugenschaft bei Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung Christi; zuletzt ihre Mittlerschaft als Osterzeugin. Obwohl der Text später viel stärker auf den Kuss bei der Fusswaschung zurückkommen wird, ist zumindest im Rahmen der hier summarisch ergänzten Vita die Osterzeugenschaft doch hervorgehoben:

vil vru si sich uf hub / nach der ewangelisten sage / an dem heiligen ostertage / und quam zu unsers herren grabe. / die andern giengen zu und abe, / als sie ir eigen wille treib. / Maria stete alda bleib / untz ir gnade geschach. / in daz grab si dicke sach, / swi si doch nicht darinne vant. / ir wol vereinter minnen bant / twanc si mit

171 Vgl. Mieth 2018, S. 34–127; für die neuere Rezeption exemplarisch Arendt 2015, S. 7–32, 367–388.

172 Lk 10,40; »Marta aber war ganz mit der Bewirtung beschäftigt. Sie kam nun zu ihm und sagte: Herr, kümmert es dich nicht, dass meine Schwester die Bewirtung mir allein überlässt? Sag ihr doch, sie solle mir zur Hand gehen.«

173 P II, S. 1160, V. 40268–40291.

174 Damit kontrastiert dieser Erzählabschnitt auch mit der vorhergehenden Kritik durch Simon Phariseus, die hier ausführlich als Figurenperspektive eingespielt ist. In der *Legenda Aurea* werden die Einwände von Simon, Martha und Judas nur summarisch und in Bezug auf Christi Verteidigung erwähnt (vgl. LA, S. 1236). Die diskursive Überbietung von Marthas Einwand durch die Mahnrede des Erzählers scheint hier umso mehr eine metareflexive Verteidigung der *vita contemplativa* vorzunehmen, ohne dabei jedoch Marthas Perspektive vollends abzuwerten.

heizen vugen / aber und aber lugen / dicke weinde so hin ab / in daz herze liebe grab, / da ir herre was geleit. / durch di selben stetekeit / unser herre zu ir quam, / des si zum ersten war nam, / sit der zit daz er starb.¹⁷⁵

So topisch Magdalenas Rolle als Osterzeugin ist, so bemerkenswert sind hier die daran geknüpften Zuschreibungen. Kontrastiv werden die anderen Jünger als getrieben von ihrem *eigen wille* beschrieben, weswegen sie nicht so *stete* am Grab zu bleiben vermögen, wie Magdalena dies tut. Betont wird dann auch ein gesteigerter Schauzwang, der hier an das *minnen bant* zu Christus geknüpft ist. Sie musste *aber und aber lugen*, wobei dann auch die vormals geweinten Tränen wieder aufgegriffen werden. An die *stetekeit* der Beschauung – was weiter oben mit dem Imperativ des Erzählers an Martha verstärkt worden ist – wird dann die zentrale Stellung als erste Osterzeugin angeschlossen. Damit ist die durch Magdalena geprägte Lebensform im *Passional* nicht nur privilegiert dargestellt, sondern auch als Motivierung der zentralen heilsgeschichtlichen Position funktionalisiert.

Konfrontation und Traumvision

Als die verfolgten Christen durch göttliche Fügung mit dem Schiff nach Marsilien¹⁷⁶ gelangen, wendet sich Magdalena rasch gegen den dortigen Götzenkult. Als besonderes Merkmal ihrer Vorgehensweise wird mehrfach ihre besondere Redemacht betont, die sie gegen die Landsleute einsetzt, als diese sich zum Opferdienst dem Tempel nähern, den die Christen als notdürftige Unterkunft nutzen: »gute lere si uf nam / mit honic mazer zungen, / als si was betwungen / von dem heiligen geiste.«¹⁷⁷ Die Leute beginnen sich zu wundern, mit welcher Autorität Magdalena gegen ihren Glauben vorgeht: »sie pruveten albesunder, / als sie wol mochten schouwen, / an dirre selben vrouwen / der wisen zungen gewalt / und daz si were wol gestalt, / in der maze nicht zu alt.«¹⁷⁸ Obwohl ihre Redemacht hier zu Beginn der Marsilienepisode so deutlich ausgestellt ist, bleibt sie doch zunächst ohne Effekt. Die Leute rücken von ihrem Glauben keineswegs ab, was in dieser konfrontativen Konstellation dann in die Auseinandersetzung mit dem Fürstenpaar weitergetragen wird, die einen signifikanten Teil der gesamten Magdalenenlegende ausmacht.¹⁷⁹ Die *zungen gewalt* ist als bestimmender Faktor

175 P II, S. 1161, V. 40310–40329.

176 Alternative Schreibweise: »Massilien« (das heutige Marseille).

177 P II, S. 1165, V. 40470–40473.

178 P II, S. 1166, V. 40480–40485.

179 Vgl. P II, S. 1164–1187, V. 40421–41254. Zur Stoffgeschichte der Marsilienepisode vgl. Saxer 1967, Sp. 1092–1104, hier v. a. Sp. 1097 f.; dazu auch Häuptli 2014, S. 1240 f., Anm. 21.

gesetzt; deren diskursive Geltung muss sich im weiteren Vollzug aber erst noch als durchsetzungsfähig erweisen.

Der erste Dialog mit dem Fürsten¹⁸⁰ steigert diese Dynamik weiter, indem Magdalenas Redemacht in ihrer Exklusivität zwar ausgestellt, dabei aber auch in ihrem Scheitern offengelegt ist. Als sich das Fürstenpaar dem Tempel nähert, um dort seinen bisher unerfüllten Kinderwunsch durch ein Opferritual zu befördern, stellt sich ihnen am Eingang Magdalena in den Weg:

zu dem vursten si quam / an des tempels porten / und sprach mit scharfen worten: /
›eya, wi bistu so blint, / daz du bitest um ein kint, / die dar zu nichtesnicht getru-
gen, / daz sie dir icht gehelfen mugen! / ir ere ist geneiget; / swaz man *in* lobes
erzeiget, / daz ist gantzlich verlorn. / si hat der groze gotes zorn / verstozen hin
und gevalt. / ich sage dir, wen du eren salt / und dich zien in sin gebot: / daz ist der
hogelobte got / des himels und der erden. / sal dir icht gutes werden, / daz muz gar
von im geschen, / den saltu mit gelouben jehen / und dich im drucken under.¹⁸¹

Magdalena tritt hier zwischen Götzentempel und Fürstenpaar, redet gegen den Machthaber *mit scharfen worten* an. Der Explikation zum falschen und unnützen Glauben folgt ein Imperativ zur *conversio*, da der Kinderwunsch des Ehepaares nur durch die Hinwendung zum christlichen Glauben erfüllt werden könne. Ihre *zungen gewalt* wird hier im Vollzug der direkten Figurenrede gezeigt, nachdem sie zuvor schon in der Erzählerrede benannt worden war. Dem explizit ausgestellten Sprechakt folgt dann nochmal eine weitere Bekräftigung durch die unmittelbar anschliessende Erzählerrede, die eine bemerkenswerte Rückführung von Magdalenas Sprechen auf das Küssen der Füße Christi vornimmt:

deswar, ez was nicht wunder, / ob suze wort sprach der munt, / dem richer gena-
den *vunt* / wart so erlichen kunt / in der hogelobten stunt, / do di vrouwe suze /
kuste Cristes vuze. / ja und werlichen ja, / der munt muste immer dar na / honic
suze rede geben.¹⁸²

180 Der Name des Fürsten wird explizit als *unbekant* ausgewiesen (vgl. P II, S. 1166, V. 40495); dies gilt stillschweigend auch für die Fürstin.

181 P II, S. 1166 f., S. 40508–40527.

182 P II, S. 1167, V. 40528–40537. Das *Passional* führt diesen Bezug in Auseinandersetzung mit dem Fürstenpaar auf, wohingegen die *Legenda Aurea* Magdalenas Redemacht v. a. im Dialog mit dem Volk konturiert, wobei die entsprechenden Merkmale mehrfach hervorgehoben werden: »Cum autem beata Maria Magdalena videret populum ad fanum confluere, ut idolis immolaret, assurgens vultu placido, facie serena, lingua diserta eos ab idolorum cultura revocabat et Christum constantissime praedicabat et admirati sunt universi prae specie, prae facundia, prae dulcedine eloquentiae illius. Nec mirum, si os, quod tam pia et tam pulchra pedibus salvatoris infixerat oscula, ceteris amplius verbi dei spiraret odorem.« (LA, S. 1240; »Als die heilige Maria Magdalena das Volk zum Tempel strömen sah, um den Götzen zu opfern, erhob sie sich, riet ihnen mit ruhigem Blick, heiterem Antlitz und gewandter Sprache vom Götzendienste ab und predigte ihnen sehr gefaßt von Christus, und alle wunderten sich über ihre Schönheit, ihre Beredsamkeit und den Reiz ihrer Sprachkunst. Kein Wunder, daß der Mund, der den Füßen des Herrn so fromme und so edle Küsse aufgedrückt hatte, mehr als andere den Hauch des Wortes Gottes atmete.«).

Zunächst wird hier zweifach betont, welch *suze wort* bzw. *honic suze rede* von Magdalenas Mund ausgehen. Der *suze* in Wort und Rede entspricht die ganze *vrouwe suze*, was hier auch im Reim auf den Moment rückbezogen wird, als sie *kuste Cristes vuze*. Magdalenas Wirken ist insofern nicht als schlicht gegebene Redemacht gedacht, sondern vielmehr an eine spezifische Medialität des körperlichen Kontakts mit Christus gebunden, was im Moment *der honic suzen rede* als das dafür prägende Ereignis *in der hogelobten stunt* textuell vergegenwärtigt wird.¹⁸³ Die Begegnung in Bethanien ist im vorliegenden Wortmaterial aufgerufen, wenn *wort*, *vrouwe* und *rede* jeweils mit *suze* behaftet sind, die dort noch von Christus ausging: »an di erden si viel, / da Crist was, der vil suze. / sine heiligen vuze / begreif si mit den henden / und wolde nicht erwenden / durch daz volc so hin ab. / manigen kus si da gab / den vil heiligen vuzen.«¹⁸⁴ Die *suze* Christi wird im Küssen der heiligen *vuze* in die *virtus* von Magdalenas *munt* übertragen, der so gleichsam den Status einer lebendigen Reliquie erhält.¹⁸⁵ Im Dialog mit dem Fürsten ist es beide Male explizit Magdalenas *munt*, aus dem *suze wort* und *suze rede* hervorgehen. So rückt an dieser Stelle auch nochmal kontrastierend die anfängliche Redeunfähigkeit im Haus von Simon Phariseus und die darin kenntlich gemachte Sündenlast in den Blick, die erst nach dem Küssen der Füße Christi durch eine Hoffnung auf Erlösung getilgt werden kann. Indem der Text auf den Moment des Küssens der Füße Christi referiert und nicht etwa auf die Osterzeugenschaft, wird Magdalena hier umso deutlicher als Pneumatikerin ausgewiesen, deren *virtus* von einer hingebungsvollen Bussfertigkeit und dem direkten Kontakt mit Christus ausgeht.¹⁸⁶ Die Textlogik bewertet nicht nur den direkten Kontakt zu Christus höher als den in Mt 28,16–20 vorliegenden – an Magdalena jedoch bekanntlich nicht erteilten – Nachfolgeauftrag, sondern ganz konkret die Berührung und das Küssen der Füße

183 Nach von Matt 2017, S. 22 f. kommt gerade dem ›singulären Kuss‹ eine Ereignishaftigkeit zu, die sich textuell sedimentiert: »Denn so wie diese [die Literatur; Anm. TM] das eine Mal die größtmögliche Zahl der Küsse zum Thema macht, macht sie ein anderes Mal den singulären Kuss zum Thema. Dieser muss dann als Ereignis alle mögliche Vielzahl überstrahlen. [...] Das Ereignis greift tief in die Selbst- und Welterfahrung des Protagonisten ein.« Der medial so virulente Moment des Küssens der Füße Christi vermag auch insofern Magdalenas frühere Sündhaftigkeit und spätere Redemacht momenthaft zu verdichten, sodass der Text immer wieder auf dieses Ereignis zurückkommen und es als Ausgangspunkt des späteren Wirkens erscheinen lassen kann, dem die frühere Existenz aber stets noch eingeschrieben bleibt. Oder nochmal mit von Matt 2017, S. 23: »Was vorher und nachher sein wird, ist in dem kurzen Geschehen geisterhaft anwesend.«

184 P II, S. 1151, V. 39970–39977; vgl. dazu weiter oben in diesem Kapitel.

185 Vgl. allgemein Angenendt 1997, S. 155–158.

186 Für dieses Element kennzeichnend ist *Das koptische Thomasevangelium* und die *Pistis Sophia*. Vgl. dazu Neutestamentliche Apokryphen I, S. 113, Log. 114, wonach Magdalena von Christus als ›lebendiger Geist‹ bezeichnet wird; vgl. zudem ebd., S. 295 f., wonach Magdalena (neben Johannes) stärker in ›Mysterien‹ eingeweiht werden solle als alle anderen Jünger. Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel; ebenso Boxler 1996, S. 56, 61.

Christi.¹⁸⁷ Die Verkündigung gegenüber dem Fürstenpaar erfolgt so in einer medialen Dynamik, die Magdalenas Redemacht ganz dezidiert an ihren Körper bindet, der mit Christi Füßen in Berührung kam. Über die Erzählerrede wird dies zunächst benannt, über die Figurenrede dann explizit ausgestellt und mit dem Verweis auf den früheren Erzählmoment zuletzt auch textuell reaktualisiert. Dass jedoch selbst Magdalenas so besonders ausgezeichnete *virtus* der Redemacht diskursiv behauptet werden muss, zeigt sich in der unmittelbaren Reaktion des Fürsten, die Magdalenas Sprechen keineswegs als einfachen performativen Sprechakt validiert: »do trat der vurste hin beneben / und lie di rede also bestan. / noch nicht wolder von herzen lan / sin ungeloubliche macht.«¹⁸⁸ Der Fürst weicht damit zwar von seinem Weg, (noch) nicht jedoch von seinem Glauben ab. Magdalenas Rede lässt er so stehen, wovon die weitere Glaubensverkündigung dann erst ihren Ausgang nehmen wird. Magdalena erscheint an dieser Stelle gerade nicht als wortmächtige Heilige, deren Wissen und Sprache als gegebene Eigenschaften schlicht Geltung haben,¹⁸⁹ sondern diese Merkmale müssen immer wieder von neuem auf den auslösenden Moment des Körperkontakts mit Jesus rückbezogen werden – was aber selbst dann nicht eine uneingeschränkte *virtus* erzeugt. Legendarisch produktiv ist hingegen das Spannungsfeld einer Redemacht, die potenziell auch scheitern kann.

Um dem Widerstand des Fürsten zu begegnen, erscheint Magdalena in der Nacht seiner Ehefrau, der sie mehrere Forderungen stellt:

[...] »nu hore mich, / wes ich sal underwisen dich! / ir habet gut und ere, / daz uch vollen sere / zur werlte hat an sich gelesen, / und lat arm da bi wesen / die guten lute die hi sin. / du salt sagen dem manne din, / daz er grife an sin gut / und in buze ir armut. / ez missezimt vil sere, / daz ir habet gut und ere / und gotes vrunt gebrechen haben. / ob du wollest nicht besnaben, / so wirb di botschaft alhie!«¹⁹⁰

Im zuletzt geäußerten Sprechakt verdichtet sich der Impetus der nächtlichen Erscheinung zur Drohung. Die Fürstin soll bei ihrem Ehemann darum werben, dass dieser von seinem Reichtum absehe und sich genauso den Armen zuwende, wie dies bereits Magdalena im Zuge ihrer eigenen *conversio* getan hatte.¹⁹¹ Nur wenn sie Magdalenas Anweisungen folge, werde sie nicht »zu Fall kommen«. Durch die nächtliche Erscheinung soll der Fürst über die Fürstin zur Umkehr bewogen werden, was zuvor in der direkten Interaktion – trotz Magdalenas Redemacht – nicht zu gelingen vermochte. Auch hier scheitert das Vorhaben zunächst: »di vrouwe underwegen

187 Vgl. allgemein Angenendt 1997, S. 38–40.

188 P II, S. 1167, V. 40538–40541.

189 Zu diesen Attributen als Hauptmerkmalen der apokryphen Überlieferung vgl. Boxler 1996, S. 63 f.

190 P II, S. 1167 f., V. 40545–40559. Magdalenas Adressierung an die Fürstin geht hier weiter als in der *Legenda Aurea*, in der die Drohung lediglich erwähnt, jedoch nicht als direkte Rede aktualisiert wird. Vgl. LA, S. 1240.

191 Vgl. P II, S. 1158 f., V. 40224–40235.

lie / swaz ir alda wart geseit. / si getorstez durch zageheit / dem manne sagen nicht darna.«¹⁹² So wie der Fürst bereits vor dem Tempel Magdalenas Worte verhallen liess, setzt auch die Fürstin die Aufforderung nicht in die Tat um. Die Unwirksamkeit dieser vermittelten Kommunikation wird in einer kurzen Erzählerrede wiederholt; Magdalena sei der Fürstin in der folgenden Nacht nochmal mit derselben Aufforderung erschienen, nur um damit erneut *ungehort* zu bleiben. Das zweifache Scheitern zieht eine dritte nächtliche Erscheinung nach sich, die diesmal dem Fürstenpaar gemeinsam widerfährt und in ihrer Intensität deutlich gesteigert ausfällt. Die einleitende Rahmenhandlung macht einen klaren Moduswechsel kenntlich:

Des dritten nachtes quam dar na / Maria Magdalena / und wisete sich in beiden / geliche sunder scheiden. / als ein vuwer quam si dar / vil herteclich und zorn var, / als ob daz hus brente gar. / sie namen ir anlitzes war, / daz duchte sie gar burnen. / sus wolde kein in zurnen / di vrouwe und sich wisen dran.¹⁹³

Die dritte nächtliche Vision zeigt sich in der gewählten Bildlichkeit als intensiviertes Zornhandeln,¹⁹⁴ das über einen Vorlauf des Scheiterns in Gang gesetzt wird. Erst indem die Konfrontation des Fürsten vor dem Tempel und die nächtlichen Erscheinungen vor der Fürstin misslingen, eröffnet sich hier die Erzähloption eines rigorosen Auftritts, in dem sie nun mit brennendem Antlitz erscheint, welches auf ihren Körper und das gesamte Haus übergreift. Und erst in diesem Moment der wiederholten und intensivierten Erscheinung artikuliert sich nun eine wirksame Redemacht, die im Fürstenpaar etwas auszulösen vermag:

»slefestu, des tuvels gelit, / mit dem unreinen wibe din, / di wol ein natere mac sin, / wand si hat wider mich gecrigen / und mine botschaft dir verswigen, / di ich werbe selbe hint. / du bist des heiligen cruces vint / und rechter sinne unwise. / du hast mit edeler spise / dinen buch wol gevult / und wilt von dirre selben schult / din gemach nicht undersniden. / du list in weichen siden / gemacsam unde reine / und bedenkest cleine, / wi arm gotes vrunt da ligen, / alles gemaches verzigen, / hungerec und sunder cleit! / deswar, di grozen smaheit, / daz du din helfe sumest in, / entwichec nicht von dir hin, / wand ez dir wol wirt abe genumen!«¹⁹⁵

Die Zornrede Magdalenas indiziert gleich zu Beginn die ihr zugrundeliegende mediale Dynamik, dass die Ehefrau nämlich ihre Botschaft an den Fürsten verschwiegen habe. Die forcierte Anklage seiner Verfehlungen erfolgt dabei nicht nur als referenzielle Spiegelung, sondern auch als diskursive Steigerung, die alle bisherigen Adressierungen an Fürst und Fürstin überformt.¹⁹⁶ Magdalenas Erschei-

192 P II, S. 1168, V. 40560–40563.

193 P II, S. 1168 f., V. 40575–40585.

194 Vgl. dazu Eming 2019, S. 55–73, hier v. a. S. 71–73; Lehmann 2012, S. 89–130; ebenso weiter unten, Kap. 4.2.

195 P II, S. 1169, V. 40588–40609. Vgl. dazu auch die relativ wörtliche Vorlage in LA, S. 1240.

196 Mit Ohly 1977b, S. 336 wäre hier von einer »typologischen Steigerung« zu sprechen, inso-

nung *als ob das huz brente gar* ist in erster Linie eine Reaktion auf die benannten Verfehlungen der Fürstin, womit das Zornhandeln auch seine eigene Medialität des Scheiterns und der Steigerung reflektiert. Erst durch diese ausagierte und reflektierte Steigerung konstituiert sich letztlich eine Redemacht, die beim Fürsten tatsächlich etwas auslöst. Als beide nämlich erwachen, gesteht die Fürstin ihrem Ehemann das Versäumnis, worauf dieser sich von Furcht ergriffen den Armen zuwendet. Seine Hinwendung zum christlichen Glauben knüpft er gegenüber Magdalena jedoch an die Bedingung, dass seine bisherige Kinderlosigkeit ein Ende nehme. Auf ihre Fürbitte geht sein Wunsch sogleich in Erfüllung und die Fürstin empfängt ein Kind.¹⁹⁷ Magdalenas weitere Predigtstätigkeit erscheint den Leuten in Marsilien nun zunehmend als *ein vreude und ein gemach*,¹⁹⁸ wobei sich der Fürst am stärksten für die Passionsgeschichte interessiert und dazu diverse Rückfragen stellt. Angeregt durch Magdalenas Antworten gelangt er zum Entschluss, die ihm bezeichneten Stätten mit eigenen Augen sehen zu wollen:

dar uber in sin herze truc / uf den willen gar durch vrumen, / er wolde selbe da hinkumen / an eigenlicher nehe, / da er di warheit sehe, / di si im machte bekant. / >nu wil ich, sprach er, >in daz lant / hin zu Jerusalem mich heben, / uf daz ich muge wol entseben / der warheit an den luten, / als du mir pflist beduten, / waz an Cristo si volkumen.¹⁹⁹

Die Absicht des Fürsten zur Wallfahrt erscheint einerseits in der Perspektive seiner *conversio* als konsequente Weiterführung des bisherigen Verlaufs, worin später auch die Fürstin durch ihre Willensbekundung zur Begleitung miteinbezogen wird. Im Hinblick auf die ausgestellte Medialität der Glaubensverkündigung ist seiner Replik jedoch auch ein Moment des Zweifels eingeschrieben,²⁰⁰ der Magda-

fern Zorn vermehrt als alttestamentliches Konzept erscheint (vgl. dazu auch Lehmann 2012, S. 120–125). So wie dies in der späteren Referenz auf den Propheten Elija explizit wird, (vgl. P II, S. 1189 f., V. 41326–41345; dazu weiter unten in diesem Kapitel) scheint die Magdalenenlegende des *Passionals* hier von einem typologischen Denken geprägt, bei dem der Typus im Antitypus gegenwärtig bleibt (vgl. Ohly 1977b, S. 312). Mit Blick auf die Tempelreinigung (vgl. Mt 21,12) liesse sich Magdalena zwar als *alter Christus* lesen, die mit Nachdruck die Bindung des Fürsten zu durchbrechen versucht. In der Auslegung Eckharts ist es gerade die *eigenschaft*, auf die Jesu Worte zielen; allerdings betont Eckhart hier auch, dass Jesus die Leute im Tempel nicht *ensträfe*, sondern *gar gütliche* zu ihnen sprach (vgl. Meister Eckhart, Werke I, S. 10–23, hier S. 14). Die mediale Steigerung in der Magdalenenlegende scheint auch insofern stärker auf alttestamentliche Dynamiken zurückzukommen, so wie schon Gregor der Grosse »die Apostel als die Söhne [bzw. hier die Tochter; Anm. TM] der Propheten« (Ohly 1977b, S. 317) zu lesen vorschlug.

197 Vgl. P II, S. 1172, V. 40688–40700. Die Erfüllung des Kinderwunsches wird dabei entzweitlich; Magdalena spricht ein Gebet zu Gott, worauf im nächsten Vers »sin husvrouwe ein kint entphienc« (P II, S. 1172, V. 40696).

198 Vgl. P II, S. 1172, V. 40702.

199 P II, S. 1172, V. 40710–40721.

200 Den Aspekt des Zweifels betont auch Jacobus: »Tunc vir eius coepit velle proficisci ad beatum Petrum, ut probaret, si, ut Maria de Christo praedicaverat, sic veritas se haberet.« (LA, S. 1242; »Darauf gedachte ihr Mann zum heiligen Petrus zu reisen, um zu prüfen, ob es sich wirklich so

lenas Wort allein keine volle Geltung zugesteht. Was Magdalena ihm nur *beduten* kann, will er selbst *entseben*, damit er so *di warheit sehe*. Ihre Redemacht erscheint damit zwar nicht als vollends unwirksam, bedingt aber doch ein Weitererzählen.

Doppelte Pilgerfahrt

Von Magdalena mit dem Kreuzeszeichen gesegnet bricht das Fürstenpaar per Schiff nach Jerusalem auf. In einem wilden Sturm stirbt die Fürstin bei der Geburt des Kindes, worauf der Fürst beide als *verlornt* beklagt.²⁰¹ Auf Druck der Schiffsleute, die dadurch den Sturm zu besänftigen hoffen,²⁰² lässt der Fürst seine tote Ehefrau und an ihrer Brust das weinende Kind auf einer Insel aussetzen, wo sie – nur mit einem Mantel bedeckt – zurückgelassen werden. In der folgenden Klagerede bereut der Fürst, Magdalena jemals begegnet zu sein:

›owe Magdalena, / daz du queme ie so na / mir, daz mac ich immer wol clagen. / ey, waz hat dich her getragen / zu Marsilien lande / mir durch eine schande, / di ich verwinde nimmerme? / ich mac wol sprechen ›owe«, / daz mir din name ie kunt wart. / owe mir dirre leiden vart, / di ich bestund durch dinen got, / wand ich nu worden bin ein spot / minen vrunden hi und da! / hastu, Magdalena, / mir durch daz ein kint erbeten, / daz di muter hi vertreten / wurde mit dem kinde? / ich nam dich zeime gesinde / durch gut, daz ist zu ubele mir / geraten leider von dir, / wand mich min ere hat verschalt.²⁰³

-
- verhalte, wie Maria von Christus gepredigt hatte.«) Mit den doppelten Semantiken der ›Prüfung‹ und der ›Wahrheitsfindung‹ ist dieser Aspekt stärker forciert, wohingegen im *Passional* die Absicht mehr *durch vrumen* begründet wird. Der Fürst will *di warheit sehe[n]*, / *di si im machte bekant*, womit die Gültigkeit von Magdalenas Verkündigung weniger in Zweifel steht.
- 201 Vgl. P II, S. 40788–40799, hier V. 40798. Der genaue Status des Kindes bleibt nach der Erzählung des *Passionals* zunächst uneindeutig. Der ›Verlust‹ ist an die Figurenperspektive des Fürsten gebunden. Als der Mantel über Frau und Kind gelegt wird, fügt die Erzählerrede jedoch bei: ›man mochte jamer schouwen / an dem kindeline, / wi ez an quelnder pine / vaste weinte unde schre.« (P II, S. 1177, V. 40870–40873) Die Schilderung in der *Legenda Aurea* ist konkreter, wobei die Handlungsweise des Fürsten in ein negatives Licht rückt: ›Natus igitur puerulus palpitabat et mamillarum maternarum quaerens solacia lamentabiles dabat vagitus. Proh dolor. Et natus est infans vivus et matricida effectus. Mori eum convenit, cum non sit, qui ei vitae tribuat alimentum. Quid faciet peregrinus, cum uxorem mortuam videat et puerum vagientem querulis vocibus matris mammas appetentem?« (LA, S. 1242; ›Das neugeborene Knäblein strampelte, suchte den Trost der mütterlichen Brustwarzen und erhob ein jämmerliches Geschrei. O weh! Ein Kind wird lebend geboren und wird zum Muttermörder! Es muß sterben, weil niemand da ist, der ihm Nahrung zum Leben reichen kann! Was soll der Pilger tun, wenn er seine Frau tot und den Knaben wimmern und mit kläglichlicher Stimme die Mutterbrust suchen sieht?«) Das Kind wird hier nicht nur explizit als lebendig benannt; die Bezeichnung des Neugeborenen als ›Muttermörder‹ (*matricida*) dient in der Perspektive des Fürsten auch als Motivierung für die spätere Aussetzung auf der Insel, was im *Passional* hingegen auf einen Brauch unter der Besatzung zurückgeführt wird.
- 202 Vgl. P II, S. 1175, V. 40807–40811, 40816–40828; zum Brauch auf See V. 40846–40848.
- 203 P II, S. 1177 f., V. 40881–40901.

Es folgt eine Fürbitte für Frau und Kind, sofern Gott tatsächlich die Gewalt dazu habe. Viel wesentlicher als dieser Schlussakzent zielt die Rede des Fürsten jedoch auf eine Anklage, wodurch die Begegnung mit Magdalena und die Hinwendung zum christlichen Glauben wieder in Zweifel stehen. Im Zuge des Verlusts von Frau, Kind und weltlicher Ehre wendet sich der Fürst erneut von Magdalena ab. Entsprechend bleibt eine Reaktion von ihrer Seite vollständig aus, wie die Erzählerrede lakonisch bemerkt: »Hie mite bleib ez gar also. / sin herze leidec und unvro / in allem ungemache im wiel.«²⁰⁴ Der Dialog mit Magdalena bricht ab, ihr Wirken in der Welt und in Auseinandersetzung mit dem Fürsten vermag sich nicht weiter durchzusetzen.

Das Schiff nimmt dann wieder Kurs auf das Heilige Land, wo dem Fürsten direkt nach der Ankunft der Apostel Petrus entgegentritt,²⁰⁵ da dieser ihn an Magdalenas Kreuzeszeichen erkennt. So ostentativ eine unmittelbare Reaktion Magdalenas auf die Klage des Fürsten ausblieb, so sehr wird in der Begegnung mit Petrus im Heiligen Land eine von Magdalena angeleitete Fügung doch sichtbar. Der Fürst berichtet ihm von den Geschehnissen, wie er wegen Magdalena den christlichen Glauben angenommen habe und ihm nun auf der Reise nach Jerusalem alle Freude genommen worden sei. Dennoch habe er die heiligen Stätten sehen wollen, wie Magdalena es ihm ursprünglich aufgetragen hatte. Petrus wird dem Fürsten hier nun seinerseits zum Dialogpartner, der ihm auf seinen Kummer eine Antwort gibt:

›guter man, nu vernim / waz ich dir wil dar uf sagen: / du salt di betevart nicht clagen, / in der du *her* geraten bist. / unser herre Jesus Crist, / als Magdalena hat geseit, / der hat craft und wisheit. / er mac slan swen er wil, / so ist im des ouch nicht zu vil, / ob er mit arzedien / die geslagenen wil vrien, / die in durch helfe an schrien. / du salt nicht an Marien / zwiveln, swaz si hat gesaget, / ob unsem herren nu behaget, / daz din wib ist gelegen. / der groze gotliche segen / mac ir harte wol da pflegen / und sine volle hute ir wegen / und ouch dem kindeline, / so daz ez dir erschine / her nach in etelicher stunt, / lebende unde wol gesunt.«²⁰⁶

Petrus legitimiert das Handeln Gottes und Magdalenas wie auch den Tod der Fürstin. Indem er Christi Verfügungsgewalt über Leben und Tod mehrfach betont, bekräftigt er aber auch entscheidend den Geltungsanspruch Magdalenas: Christus habe – *als Magdalena hat geseit* – Gewalt und Weisheit. Er wird dann noch expliziter, wenn er den Imperativ anschliesst, dass der Fürst nicht daran zweifeln solle, was sie zum ihm gesagt habe. Und um die Geltung von Magdalenas Worten noch

204 P II, S. 1178, V. 40913–40915.

205 Der Bezug zu Petrus ist in der *Legenda Aurea* stärker motiviert, indem Magdalena ihn dort bereits während der Auseinandersetzung in Marsilien als autoritative Instanz einbringt (vgl. LA, S. 1242). Eine analoge Erwähnung liegt im *Passional* nicht vor, wo sich der Dialog stärker auf Magdalena und den Fürsten begrenzt.

206 P II, S. 1179 f., V. 40966–40988.

weiter zu restituieren, schliesst er zum Schluss die Verkündigung an, dass Christus sich um die beiden Zurückgelassenen kümmere und sein Kind sehr wohl noch am Leben sei.²⁰⁷ Von den Worten des Apostels zeigt sich der Fürst nun ganz erfüllt: »Von disen worten quam also / ein trost, der in machte vro, / als unsem herren wol gezam.«²⁰⁸ Petrus führt ihn durch die heiligen Stätten und unterweist ihn in der christlichen Lehre. Der Text betont dabei durchgehend den besonderen Einfluss des Apostels: »nicht berou in do sin vart, / wand in Petrus sere / ie me und aber mere / stercte an des gelouben craft.«²⁰⁹ Der Aufenthalt in Jerusalem dauert insgesamt zwei Jahre, wobei der Text je im Einzelnen aufführt, welche Pilgerstätten der Fürst während dieser Zeit aufgesucht habe. Mit dem Segen des Apostels sticht er danach wieder in See und steuert auf die Insel zu, an die er so oft denken musste. Dort trifft er einen spielenden Knaben an, der ängstlich zu seiner Mutter zurückläuft und unter den noch immer über ihr liegenden Mantel kriecht. Als der Fürst den Mantel wegzieht, erblickt er seinen Sohn an der Mutterbrust. Bei dem Anblick hebt der Fürst unter Freudentränen zu einer Lobrede an:

»o heilige Magdalena, / ich sal nu billich volgen na / dinen worten, swaz du seist, / wand in dir ist der gotes geist. / ich wil nu wizzen unde weiz, / daz din gebet sich vor mich vleiz / zu unsem lieben herren gote, / wand ich von sime gebote / diz liebe kindelin mac haben. / ich habe nu endelich entsaben, / daz du getruwe ein muter bist / und hast erlich zaller vrist / disses Kindes gepflogen. / ez hat got durch dich erzogen, / als ich werlich schouwe. / eya, heilige vrouwe, / ob ich genuzze din so vil, / daz ouch nu in disme zil / diz tode wib vil ebene / wurde bracht zu lebene, / di hi lit gar ungenesen, / so muste ich immer vro wesen, / wand ich ein vil selic man / were, ob ez geschehe dran.«²¹⁰

Indem sich der Fürst explizit zu einer Nachfolge *nach dinen worten, swaz du seist* bekennt, ist Magdalenas Geltungsanspruch wieder in Kraft gesetzt. Gleichzeitig ist aber auch die Brüchigkeit einer entsprechenden Geltungsbehauptung mitaufgerufen, da erst über die Modulierungen der Pilgerfahrt, den Verlust von Frau und Kind, die zweijährige Begehung der Pilgerstätte unter Anweisung von Petrus (auch dessen Unterweisung und Zuspruch bzgl. Magdalena) und zuletzt den Anblick des noch lebenden Sohnes eine gültige *conversio* vollzogenen scheint. Obwohl Magdalenas Sprechen so deutlich nobilitiert ist, indem es vielfach auf das

207 In diesem Verlauf ist auch zu erkennen, dass die legendarische Darstellung zwischen Magdalena und Petrus kein so scharfes Konkurrenzverhältnis aufmacht (bzw. dieses hier wieder ausgleicht), wie ein solches etwa im *Evangelium nach Maria*, der *Pistis Sophia* oder dem *Thomasevangelium* zutage tritt. Vgl. dazu Neutestamentliche Apokryphen I, S. 314 f.; übersichtlich Boxler 1996, S. 56–59.

208 P II, S. 1180, V. 40989–40991.

209 P II, S. 1180, V. 41000–41003.

210 P II, S. 1183, V. 41087–41110.

Küssen von Christi Füßen rückbezogen wird, und obwohl es wiederholt in seiner Performanz ausgestellt ist, steht es doch immer wieder in Zweifel.

Mit der Bitte um die zusätzliche Wiedererweckung der Ehefrau findet dann eine Anrufung des Fürsten an Magdalena statt, die diesmal nicht unbeantwortet bleibt, wie dies noch auf der Hinreise nach Jerusalem der Fall war: »mit dem und er daz gesprach, / ein groz wunder geschach, / als man offentlich sach, / wand sich in ir leben brach / di vrouwe und von tode erstunt.«²¹¹ Das Glaubensbekenntnis des Fürsten ruft gleichsam die verstorbene Fürstin ins Leben zurück. Indem die Anrufung nach der Pilgerfahrt doch deutlich mit derjenigen vor der Pilgerfahrt kontrastiert, ist Magdalenas eingeschränkte diskursive Geltung jedoch nicht etwa als legendarisches Risiko ausgestellt.²¹² Vielmehr erscheint diese Eingeschränktheit als Bedingung der Möglichkeit, eine diskursive Geltungsbehauptung mehrfach zu wiederholen und durch die gezeigte mediale Dynamik letztgültig durchzusetzen. So wie der Fürst nun Magdalenas Worten folgen will, so führen seine Worte die Wiedererweckung der Toten herbei. Sein vorheriger Zweifel, als er die Begegnung mit Magdalena bereits bereute, gewährt ihm den Zuspruch des Apostelfürsten Petrus, durch dessen Unterweisung er wieder an den Ort zurückkehrt, an dem er nicht nur seine Familie, sondern auch seinen Glauben verlor. Und an diesem Ort gelingt dann nicht bloss die Wiedervereinigung mit Mutter und Sohn, sondern auch mit Magdalena.

Sobald die Fürstin wieder ins Leben zurückgerufen ist, setzt sie sich auf, »als die tunt, / die von slafe erwachen / und in manigen sachen / vil troume han gesen.«²¹³ Die Semantiken von Schlaf und Traum sind hier keineswegs nur sprichwörtlich. Nachdem die Fürstin sich bei Magdalena für ihren Schutz bedankt, berichtet sie ihrem Ehemann von dem aussergewöhnlichen Zustand, in dem sie sich während seiner Abwesenheit befand:

›ich lebe harte wol gesunt / und bin als du in dirre stunt / von Jerusalem her beku-
men. / swaz du hast alda vernumen / von Cristo dem guten gote, / daz dir Petrus
sin zwelfbote / wisete beide her und dar, / daz hat gewiset ouch mir vil gar / Maria
Magdalena, / wand si was mit mir alda / und liez mir leides nicht geschen.‹ / si
sagete im, wi si gesehen / hete ein iegliche stat, / di Cristus unser herre trat / und
icht wunders begienc, / wa er az, wa man in vienc, / wa man in sluc, wa man in
hienc / mit harte grozer ungehabe. / ›do quam ich‹, sprach si, ›so hin abe / zu dem
heiligen grabe, / da er lac, da er erstunt; / der warheit ich mich wol verstunt, / wand
ich si gentzlich vernam. / uf den berc dar nach ich quam, / da er uf zu himele vur.«²¹⁴

211 P II, S. 1183, V. 41111–41115.

212 Vgl. Köbele 2012, S. 365–404, hier v. a. S. 394.

213 P II, S. 1183 f., V. 41116–41119.

214 P II, S. 1184 f., V. 41137–41161.

Obwohl der Fürst nach ihrem Wohlergehen gefragt hatte, antwortet die Fürstin mit einem Bericht über eine ›virtuelle Pilgerfahrt‹²¹⁵. Magdalena wird dabei nicht nur als die Schutzherrin ihrer mehrjährigen Inselexistenz, sondern auch als Garantin der virtuellen Pilgerfahrt ausgewiesen. Unter ihrer Leitung vollzog sie die gleiche Fortsetzung der Reise, wie dies ihr Ehemann vor Ort erlebt hatte. In der summarischen Erzählerrede sind dabei zunächst die Stätten der Passion angedeutet, die der Fürst gemeinsam mit Petrus aufgesucht hatte. Im zweiten Teil des Berichts folgt dann ein bemerkenswerter Zusatz. Neben dem Ort der Himmelfahrt, den auch der Fürst begehen konnte, wird der Fürstin durch Magdalena eine exklusive Stätte eröffnet, wenn sie hier erwähnt, wie sie *so hin abe [quam] / zu dem heiligen grabe, / da er lac, da er erstunt*. Sie fährt fort: *der warheit ich mich wol verstunt, / wand ich si gentlich vernam*. Unter der Führung von Petrus wurden nur die Orte von Gefangenschaft, Kreuzigung und Himmelfahrt erwähnt.²¹⁶ Das Grab und die betonte innere Einsicht ist hingegen ein exklusiver Zusatz im Bericht der Fürstin und bleibt somit an die Perspektive von Magdalena gebunden, die eine umfassendere Einsicht zu bieten vermag,²¹⁷ als dies in der Reise des Fürsten gegeben war. Durch die Überbietung in diesem entscheidenden Aspekt kann das Geltungsdefizit der nur bedingt geglaubten Worte Magdalenas gegenüber den eingängigen Worten von Petrus wieder eingeholt werden. Die diskursive Aushandlung mit dem Fürstenpaar in Marsilien setzt die beiden Pilgerfahrten und vor allem die virtuelle Begehung durch die Fürstin in Gang, über die eine Evidenz erzeugt wird, die das Sprechen der Heiligen noch nicht zu bieten vermochte, dafür aber den notwendigen Rahmen stiftete. Die textuelle Entrückung Magdalenas ab dem Zeitpunkt des Aufbruchs in Marsilien generiert eine mediale Gegenwärtigkeit, die erst rückblickend im Schutz der Fürstin und in der Anleitung der virtuellen Pilgerfahrt zu erkennen ist. Ein offensichtliches Geltungsdefizit wird so zur Voraussetzung einer medial überformten und textuell perpetuierten Geltungsbehauptung, die nicht allein in der Pilgerfahrt des Fürsten und den Worten des Petrus vorliegt, sondern vor allem

215 Vgl. dazu allgemein Burkhardt 2021, S. 37–63; DuBois 2018; Klingner 2012, S. 59–74; Rudy 2011.

216 Zur Begehung der heiligen Orte vgl. Angenendt 1997, S. 125–128; Kiening 2016, S. 297–304.

217 Magdalena mag hier in der Logik der *Passionals* zwar nicht explizit gnostisch ausgedeutet sein; (vgl. Jonas 2008, S. 55–74; Masser 1969, S. 16–31; Boxler 1996, S. 54–66) legendarisch scheint aber eine Traditionslinie miterzählt, die wesentlich durch apokryphe Überlieferung geprägt ist, hier jedoch in weitgehend orthodoxen Banden verläuft. Die besondere äusserliche und innere Einsicht, die der Fürstin unter der Anleitung von Magdalena gewährt wird, lässt die Perspektive aufscheinen, die in der *Pistis Sophia* neben Johannes auch Magdalena beigemessen wird: »Aber (ἄλλᾶ) Maria Magdalena und Johannes, der Jungfräuliche (παρθένος), werden überragen alle meine Jünger (μαθηταί) und alle Menschen, die Mysterien (μυστήρια) in dem Unaussprechlichen empfangen werden [...].« (Neutestamentliche Apokryphen I, S. 295) Ähnliche Tendenzen finden sich auch im *Evangelium nach Maria*, (vgl. ebd., S. 314) dem streckenweise die Form einer Visionsschrift zukommt, was insbesondere als Kontrastierung von Magdalena gegenüber den anderen Aposteln – allen voran Andreas und Petrus – erscheinen muss.

in der Verbindung zwischen Magdalena und der Fürstin. Die virtuelle Begehung der heiligen Stätten rückt damit ins Zentrum der legendarischen Logik, die zwar die Pilgerreise des Fürsten auserzählt, das zunächst Unerzählte in der Figurenperspektive der Fürstin dann aber doch als das eigentliche Wunder erscheinen lässt.²¹⁸

Die Beobachtung der perpetuierten Entrückung

Der letzte Erzählabschnitt vor den posthumen Wunderberichten handelt von Magdalenas über 30 Jahre dauernder Weltflucht in der Wüste und treibt damit den Modus des ›Sich-entziehens‹ weiter voran. Das *Passional* betont ihre *pine uf erden* und den *jamer hin nach Cristo*,²¹⁹ womit sie gegenüber der Darstellung nach der *Legenda Aurea* als *supernae contemplationis avida*²²⁰ stärker in einer Affekthaftigkeit gezeigt wird, die hier nicht nur über einen forcierten Minnebegriff funktioniert,²²¹ sondern gerade im Begriffsfeld von *pine* und *jamer* auch mystische Logiken wie die schmerzvolle ›Gottesferne‹ (*vrómedunge*) aufruft.²²² Betont wird dabei die sprachliche Verfasstheit, in der sich Magdalenas Sehnsucht bewegt: »so begonden sich ir schieben / in die gedanken ouch die wort, / die sie von im hete erhört / so vruchtec und so minnesam.«²²³ Christi Worte verstärken den *jamer* und machen in *unmezlichen groz*. Die Semantiken des Leidens nehmen weiter zu: »daz herze ir in der minne swal; / nach Cristo qual ez unde qual.«²²⁴ Das ›Sich-entziehen‹ schliesst daran an: »hi von gedachte si vlien / von der werlde unde vloch.«²²⁵ Im Rahmen des topografischen Settings – Wüste, Berg, Höhle;²²⁶ weder Wasser noch Nahrung – bildet die innere Dynamik der *mit engelischer hant* zugerichteten *stat* eine medial signifikante Heterotopie,²²⁷ die in ihrer Funktionsweise deutlich konturiert wird:

218 Die Autorität von Petrus steht dadurch auch nicht in Konkurrenz zu Magdalena, wie dies in der apokryphen Überlieferung umso stärker ausimaginiert wurde (vgl. weiter oben in diesem Kapitel). Beide Formen der Pilgerreise scheinen nebeneinander zu funktionieren, wobei die Version des Fürsten durchaus die konkretere sein mag, diejenige der Fürstin aber als eigentliche Pointe der Marsilienepisode gelten muss. Hier agiert Magdalena als Vermittlerin von *warheit*, die die Fürstin *wol verstunt*, die sie dort *gently vernam*.

219 Vgl. P II, S. 1187, V. 41255–41298, hier V. 41261, 41265.

220 LA, S. 1246; »begierig nach höherer Betrachtung«.

221 So Hammer 2015, S. 211.

222 Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 258–264.

223 P II, S. 1188, V. 41272–41275.

224 P II, S. 1188, V. 41282 f.

225 P II, S. 1188, V. 41298 f.

226 Vgl. P II, S. 1188 f., V. 41300–41323; dazu allgemein und mit Blick auf das *Väterbuch* Traulsen 2017, S. 7–24.

227 Vgl. Foucault 2005, S. 10; dazu auch Chlada 2005; Monod 2001, S. 55–76.

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 vreude wart ir kunt / iegliches tages siben stunt, / und diz was ir
 spise. / mit alsulcher wise / wart alle ir leit zustoret.²²⁸

Weltflucht ist hier bis zum Äussersten gedacht, indem die Dynamik des Fliehens nicht nur einmal vollzogen, sondern in dem jeweils changierenden Status von ›in der Welt‹ und ›aus der Welt‹ jeden Tag wiederholt und so im stetigen Vollzug perpetuiert ist. Während schon die Ordnungsstruktur nach den kanonischen Gebetsstunden eine zyklische Zeitlichkeit eröffnet,²²⁹ wird mit dem expliziten Verweis auf die Entrückung Elijas²³⁰ (*als Helyas der prophete / mit vuwere wart uf gevurt*) die täglich wiederholte Entrückung Magdalenas durch einen zusätzlichen typologischen Bezug perspektiviert. Die alttestamentliche Beobachtungssituation zwischen Elischa und Elija erhält hier eine mediale Gegenwärtigkeit,²³¹ die den weiteren Erzählerverlauf entscheidend prägen wird.²³² Der an die aufgeführte Sequenz anschliessende Erzählerkommentar unterstreicht über 25 Verse die Exklusivität des Vorgangs, der so noch keinem Kaiser zugekommen sei und den besonderen Gnadenerweis an Magdalena kenntlich mache.²³³

Der Text erschöpft sich aber keineswegs in der Darstellung der so exponierten Heterotopie. Narrativ ausgestaltet wird im Anschluss daran vielmehr die bedingte Zugänglichkeit des Ortes für einen – ebenso weltflüchtigen – Priester, dessen Beobachtung der Himmelserscheinung aus der Ferne seine Aufmerksamkeit weckt und ihn in Kontakt mit Magdalena bringt. Zunächst eher zufällig kommt

228 P II, S. 1189 f., V. 41326–41345.

229 Jacobus bespricht diesen Teil der Vita auch quellenkritisch, wobei er auf die Belege bei Hegesipus und Flavius Josephus verweist. Vgl. LA, S. 1250–1252; dazu auch Häuptli 2014, S. 1251 f., Anm. 36.

230 Vgl. 2 Kön 2,1–14, hier v. a. 2,11–12: »cumque pergerent et incedentes sermocinarentur ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque et ascendit Helias per turbinem in caelum Heliseus autem videbat et clamabat pater mi pater mi currus Israhel et auriga eius et non vidit eum amplius adprehenditque vestimenta sua et scidit illa in duas partes« (»Und während sie weitergingen, im Gespräch, sieh, plötzlich waren da ein Wagen aus Feuer und Pferde aus Feuer, und die beiden wurden getrennt. Und im Sturmwind fuhr Elija in den Himmel auf, während Elischa zusah und schrie: Mein Vater, mein Vater! Der Wagen Israels und seine Reiter! Dann sah er ihn nicht mehr. Da fasste er seine Kleider und zerriss sie in zwei Teile.«).

231 Vgl. Ohly 1977b, S. 312. Gerade mit Ohly wäre hier aber zu bemerken, dass die Entrückung von Magdalena auch in die Beobachtungssituation zwischen Elischa und Elija »hineingesehen« (ebd., S. 318) werden kann und so in der gegenseitigen Ausdeutung sich gleichsam die Dynamik einer »schöpferische[n] Zusammenschau der Zeiten« (ebd., S. 336) abzeichnet.

232 Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

233 Vgl. P II, S. 1190, V. 41346–41370.

er in die Nähe ihres Aufenthaltsortes, um sich dort eine Unterkunft zu errichten. Während er betet, wird er durch göttliche Weisung auf seine aussergewöhnliche Nachbarschaft aufmerksam. Er nimmt einen fröhlichen Gesang wahr, was in ihm ein heftiges Verlangen auslöst: »sin ougen er zu berge warf / und sach der engele schar / geliche kumen nider dar, / da Magdalena wonte.«²³⁴ Der Priester wendet sich nun vollends dem Vorgang zu. Wurde dieser zuvor schon im Erzählbericht in seiner inneren Logik erläutert, so wird dies hier nochmal im Rahmen der Beobachtung des Priesters wiederholt:

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!²³⁵

Die perpetuierte Himmelfahrt Magdalenas ist in ihrer medialen Exposition an die Beobachtung des Priesters gebunden, woran der Text sich denn auch mehr abarbeitet als an der Darstellung des Vorgangs selbst.²³⁶ Die Vermittlung über die Wahrnehmung des Priesters steht im Zentrum dieser letzten Erzählsequenz, die erst durch sein Zudringen in die besonderen Raumzeitverhältnisse um Magdalena narrativ produktiv wird. Er bittet Gott, ihm das Wunder zu zeigen, worauf er sich weiter dem Ort nähert. Als er dann noch *ein stein wurfe* entfernt ist, wird er plötzlich von einer solchen Furcht ergriffen, dass ihm Beine und Füße versagen. Er ist derart entkräftet, dass er sich dem Tode nahe wähnt.²³⁷ Durch die ausgesetzte Spannung – den sichtbaren Vorgang um Magdalena einerseits, die zunehmend erschwerte Zugänglichkeit des Ortes andererseits – folgt als explikative Erzählerrede, was als mediale Dynamik bereits kenntlich wurde:

234 P II, S. 1192, V. 41416–41419. Die göttliche Lenkung betrifft hier nur die Aufmerksamkeit des Priesters, nicht aber dessen Wahrnehmung, die in der *Legenda Aurea* viel dezidierter angesprochen ist: »Die igitur quadam dominus praedicti sacerdotis oculos aperuit et corporeis oculis evidenter aspexit, qualiter angeli ad praedictum locum, in quo beata Maria morabatur, descendebant et eam in aethera sublevabant et post horae spatium ad eundem locum cum divinis laudibus revocabant.« (LA, S. 1248; »Eines Tages öffnete der Herr dem besagten Priester die Augen, und er konnte mit leiblichen Augen deutlich sehen, wie die Engel an den besagten Ort, wo die heilige Maria wohnte, herabstiegen, sie in die Lüfte hoben und nach der Betstunde am selben Ort mit göttlichen Lobgesängen wieder absetzten.«).

235 P II, S. 1192, V. 41423–41438.

236 Vgl. für die Anlage der Beobachtungssituation grundlegend Luhmann 1997, S. 92–164; in mediologischer Perspektive Kiening 2007d, S. 6 f.; zur Stärkung der Beobachterposition in legendarischen wie mystischen Texten unseren Aufsatz Fuhrmann/Müller 2023b, S. 9–24, hier v. a. S. 19–22.

237 Vgl. P II, S. 1192 f., V. 41446–4168.

Sin wunder was groz und groz, / daz sin herze alumme sloz / und in sus wart lenken. / idoch begonde er denken, / dar sin mut gantzlich uf trat, / an der vorbenanten stat / were eteliche heilikeit, / wand im der zuganc was verseit, / durch daz er ein mensche was.²³⁸

Das Versagtwerden des Zugangs steht in direkter Relation zu der als überaus stark wahrgenommenen Heiligkeit; erst indem der Priester als Mensch nicht einfach in diese Zone hineinzugelangen vermag, scheint ihm die Heiligkeit innerlich umso deutlicher auf. Er *begonde denken* und *sin mut* richtet sich völlig darauf aus, womit hier zwei Formeln dafür eintreten, was er nur innerlich vollzieht, ihm äusserlich hingegen erschwert wird. Der Fokus verschiebt sich von der Beschreibung des Vorgangs um Magdalena zur Wahrnehmbarkeit in der Perspektive des Priesters. Damit steht auch weniger eine substanziell gedachte Heiligkeit oder deren schlichte Erzählbarkeit im Zentrum der Textlogik, sondern vielmehr eine mediale Dynamik, die über eine erschwerte Zugänglichkeit von Magdalenas Aufenthaltsort und die beschränkte Wahrnehmbarkeit durch den Priester funktioniert.²³⁹ Die ›Überfülle‹ an Heiligkeit, die hier in der Beobachtung des Priesters aufscheint, benennt Jacobus explizit als Dynamik von Magdalenas *conversio*: »[...] post conversionem magna per gratiae superabundantiam, quia, ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.«²⁴⁰ So wie Magdalena zuvor an Sünde überfloss, fließt sie nun an Gnade über. Das *Passional* greift dieses Bild schon zum Textbeginn auf, wenn der Erzähler einfürend bemerkt, wie Magdalena einerseits *also tief hin zu sunden* neige, sie dann aber auch von Christus *uf hoer genaden berc* geführt werde.²⁴¹ In der Handlungssequenz der Wüstenepisode wird das dann aber nicht schlicht auserzählt, sondern nur in dieser spezifischen medialen Konfiguration greifbar; zwar nicht in seiner ›vollen Geltung‹,

238 P II, S. 1193, V. 41469–41477. Jacobus benennt hier noch dezidiert die Begrenzung der menschlichen Wahrnehmung: »Intellexit igitur vir dei illud procul dubio caeleste esse sacramentum, ad quod accedere humanum non poterat experimentum.« (LA, S. 1248; »Daraus schloß der Mann Gottes zweifelsfrei auf einen himmlischen Gnadenerweis, zu dem menschliche Erfahrung nicht vordringen könne.«).

239 Mir scheint darum auch Hammers Einordnung dieses Textmoments nicht vollends zutreffend, dass das »transzendente Wesen, das gegenüber dem Priester bereits zum Ausdruck gebracht wird, [...] in der Narrativierung ihres Todes vollends zur Geltung« (Hammer 2015, S. 214) komme. Die Exposition von *heilikeit* erfolgt ganz wesentlich durch die Beobachtung des Priesters, was dann bei ihrem Tod während der Ostermesse zwar zitiert wird, (vgl. P II, S. 1197–1198, V. 41612–41635) damit aber den Moment in der Wüste textlogisch höher wertet. Zur ›vollen Geltung‹ gelangt das transzendente Wesen Magdalenas – sofern überhaupt bzw. in seiner medialen Graduierung – in der perpetuierten und dabei auf den Propheten Eljas bezogenen Entrückung in der Wüste, die durch den Priester aus der Ferne zwar beobachtbar, aus der Nähe aber nur schwer durchdringbar ist.

240 LA, S. 1234; »[...] nach der Bekehrung war sie prächtig aufgrund ihrer Überfülle an Gnade, da sie, wie sie an Sünde überfloß, nun auch an Gnade überfloß.«

241 Vgl. P II, S. 1145, V. 39738–39749; dazu auch weiter oben in diesem Kapitel.

aber doch »als eine ›Fülle‹, die sich nicht im so oder so erfolgenden Gebrauch erschöpft«²⁴². Die verwehrte Zugänglichkeit ihres Aufenthaltsortes, an dem allein ihre *eteliche heilikeit* zu Tage tritt, mündet in ein Versagen von unmittelbarer Wahrnehmbarkeit. Die Beobachtungssituation zwischen Magdalena und dem Priester reizt die Spannung zwischen irdischem Verhaftetsein und himmlischer Entrücktheit maximal aus.²⁴³ Ausgestellt sind damit die spezifischen Bedingungen des Erscheinens von Heiligkeit; ohne dass diese im Sinne einer textuellen Präsenz schlicht darstellbar wäre.

Der Priester will denn auch zunächst wieder fliehen. Er schreit über drei Stunden mit lauter Stimme, dass sich das, was hier sei, zu erkennen geben soll. Daraufhin weist ihn eine Stimme an: »ganc her baz und vernim / von mir swaz din wille gert.«²⁴⁴ Die zuvor verspürte Schwächung nimmt sogleich ab und er kann sich weiter nähern. Bezeichnend ist hier aber die Feststellung, dass er nicht zu Magdalena aufzublicken wagt: »doch sach er uf kein ir enpor / und vorchte sich vil harte.«²⁴⁵ Sie hingegen wendet sich ihm nun direkt zu:

›ist dir daz mere icht erkant / von einer vrouwen benant / Maria Magdalena, / di Cristo volgete na / und vor des hete ein sundec leben, / daz ir von Cristo wart vergeben, / der sulcher not kan buzen? / si lac zu sinen vuzen, / dar uffe si weinte so genuc, / daz si sie mit ir zeheren twuc, / dar an ir leben sich vrischte. / mit ir hare si wischte / die vuze im allenthalben, / mit harte richen salben / salbete si sie im dar na.«²⁴⁶

Magdalena weist zunächst nur auf das *mere* hin,²⁴⁷ ohne sich selbst mit besagter ›Maria Magdalena‹ zu identifizieren. Sie tritt damit vielmehr als intradiegetische Erzählerin ihrer eigenen Legende in Erscheinung, indem sie mit Christusnachfolge und Fusswaschung diese medial so virulenten Erzählmomente nochmal einspielt. Die Dynamik zielt dabei keineswegs nur auf die Übertragung von Wissen, son-

242 Kiening 2007a, S. 10; zur Differenz von ›Fülle‹ und ›Erfülltheit‹ vgl. ebd., S. 29.

243 Vgl. dazu auch Kiening 2007a, S. 11: »Mediale Gegenwärtigkeit wäre in dieser Perpsektive zwar keine volle, weil das in ihr enthaltene Zeitmoment erst unter den Bedingungen der Aufhebung des Irdischen mitaufgehoben wäre. Sie wäre aber doch von maximaler Fülle, gemessen an den Gegebenheiten einer auf die Transzendenz hin geöffneten Immanenz.«

244 P II, S. 1194, V. 41498 f. Die *stimme* ist hier nicht eindeutig zugeordnet und könnte insofern von Magdalena wie auch von Gott bzw. der *heilikeit* des Ortes ausgehen. In der *Legenda Aurea* ist die Stimme hingegen eindeutig Magdalena zugeordnet (vgl. LA, S. 1248).

245 P II, S. 1194, V. 41504 f.

246 P II, S. 1194 f., V. 41509–41523.

247 Was hier als *mere* nur angedeutet wird, ist bei Jacobus mit einem expliziten Verweis auf das Evangelium eindeutiger referenzialisiert. Die Unbestimmtheit in der Version des *Passionals* öffnet damit auch den Raum für die daran anschließende Legenden- und Mythosbildung, was auch die intratextuelle Referenzialität stärker in den Blick rückt. Vgl. dazu LA, S. 1248: »›Meministi ex evangelio de Maria illa famosissima peccatrice, [...]?‹« (››Erinnerst du dich an jene höchst berühmte Sünderin Maria aus dem Evangelium, [...]?‹«).

dern die vormalige Begegnung mit Christus wird textuell vielmehr vergegenwärtigt, wie dies bereits in der Charakterisierung von Magdalenas Redemacht gegenüber dem Fürsten von Marsilien deutlich wurde.²⁴⁸ Der Dialog mit dem Priester eröffnet die Option zum wiederholenden Erzählen und zu einer perpetuierten diskursiven Geltungsbehauptung, die sich hier – zum Schluss der Magdalenenlegende – nochmal an textuell prominenter Stelle erweisen kann, wo dies sonst nicht motiviert wäre.

Der Priester bestätigt sofort, dass er von diesen Dingen schon vieles und von verschiedenen Leuten gehört habe, was die Autoreferenzialität von *mere* weiter unterstreicht. Er bemerkt auch, dass die Ereignisse schon 30 Jahre zurückliegen würden: »ez ist mit vreuden nu gegeben / zu gehugde der cristenheit, / di des gelouben lob treit; / ez lit in allen vil na.«²⁴⁹ Was Magdalena als *mere* erzählt, ist in seiner Perspektive schon Mythos, in der Erinnerung der Christenheit fest verankert und funktionalisiert. In Magdalenas Replik wird das *mere* nun aber gegenwärtig:

»nu wizze, daz ich bin daz wib, / di den sundigen lib / leider also lange truc. / ich bin di Cristes vuze twuc / und der ir suntlichez leben / von siner gute wart vergeben. / ich heize und bin Maria, / genant ouch Magdalena. / drizec jar bin ich gewesen / alhi verborgen und genesen / der himelischen spise. / nu sich, in sulcher wise, / als du mich gester sehe / an diner ougen nehe, / di engele uf vuren sunder clage, / sus brengen sie mich alle tage / siben stunt ie da hin, / da ich mit vollen vreuden bin, / wand allez leit lit mir da nider. / so brengen sie mich aber wider / in miner cellen gemach, / als gester din witze sach / offenlich in der stunt. / mir ist von gote worden kunt, / als ich dir nu sal sagen: / mich wil von irdeschen tagen / und von disme lebene / ledigen nu vil ebene / Crist der liebe herre min. / ich sal dort obene bi im sin / in der ewigen vreuden hove. / Maximo dem bischove / saltu di rede machen kunt / und daz er min nach dirre stunt, / als ich dir di rede sage, / warte an dem ostertage, / der uns nu kurzlich gelit. / vru an der metten zit / sal der gotes reine / gen in di kirchen eine, / so brengen mich die engele dar, / als er wol danne wirt gewar.«²⁵⁰

Durch das dreifach wiederholte *ich bin* und die Doppelformel *ich heize und bin* werden nicht nur Erzählerin und Erzähltes miteinander identifiziert, sondern auch die Momente der Sünde, Fusswaschung und Gnade nochmal eingespielt. Die forcierten Formeln der Identifikation evozieren eine Vergegenwärtigung der vergangenen Ereignisse im »Jetzt«. Die perpetuierte Entrückung wird erneut beschrieben und dadurch umso mehr in ihrer Exorbitanz ausgestellt, so wie dies bereits im Anschluss an die erste Beschreibung der besonderen Raumzeitlogik in der Erzählerrede vorliegt. Mit der Ankündigung der endgültigen Entrückung

248 Vgl. P II, S. 1167, V. 40528–40537; dazu auch weiter oben in diesem Kapitel.

249 P II, S. 1195, V. 41532–41535.

250 P II, S. 1195 f., V. 41537–41578.

wird ein exklusives himmlisches Wissen durch Magdalena über den Priester an den Bischof Maximus vermittelt, was nicht nur die raumzeitliche Medialität der Wüstenexistenz spiegelt, sondern erneut das autonome – und insofern auf der Textebene autoreferenzielle – Gestaltungsprinzip der Figur Magdalena kenntlich macht. Ihre Adressierung des Priesters zeigt entsprechend Wirkung:

Als di rede an ir gelac, / der prister grozer vreude pflac / durch die guten mere. / si sprach, als ob ez were / ein engel an dem done. / er vernam si schone / und lief zu dem alzuhant, / den si im hete vor genant / und sagete ordenlich den sin, / als si enpot bi im da hin. / Maximus der reine man / wart grobelich ervreut dar an, / do im der prister machte kunt / den hogelobten richen vunt / an der heiligen vrouwen / und daz si noch beschouwen / in wolde bi ir lebene.²⁵¹

Die Raumzeitlogik von Magdalenas perpetuierter Entrückung manifestiert sich hier im Engelklang, der den Priester in Freude versetzt. Der Passionaldichter tilgt den Nachsatz von Jacobus, dass der Priester zwar die Stimme höre, dabei aber niemanden sehe.²⁵² Der Fokus liegt dadurch ohne Einschränkung auf der Stimme, die als mediale Verkörperung der Entrückung erklingt. Zur Ostermesse wird Magdalena – wie von ihr angekündigt und durch den Priester weitervermittelt – von Engeln in den Kirchenraum gebracht, was bei Maximus zu einer Überfülle in der visuellen Wahrnehmung führt, wie dies schon in der Wüste beim Priester der Fall war:

do er [Maximus; Anm. TM] alsus di vrouwen sach / in der grozen ere, / secht, do betwanc in sere / ein vorchte an starker hitze, / wan ir heilic antlitze / was schone unde sunnen var. / sit sprach er alvurwar, / dar nach, und ez was geschen, / er hete semfter vil gesehen / in di sunnen danne in sie. / hi von er nicht hin zu gie, / des in betwanc sin vorchte.²⁵³

Die Raumzeitlogik der Wüste wird im Kirchenraum aufgerufen, aber nicht gleichermaßen komplex erzählt. Magdalena gibt sich dem Bischof namentlich zu erkennen und verweist auf die frühere Obhut, die sie nach der Flucht aus Jerusalem auf dem Schiff nach Marsilien bei ihm fand.²⁵⁴ Obwohl das von ihr ausgehende Licht noch immer kaum zu ertragen ist, tritt er auf sie zu, Magdalena nimmt die Hostie entgegen, legt sich kreuzweise vor den Altar und stirbt.

251 P II, S. 1196 f., V. 41579–41595.

252 Vgl. LA, S. 1250: »Sacerdos autem vocem eius velut vocem angeli audiebat, neminem autem videbat.« (»Der Priester hörte ihre Stimme wie die Stimme eines Engels, sah aber niemanden.«) Häuptli 2014, S. 1250, Anm. 33 sieht die Unsichtbarkeit Magdalenas darin begründet, dass dadurch das Motiv der Nacktheit verschleiert werden kann.

253 P II, S. 1197 f., V. 41612–41623. Vgl. auch LA, S. 1250, wonach Magdalenas Gesicht »ex continua et diuturna visione angelorum« (»von der langen, ununterbrochenen Schau der Engel«) so hell leuchte.

254 Vgl. P II, S. 1162–1166, V. 40333–40492; stärker historisierend LA, S. 1238–1240.

Vision und Fürbitte

Auf Tod, Grablegung und Translation folgen zum Schluss der Magdalenenlegende fünf posthume Wunderberichte, in denen zentrale Erzählmomente der vorgängigen Vita wieder aufgegriffen werden. Ein Schiff gerät in Seenot, auf dem eine schwangere Frau Magdalena um Hilfe anruft, wofür sie das Kind später in Magdalenas Kloster senden möchte.²⁵⁵ Auf die Anrufung folgt eine Erscheinung: »secht, do quam alda neben / ein harte schone wibesnam / wol gecleit als ir gezam / und ructe hin di vrouwen. / den andern was verhouwen / ir leben in der vlage.«²⁵⁶ Die Schwangere kommt heil an Land und bringt einen Sohn zur Welt, der sein Leben wie versprochen Magdalena widmet. Anders verfährt der zweite Wunderbericht, wonach ein schwerer Sünder seine Taten in einen Brief niederschreibt, den er auf den Altar in der Magdalenenkirche legt und die Heilige um Hilfe anfleht. Die Reaktion erfolgt hier zwar ebenso rasch, funktioniert aber medial anders: »an di reinen Marien / schrei er vaste unde bat. / dar nach er hin zu trat / und sach den brief vertiliet wesen. / alsus was er wol genesen / von helfe der vrouwen gut.«²⁵⁷ In beiden Wunderberichten wird Magdalena als verfügbare Helferin gedacht, die mal als schöne Frauengestalt erscheint, im anderen Fall die Schrift eines Sündenregisters verschwinden lässt. In beiden Erzählungen erfolgt ihr Eingreifen jedoch vermittelt, ohne dass eine direkte Begegnung mit Magdalena selbst, die sich als jene zu erkennen gibt, gezeigt würde.²⁵⁸

Einen solchen Moment führt nur der letzte Wunderbericht auf, in dem ein Jüngling namens Stephanus vom Teufel zur Sünde verleitet wird, worauf er das Grab der Heiligen aufsucht. Seine Sündenverhaftung mit der gleichzeitigen Verehrung Magdalenas kennzeichnet die Erzählung von Anfang an. Der Passionaldichter generalisiert die historisierende Konkretetheit eines »Clericus quidam de Flandria Stephanus nomine«²⁵⁹ nach der *Legenda Aurea* (und dem *Speculum historiale* von Vinzenz von Beauvais) schlicht zu *dirre jungelinc*. Die dadurch verstärkte Exemplarität macht der folgende Erzählerkommentar explizit: »do er was bi der vrouwen grabe, / do liez got aber schouwen, / daz er durch di vrouwen / den hilfet,

255 Diese durchgängige Topik lässt etwa Jacobus auch in der etymologischen Rückführung von »Maria Magdalena« auf *amarum mare* (»bitteres Meer«) aufscheinen, die er dort auf die vielen Tränen bezieht, durch die sie *multum amaritudinis* (»viel Bitternis«) erfahren habe. Vgl. dafür LA, S. 1234.

256 P II, S. 1204, V. 41850–41855. Nach Cgm 7369 (B) und ÖNB Cod. 2694 (C) *dirre Marien*, was neben der kontextuellen Situierung als weiterer Hinweis gelten kann, dass hier Magdalena gemeint ist.

257 P II, S. 1205, V. 41888–41893.

258 Vgl. hingegen die posthumen Wunderberichte über Jakobus den Älteren; dazu weiter oben, Kap. 3.1.

259 LA, S. 1256; »Ein Kleriker aus Flandern namens Stephanus«.

die ir dienen pflügen.«²⁶⁰ Halb wach und halb schlafend hat er eine Vision, in der ihm eine schöne Frau mit edler Kleidung und von zwei Engeln begleitet erscheint. Ganz im Gegensatz zu den anderen Wunderberichten findet hier nun eine direkte Begegnung statt: »Stephan sach an di vrouwen hin, / di im behagete sere wol, / wand si was gezierde vol, / liecht, schone und reine, / ane die ougen alleine, / die si nider vor im sluc / und dran ein sulche forme truc, / rechte als ob si weinte.«²⁶¹ Während die Frau ihren Blick abwendet, schaut Stephanus sie dezidiert an. Die halbwach wahrgenommene Vision am Grab in der Magdalenenkirche wird so als ein Modus der Begegnung ausgewiesen, der im Gegensatz zur heiligen Stätte in der Wüste eine sinnliche Wahrnehmbarkeit erlaubt. In diesem Rahmen wendet sich Magdalena – die sich erst jetzt als diese zu erkennen gibt – direkt an Stephanus:

»eya, Stephan, Stephan, / waz du hast valsches getan, / wand din vil toechter mut / mir gildet ubel wider gut! / ich bin ez Magdalena, / di diner andacht lige na, / sit der zit daz du mich / besunder hast gezogen an dich. / so wizze, daz ich habe getreten / vor got und umme dich gebeten, / daz er genade gebe dir, / wand du haftes sus an mir. / swaz ich bite und gebite, / so wil ot din ubel site / in den sunden vaste ligen, / dar an dich leider uberstigen / der vil ubele vient hat. / nu ganc, tu balde minen rat: / widersage der unvlut / und grif vurbaz an wol tat, / wand dir wil got genade geben.«²⁶²

Die namentliche Selbstnennung von Magdalena ist explizit an die bereits früher erfolgte Hingabe des Stephanus an Magdalena geknüpft, womit auch ihre Fürbitte vor Gott und die dadurch gewährte Gnade explizit davon abgeleitet ist.

Während die anderen posthumen Wunderberichte stärker die Anrufung an Magdalena ausstellen oder mit dem Verschwinden des Briefes eine mediale Komplexisierung vornehmen, eröffnet hier die Vision des Stephanus eine ausführlichere direkte Rede Magdalenas, in der sie mehrfach die bisherige Bindung an sie betont und daran Fürbitte und Gnadenerweis knüpft. Ihre Erscheinung ist an dieser Stelle zudem wahrnehmbar, sie ermöglicht eine gleichsam verzögerte Blickerwiderung von Magdalenas Gegenüber,²⁶³ was im Rahmen der Wüstenepisode noch als unmöglich ausgewiesen war. Der evozierte Schrecken über das Geschaute stellt sich erst nach der Vision ein, hält dann aber auch nur kurz an:

hi mite quam ouch hin beneben / di vrouwe und er entwachte. / zuhant er sich uf machte / und erschrac vil sere. / nach dirre vrouwen lere / er in guten willen trat. / secht, do quam ouch uffer stat / ein sulch liecht in sinen mut, / daz er alle der werlde gut / da vur nicht hete entpfangen.²⁶⁴

260 P II, S. 1207, V. 41960–41963.

261 P II, S. 1208, V. 41976–41983.

262 P II, S. 1208, V. 41987–42007.

263 Vgl. dazu auch Butler 2014, S. 7 f.; Althusser 1977, S. 137–148.

264 P II, S. 1208 f., V. 42008–42017.

Magdalenas Sprechen bildet in diesem Moment keine Überfülle an Heiligkeit, wie dies noch in der Begegnung mit dem Priester gegeben war. Die Vision des Stephanus eröffnet vielmehr eine Erzähloption, worin der Zusammenhang von Glaube, Fürbitte und Gnadenakt zum Schluss der Legende nochmal in einer direkten Rede ausagiert werden kann. Indem das *liecht in sinen mut* tritt und er nun *guten willen* hat, bekräftigt auch die Erzählerrede den von Magdalenas Sprechen ausgehenden Effekt. Die direkte Rede Magdalenas zeigt zum Schluss der Legende aber auch eine Heilige, deren von Christi Füßen geheiligter Mund immer noch weiter zu den Gläubigen spricht, so wie er auch im Himmel vor Gott um deren Seelenheil bittet. So wie Magdalena dem Jüngling schon in der Vision von zwei Engeln begleitet erschien, kommt sie auch bei seinem Tod unter Engeln zu ihm, um seine Seele hinwegzubringen. Magdalena zeigt sich durchwegs als eine Heilige, die textuell zunehmend entrückt scheint, dabei aber medial gegenwärtig bleibt: »hi merket man wol den gewalt, / daz er dran nicht verluset; / swer sie zu vrunde erkuset, / si hilfet im, des ist si gewon / in aller not und da von.«²⁶⁵

3.4 Zusammenfassung und Fazit

Die Apostellegenden im zweiten Buch des *Passionals* stellen verschiedene Momente aus, in denen sich verheissene Heilsgegenwärtigkeit zu entziehen scheint. Obwohl die Apostel in direktem Kontakt zu Christus standen und mit seinem Verkündigungsauftrag in die Welt hinausziehen, verfahren die Texte mit komplexen medialen Dynamiken. Die Verkündigung von Christi Botschaft ist als Rahmen zwar gesetzt, textuell aber an Formen der diskursiven Geltungsbehauptung gebunden, die gegen verschiedene Widerstände durchzusetzen sind. Die Jakobuslegende steigt mit der spannungsvollen Dynamik ein, dass sie einerseits von einem der bevorzugten Apostel mit besonderer Christusnähe handelt, andererseits aber keine eigentliche Vita vorzulegen hat, da Jakobus schon früh das Martyrium erleidet. So bietet der Text eher einen apostolischen Rahmen für das Handeln anderer Figuren, wie dies bereits mit den Jakobusjüngern in Spanien deutlich wird, wo der Apostel selbst in seinem Missionsauftrag scheitert. Die Auseinandersetzung mit dem Nekromanten Hermogenes zielt dann ganz explizit auf das Ringen um diskursive Vorherrschaft, was sich hier jedoch nicht als direkte Konfrontation zwischen den beiden Kontrahenten, sondern vermehrt über Nebenfiguren abspielt. Der Jüngling Philetus soll Jakobus im Streitgespräch überbieten, scheitert dabei jedoch und schlägt sich auf die Seite des Apostels. Als Hermogenes Philetus an Ort und Stelle festzaubert, wird dieser von Jako-

²⁶⁵ P II, S. 1209, V. 42040–42044.

bus zur Selbstbefreiung ermächtigt; der Apostel tritt nicht durch eigenes Wunderhandeln, sondern durch indirektes Wundervermitteln in Erscheinung. Die diskursive Ermächtigung ermöglicht dem Jüngling, sich von seinem ehemaligen Meister loszusagen. Eine Gruppe von Teufeln, die von Hermogenes ausgesandt wird, scheitert an Jakobus ebenfalls, liefert diesem den Nekromanten aus, der dort wiederum Philetus gegenübertritt. Die Episode stellt so ein vermitteltes Ringen um Einfluss aus, weniger eine direkte Konfrontation. Die *conversio* von Hermogenes gelingt am Schluss durch dessen eigenen Willen; er wird ein gnadenreicher Prediger. Das Martyrium des Jakobus unter Abyathar wird nur kurz erzählt und dient als Folie für die *conversio* des Schriftgelehrten Josias. Im Streit um diskursive Geltung versuchen beide Kontrahenten auf Josias Einfluss zu nehmen, dessen Marter stärker im Vordergrund steht als diejenige des Apostels. Die gesteigerte Wut Abyathars dient als produktiver Widerstand, mit dem sich die diskursive Geltungsbehauptung von Josias zunehmend intensiviert. Medial signifikant sind dann zwei posthume Pilgerberichte. Im ersten nimmt sich der Jüngling auf Geheiß des Teufels in Apostelgestalt das Leben, erwacht wieder aus dem Tod und schildert eine Jenseitsvision. Die teuflisch induzierte Selbsttötung erweist sich dabei als Voraussetzung für den visionären Kontakt mit dem echten Apostel. Der zweite Pilgerbericht verläuft nach ähnlichem Muster, lässt aber den Apostel und hier sogar die Jungfrau Maria im Visionsbericht direkt zu Wort kommen. Handlungslogisch erwirkt die teuflisch induzierte Selbsttötung einen doppelten Gnadenerweis, wobei die Redemacht der Gottesmutter absolute Geltung beweist. In beiden Episoden ist die unheilvolle Begegnung mit dem Teufel die mediale Voraussetzung für einen graduell steigerbaren Gnadenerweis in der ausführlich erzählten Jenseitsvision.

Die Johanneslegende bietet mit Gefangenschaft, Marter und Exilierung eine durchwegs hostile Ausgangslage, in der eine mediale Verschiebung von der lokalen Predigtstätigkeit zum Verfassen der biblischen Apokalypse stattfindet. Diese wird nicht nur ostentativ als Schreibszene dargestellt, sondern findet in der Erzählerrede auch diskursiv Eingang in den Text. Die Auseinandersetzung mit Craton und seinen Jüngern stellt dann eine brüchige *conversio* aus, die als diskursives Einfallstor für eine extensive Predigt von Johannes dient. Verschiedene Wunderhandlungen bleiben dabei ohne wesentlichen Effekt. Das Erweckungswunder des verstorbenen Knaben bildet dann jedoch den Rahmen für einen verstärkten Dialog; medial entscheidend sind dabei der Visionsbericht des Knaben und die Predigtstätigkeit des Apostels. Auch im Konflikt mit Aristodemus erweist sich das Wunder als unwirksames Mittel. Wundervermitteln löst hier Wunderhandeln ab; die diskursive Wunderanleitung rückt an die Stelle des erzählten Wunders, das in seinem Vollzug nicht mehr gezeigt wird. Die Abkehr des eigenen Zöglings vom christlichen Glauben unter der Obhut des Bischofs weist sowohl die *conversio* als auch das Taufsakrament als nicht mehr

wirksam aus. In einem medial signifikanten Verfolgungsritt stellt der Text die diskursive Geltungsbehauptung des gealterten Apostels gegenüber dem sündhaften Jüngling aus. Die innere Dynamik zwischen handlungslogischer Flucht und Verfolgung auf der einen Seite, diskursiver Annäherung und Gnade auf der anderen Seite schafft eine emblematische Konstellation für die legendarische Spielart einer diskursiven Geltungsbehauptung. Mit der Umdeutung der mordenden Hand des Jünglings zur Weihenden Hand des Priesters gewinnt das Bestreben von Johannes zuletzt seine Gültigkeit. In äusserer und innerer Devotion begibt er sich selbsttätig in sein Grab und folgt so der Einladung Christi an dessen himmlischen Tisch. Für die gesamte Johanneslegende ist das Scheitern von Bekehrungen, Sakramenten und Wunderhandlungen kennzeichnend. Dies bietet aber jeweils den medialen Rahmen, in dem sich eine diskursive Geltungsbehauptung textuell wieder von neuem ereignen kann.

Die Magdalenenlegende führt ihre Protagonistin als Mittlerin von Christi Botschaft ein. Ihre Sündhaftigkeit ist begründungsbedürftig, verschränkt sich aber mit höchster Gottesnähe. Sie kann so als Heilige gelten, die in weltlicher Hinsicht nahbar scheint, im Verlauf der Vita gleichzeitig aber auch entzogen ist. Den wichtigsten Handlungsmoment, auf den der Text mehrfach zurückkommt und daran Magdalenas Heiligkeit ausweist, bildet das Küssen der Füsse Christi im Haus von Simon Phariseus. Ihre Sündenlast macht sie sprechunfähig und ist darum Anlass für die körperliche Annäherung. Diskursiv ist damit aber auch ein Einsetzpunkt für einen Dialog mit dem Erzähler gegeben, von dem aus Magdalena dann doch zu Christus spricht. So entsteht ein Textereignis, das der Fusskusszene textuell eingeschrieben wird und ihr dadurch mediale Gegenwärtigkeit verleiht. Das Fürstenpaar von Marsilien bildet den umfangreichsten Erzählkomplex, in dem sich Magdalenas Redemacht als nicht vollständig durchsetzungsfähig erweist. Ihr Sprechen wird mehrfach an die Fusskusszene rückgebunden und ihr Mund damit als lebendige Reliquie ausgewiesen, die *suze rede* hervorbringt, sich aber trotzdem diskursiv behaupten muss. Eine wiederholte und zuletzt durch Zorn intensivierte Traumvision erwirkt die *conversio* des Fürstenpaars, was auf deren Reise ins Heilige Land jedoch rasch wieder brüchig wird und im Fall des Fürsten nur durch direkte Interaktion mit dem Apostel Petrus restituierbar scheint. Die totgeglaubte Fürstin wird wieder zum Leben erweckt und berichtet von einer virtuellen Pilgerfahrt, die sie unter Magdalenas Schutz mitvollzog und dabei sogar exklusivere Einblicke als ihr Ehemann an den heiligen Stätten hatte. Vor ihrem Tod führt Magdalena zuletzt ein abgeschiedenes Leben in der Wüste, wo sie täglich in den Himmel auffährt und wieder auf die Erde zurückkehrt. Die perpetuierte Entrückung zeigt sich in der Beobachtung eines Priesters als schwer wahrnehmbar, was der Text auch stärker verhandelt als die an sich schon bemerkenswerte Heterotopie. In einem posthumen Wunderbericht gelingt dem sündhaften Stepha-

nus eine visionäre Begegnung mit Magdalena an ihrem Grab, wobei eine sinnliche Wahrnehmbarkeit und ein direkter Dialog gelingen. Die Magdalenenlegende zeigt sich insgesamt als Text, der eine exklusive Nähe seiner Protagonistin zu Christus in eine bedingt wirksame Redemacht überführt, die immer wieder auf den ursprünglichen Moment der Christusnähe rückgeführt und wiederholt diskursiv behauptet werden muss. Gleichzeitig entzieht sich Magdalena im textuellen Verlauf immer mehr, wodurch sie für das Fürstenpaar nur indirekt anleitend, für den Priester in der Wüste nur schwer wahrnehmbar bleibt.

Die Jakobuslegende, die Johanneslegende und die Magdalenenlegende im zweiten Buch des *Passionals* zeigen ein Wirken der Apostel in der Welt, das von keiner durchschlagenden Predigt- und Wundertätigkeit geprägt ist. Stattdessen werden kerygmatisches Scheitern, brüchige Bekehrungen und figurale Entzogenheit ausgestellt. Dies erweist sich dann aber jeweils als medialer Rahmen für eine wiederholte diskursive Geltungsbehauptung, die sich über Traumvisionen, Teufelsbegegnungen oder virtuelle Pilgerfahrten ereignet. Diskursive Geltung ist insofern auch in den Apostellegenden immer an mediale Dynamiken gebunden, die eigens durch textuelle Ereignisse gesetzt werden müssen. So wie der gealterte Johannes dem flüchtenden Jüngling hinterhersprengt und damit einen neuerlichen Dialog eröffnet, so ist die Brüchigkeit von Geltung stets die Voraussetzung ihrer wiederholten diskursiven Behauptung.

4 Die Macht der Rede: Heiligenlegenden

4.1 Sprechen und Übersprechen: Silvester

da sul wir uns beduten
unser meistere lazen
von der rechten strazen,
swer unrecht habe, ich oder du.¹

da wart wislich geraten,
wie man den strit solde angan²

Silvestro sime kempfen
gab er witzerichen sin,
den er mit worten goz ouch hin,
und dran die andern ubersprach,
die man im gar entwichen sach.³

Die *conversio* Konstantins und die Einsetzung Silvesters als Ratgeber erfolgt in der Silvesterlegende⁴ des *Passionals* als mehrstufiger Prozess,⁵ der sich als konstitutives Vorfeld zum Streitgespräch mit den zwölf Weisen erweist. Der vom Aussatz befallene Kaiser wird zunächst von Heidenpriestern beraten, die ihm das vermeintlich heilende Bad im Kinderblut einflüstern:

nach des tuvels geboten / si mit ein ander bunden / einen rat in den stunden, / dar
uf geviel ir aller sin. / si giengen zu dem keisere hin / und sprachen, ob er wolde
erlost / wesen und erwerben trost, / so muste er halden iren rat. / ›herre[\square], sprach
en si, ›nu stat / in diner hant der werlde vil. / hievon dir ouch helfen wil / der
gote gunst; hore wie. / du salt dir lan bereiten hie, / daz du wol hast, wand du bist
rich, / von kindere blute einen tich, / und bade in im. wizze daz, / dir wirt aller
suche baz / unde gesunt din lib als e.< / waz sal des lange rede me? / er was siech
unde kranc, / daz in zu volgene betwanc / irme rate alzuhant.⁶

1 P III, S. 71, V. 90–93 (Konstantin zu seiner Mutter Helena).

2 P III, S. 72, V. 40 f. (Zur Aushandlung der Rahmenbedingungen des Weisenstreits).

3 P III, S. 83, V. 98–S. 84, V. 4 (Zur Auseinandersetzung Silvesters gegen Taira).

4 Vgl. zu den deutschsprachigen Fassungen den Überblick bei Feistner 1995, S. 151–165.

5 Zur *conversio* ›zwischen Ereignis und Prozess‹ vgl. allgemein Prautzsch 2021, S. 275–289, zum ›exemplarischen Umschlagmoment‹ als Form der narrativen Verdichtung v. a. S. 279; zum Konversionsmoment als dem eigentlichen Ereignis der Legende Bleumer 2020, S. 168 f.; zur ›narrativen Prozessualisierung‹ der *conversio* Schnyder 2016, S. 169–185, hier v. a. S. 181.

6 P III, S. 65, V. 60–81.

Der Rat der Heidenpriester ist hier als etwas Fremdes markiert, das keineswegs von Konstantin selbst ausgeht. Aufkommend *nach des tuwels geboten* tritt er von aussen an ihn heran. Der Erzählerkommentar im direkten Anschluss an den Rat exkulpiert den Kaiser dann auch insofern, als er die Entscheidung aus der Notsituation der Krankheit heraus zwar als kontingent, aber dennoch valabel deutet. So vermag sich der Rat der Heidenpriester ungehindert durchzusetzen – er sedimentiert sich zum Zwang. Die Adressierung des Kaisers als Weltenherrscher kennzeichnet die Ausgangssituation als ein Ringen um Deutungshoheit; denn wenn sich der Rat tatsächlich durchsetzen wird, verwirklicht sich damit nicht nur die magische Heilung des Kaisers, sondern vor allem der Geltungsanspruch der heidnischen Priester. Die Sorge um Konstantins Gesundheit und die dazu in Anschlag gebrachten Mittel lassen ihn in diesem Sinne als Austragungsobjekt in einem religionspolitischen Geltungsstreit erscheinen.

Vom Rat der Heidenpriester zum Auftrag der Apostelfürsten

Der Kaiser rückt dann aber von dem gefassten Plan ab, was wesentlich durch seine *conversio* veranlasst wird, die nicht als plötzlicher Umschlagsmoment eintritt,⁷ sondern sich in jeweils ausgestellten Graduierungen vollzieht. Als die Gewalttat an den Kindern bereits eingeleitet ist,⁸ erblickt Konstantin die klagenden Mütter und hält inne: »als der wagen stende bleib / und der keiser ebene sach / diz iamer und diz ungemach, / daz an den vrowen geschach, / in sin herze im do brach / die tugent rechter mildekeit.«⁹ Damit ist nun aber die *conversio* noch nicht vollzogen, sondern erst vorbereitet. Die ereignishaft *tugent rechter mildekeit* wird im Folgenden zum Ausgangspunkt für eine ganze Kette von Ereignissen, die zunehmend von göttlicher Gnade geprägt sind und über deren Verlauf Silvester überhaupt erst ins Spiel gebracht wird. Kam der Rat zum Blutbad zuvor noch durch äussere Einflüsterung auf, so stellt sich der Sinneswandel diskursiv nun durch eine eigene Rede des Kaisers ein, die auf einen ethischen Imperativ abzielt: »die keiserliche werdekeit / uz mildekeit entspringet«¹⁰. In der insgesamt über 78 Verse umfassenden Rede Konstantins wird der Kindermord vom »Heilmittel« zum *unvuc*, zur *untugent* und zur *bosheit* umgedeutet, womit dann auch die

7 So Hammer 2015, S. 414.

8 Das *Passional* führt die Bedingung an, dass das Blut *vrisch an eime tage* zu vergiessen sei. Hierbei sind auch die Kriterien in der *Legenda Aurea* sinnfällig, worin das »frische« und »warme« Blut der Kinder betont wird (vgl. LA, S. 268; »in eorum sanguine recenti et calido«).

9 P III, S. 66, V. 22–27. Konrad von Würzburg findet dafür in seiner Bearbeitung der Silvesterlegende eine eindringliche Formel, wenn der Erzählerkommentar an dieser Stelle lautet: »sus vlöz im âne lougen / diu sælde in sines herzen grunt« (S, S. 33, V. 1026 f.).

10 P III, S. 66, V. 40 f.; vgl. für die ganze Rede Konstantins S. 66, V. 38–S. 67, V. 19.

Rat gebende Instanz einbezogen ist. Das neue Ethos wird an *die romische hant* rückgebunden und kontrastiv zur teuflischen Einflüsterung evaluiert: »diz ist ein tugentlicher rat, / der von Rome vluzet / und sich wite erguzet / an maniger lute beiac«¹¹. Dass die kaiserliche Amtswürde jedoch mehr gilt als das Wohl der Kinder und Mütter, zeigt sich im Verlauf der Rede mehrfach und ist im Doppelpers »des wil ich lazen sie genesen / und nicht an in schuldec wesen«¹² verdichtet.¹³ Es ist Konstantin selbst, der das neue Ethos durch seine Rede einsetzt und damit die Beschauung der weinenden Mütter im Effekt überbietet. Konstantin als Herrscher und Rom als Herrschaftsraum sind hier gleichermassen Subjekt wie Objekt eines politischen und religiösen Wandels, der im Modus der direkten Rede durch den Kaiser selbst verhandelt und diskursiv ausgestellt wird.

Als Reaktion auf Konstantins Rede und den dadurch angestossenen Sinneswandel sendet Gott die Apostel Petrus und Paulus zu ihm, deren Erscheinung hier als äusserliche Gegebenheit ausgewiesen wird, wenn die Apostel schlicht »zuhant in derselben nacht / [...] quamen do / hin zu Constantino«¹⁴. Dabei führen sie sich explizit als Ratgeber ein und rücken so auf dieselbe Position, die zuvor noch durch die Heidenpriester eingenommen wurde:

so hat uns her zu dir gesant / unser herre Iesus Crist / daz wir in dirre vrist / dar uf rat sullen geben, / wie du wol gesunt din leben / gewinnen mugest alsam e, / und dich dikeine suche me / bestricken mac in iren knoten. / Silvestrum den gotes boten / saltu an dich besenden, / der wirt ez wol volenden / und dir ein wazzer zeigen, / darin saltu dich neigen / nach sinen worten, die er seit.¹⁵

Die Apostel erweisen sich als göttliche Bestätigung der vom Kaiser behaupteten *mildekeit*, erfüllen dabei aber immer noch ihre Funktion als Vorboten Silvesters. Es ist nicht das Mitleid des Kaisers, nicht die so ausführlich vorgetragene Herrschertugend und nicht die wunderhafte Erscheinung der zwei Apostelfürsten, was die Heilung und die damit einhergehende *conversio* Konstantins bewirkt. Diese einzelnen Momente zielen in ihrer Folge auf die Ankunft Silvesters. Der innere Sinneswandel, das geäusserte Ethos und die wunderhafte Begegnung sind auf das noch ausstehende Handeln des Heiligen bezogen und bilden vielmehr als je einzelne Stationen in ihrem Zusammenwirken ein signifikantes textuelles Vorfeld zum Weisenstreit, als dass eine Apostelerscheingung allein als wunderhafter

11 P III, S. 66, V. 50–53.

12 P III, S. 66, V. 83 f.

13 Konrad fügt dies zwar nicht in einen entsprechenden Reim, setzt dafür aber eine andere prekäre Formel: »heiz ich in nemen hie daz leben, / sô bin ich êwecliche tôt« (S, S. 35, V. 1072 f.). Mit der Kontrastierung von *hie* leben und *êwecliche* tot sein, wird auf andere Weise deutlich, wie sehr gegenwärtige Betroffenheit im Dienste einer historischen Geltungsabsicht zu verstehen ist.

14 P III, S. 67, V. 59–64.

15 P III, S. 67, V. 74–87.

Erzählmoment gefeiert würde.¹⁶ Dessen funktionelle Einbindung zeigt sich auch später in der ersten Begegnung des Kaisers mit dem Bischof, wenn die Erzählung nochmal auf die Vorboten zurückkommt: »wie Petrus und Paulus / gewiset heten in alsus, / daz er nach im sente, / und mit im gar volente, / daz dar abe er wurde vro.«¹⁷ Die weitere Auslegebedürftigkeit dieser wunderhaften Erscheinung bestätigt sich in Konstantins zunächst immer noch heidnisch geprägter Deutung der Apostel als Götter, die ihm erst Silvester als *heilige boten unsers herren Iesu Cristi* kenntlich zu machen vermag.¹⁸

Der Text stellt hier keineswegs die vermeintliche Präsenz eines Wunders aus und weist jegliche Form einer geglaubten Epiphanie als falsch aus. Stattdessen wird eine vielmehr prozessual zu denkende, sich erst im Verlauf einstellende Gegenwartigkeit betont, was sich hier als ein Medienwissen zeigt, das zwar nicht den Status einer expliziten ›Metareflexivität‹ haben mag,¹⁹ dem Text aber doch als inhärente mediale Dynamik eignet. Das diskursive Tätigwerden Silvesters macht die textuelle Notwendigkeit deutlich, die fehlende Wunderevidenz durch eine diskursive Geltungsbehauptung wieder einzuholen.

Die *conversio* des Kaisers wird weiter vorangetrieben, indem Silvester ihm die Bedeutung von Passion und Osterereignis erschliesst. Im Prozess der lehrhaften Zuwendung wird diese dann durch die Erzählerrede zusätzlich validiert:

got ppropfte uf einen wilden stam / alda an Constantino / so vil genaden, unz er do / wuchs nach des gelouben spur. / mit alle sines herzen kur / under Silvestrum er sich gab, / daz er nicht wolde wichen ab / von siner guten lere, / die er immer mere / wolde halten vor ein recht.²⁰

Mit der folgenden Taufe ist sie schliesslich vollzogen und der Kaiser vom Aussatz geheilt. Konstantin glaubt im Zuge dessen eine Christusvision zu haben, was er dem Bischof mitteilt und die Erzählerrede als Bekräftigung seiner *conversio* deutet: »der keiser wart ie vester / an des gelouben reinekeit.«²¹ In einem siebentägigen Rechtsprechungsakt wird das Christentum zum juristischen System gefestigt und am achten Tag mit der Erneuerung von Sankt Peter kirchlich institutionalisiert, wozu der Kaiser selbsttätig zwölf Körbe Erde aus dem Boden gräbt.

16 Zum Wunder als ›Signatur des Heiligen‹ vgl. Wehrli 1961, S. 430; ebenso Quast 2001, S. 116; Köbele 2012, S. 367; Koch 2019, S. 31; Bleumer 2020, S. 151 f.

17 P III, S. 68, V. 85–89.

18 Vgl. P III, S. 68, V. 90–S. 69, V. 15, hier S. 69, V. 2 f.

19 Vgl. Bleumer 2010, S. 259–261; kritisch dazu Köbele 2012, S. 379–382.

20 P III, S. 69, V. 30–39.

21 Vgl. P III, S. 69, V. 53–83, hier V. 82 f.

Die Rahmenbedingungen des Weisenstreits

Die Silvesterlegende in der Version des *Passionals* umfasst insgesamt 2931 Verse, wovon 1843 – und damit fast zwei Drittel des gesamten Textes – auf das Streitgespräch mit den zwölf Weisen entfallen;²² angefangen mit der Intervention Helenas gegen die von ihrem Sohn eingeleitete Christianisierung und abgeschlossen mit dem Drachenbann durch Silvester auf einem Berg ausserhalb von Rom. Trotzdem wurde das Streitgespräch als textueller Schwerpunkt und wesentliche narrative Dynamik der Silvesterlegende gerade von der jüngeren Forschung immer wieder als vernachlässigbar erachtet.²³ Innerhalb des Streitgesprächs hat allein der letzte Disput mit dem Weisen Zara²⁴ Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wobei insbesondere die erzählte Tötung bzw. Wiedererweckung des Stieres als erzähltes Wunder und damit als Bestätigung von Zaras Unheiligkeit bzw. Silvesters Heiligkeit im Fokus stand.²⁵ Von den 1843 Versen des Weisenstreits entfallen jedoch 1213 Verse – und somit zwei Fünftel des gesamten Textes – auf den Disput mit Abiathar, Ionas, Godolias, Annas, Doech, Chusi, Benjamin, Aroel, Iubal, Taira und Sileon.²⁶ Nimmt man die medialen Dynamiken des *Passionals* ernst, so wäre danach zu fragen, in welchem Kontext der finale Disput und die darin vollzogene Tötung bzw. Wiederbelebung des Stiers stehen und was deren textuelle Voraussetzungen sind. So scheint mir im narrativen Gestus des *Passionals* auch nicht vornehmlich ein Verhandeln von theologischen Problemen gegeben, so wie dies etwa in der *Legenda Aurea* stärker vorliegt und wie dies Elke Koch grundsätzlich für ein ›fideales Erzählen‹ veranschlagt.²⁷ Gerade in der Bearbeitungstendenz des Passionaldichters tritt das ›theologische Verhandeln‹ hinter das legendarische

22 Eine entsprechend hohe Gewichtung findet sich auch bei Konrad; vgl. dazu Köbele 2012, S. 386.

23 Vgl. Bleumer 2010, S. 256; Köbele 2012, S. 388; Hammer 2015, S. 412.

24 Das *Passional* spricht beim zwölften Weisen durchgängig von *Zara*, wohingegen in anderen Versionen die namentliche Nennung als *Zambri* üblich ist. Vgl. exemplarisch LA, S. 282; KC, S. 265, V. 9983; S, S. 137, V. 4547. Zur alttestamentlichen Tradition des Namens und den bereits dort vorliegenden Negativrollen vgl. übersichtlich Häuptli 2014, S. 282 f., Anm. 44.

25 Vgl. Köbele 2012, S. 388–390.

26 Vgl. jedoch Hammer 2015, S. 412: »Die Disputation selbst kann, obwohl sie den Großteil der gesamten Erzählung ausmacht, weitgehend außer Acht gelassen werden, da hier eher theologische und exegetische Diskussionen ausgebreitet werden, ohne jedoch die Heiligkeit Silvesters narrativ voranzutreiben – das geschieht erst am Ende mit seinem triumphalen Sieg, der dann aber losgelöst von den Argumenten der vorangegangenen *disputatio* ist.« Der Religionsdisput nehme, so Hammer weiter, »übermäßig viel Raum« ein, eröffne lediglich »eine Unmenge theologischer Diskurse« und trage kaum dazu bei, »Kult und Verehrung dieses Heiligen dauerhaft zu etablieren« (jeweils ebd., S. 420). Dass »das Stierwunder den triumphalen Schlusspunkt nicht nur der Disputation, sondern der gesamten Erzählung bildet« (ebd.), kann aber nur dann als valides Fazit erscheinen, wenn schon vorgängig festgelegt wurde, dass der Grossteil der gesamten Erzählung weitgehend ausser Acht zu lassen sei.

27 Vgl. Koch 2020, S. 90; dabei auch im Rückgriff auf Mauz 2009, S. 192–216.

Erzählen zurück,²⁸ in dem das Erzählte vielmehr diskursiv ausgestellt und durch die digressive Form des Legendars reaktualisiert werden kann.²⁹ Durch das Ausblenden dieser Gegebenheiten scheint mir mit dem Stierwunder nicht nur eine einzelne Textstelle zu sehr privilegiert zu werden, sondern auch eine – in diesem Fall höchst prekäre und in dieser Tendenz auch durch den Text offengelegte – Figurenperspektive. Gerade wenn man nämlich die vorgängige Disputation und damit den Grossteil der gesamten Erzählung nicht ausser Acht lässt, muss das spektakuläre Stierwunder als ein Moment erscheinen, der primär an die Figurenperspektive von Zara geknüpft ist.³⁰ Was der Text aber über weite Strecken anbietet und wodurch Silvester hauptsächlich agiert, sind keine ›spektakulären‹ Wundertaten,³¹ sondern ein asymmetrisches Streitgespräch und darin verschiedene Formen der diskursiven Geltungsbehauptung. Der Text stellt die Disputation aus, nicht das Stierwunder.

Die Konstellation des Streits zwischen Silvester und den zwölf Weisen wird als Konflikt zwischen dem Kaiser Konstantin und der Kaiserinmutter Helena eingeleitet. Helena wendet sich in einem Brief an ihren Sohn, um dessen *conversio* zu hintertreiben. In einem Antwortschreiben wehrt Konstantin den versuchten Zugriff ab und fordert seine Mutter auf, den Konflikt durch ein Streitgespräch austragen zu lassen. Helenas Brief zeugt zunächst von Freude über Konstantins Abkehr vom Heidentum, was sich dann aber rasch mit dem Unmut über seine Hinwendung zum Christentum vermischt. Die mütterliche Stimme erweist sich nach den heidnischen Einflüsterern als zweite, wesentlich mächtigere Instanz des Widerspruchs, die hier bereits ein Argumentarium einbringt, das so auch im späteren Weisenstreit weiter ausgefaltet wird:

doch als ich dich wizzen laze, / so bistu noch an valschem wege, / wand du nimes
in dine pflēge / einen got, der heizet Crist / und alhie uf der erden ist / in menschenwis
gegangen, / geslagen unde gehangen / an ein kruze in grozer not, / do er leit
schemelichen tot, / wand er gar unkreftic was.³²

28 Vgl. dazu auch Withhöft 2010, S. 291–310; zu einer echten ›Dialogisierung religiöser Wahrheiten‹ allgemein Bernuth/Röcke/Weitbrecht 2016, S. 3; dazu kritisch Prautzsch 2021, S. 286 f., 323–326.

29 Eine ›Darstellung christlichen Heilswissens für das Legendenpublikum‹ sieht auch Prautzsch 2021, S. 323 hier vorrangig am Werk gegenüber einer rein ›theologischen Argumentation‹. Mir geht es dabei aber stärker darum, wie sehr die mediale Konstellation darauf ausgerichtet ist, dieses Heilswissen wiederholt diskursiv auszustellen.

30 Vgl. P III, S. 86, V. 55–S.87, V. 10; dazu auch weiter unten in diesem Kapitel.

31 So aber auch Köbele 2012, S. 383: »Silvester ist kein Askese-Heiliger (wie Konrads Alexius), auch kein Märtyrer-Heiliger (wie sein Pantaleon), sondern ein Heiliger, der als Retter der verfolgten Christenheit eine Kette spektakulärer Bekehrungswunder wirkt, der Typus eines Bekenner-Heiligen also, im Dienst frühchristlicher *propagatio* des Glaubens.«

32 P III, S. 71, V. 60–69.

Die jüdische Kritik am christlichen Passionsgedanken kann zwar als legendarische Topik gelten,³³ zielt aber schon sehr früh und vor dem eigentlichen Streitgespräch fundamental auf die Göttlichkeit Christi, wodurch sich hier textuell die Bedingung der Möglichkeit einer diskursiven Geltungsbehauptung Konstantins bzw. Silvesters konstituiert. Die briefliche Reaktion Konstantins erweist sich entsprechend als medialer Schlüsselmoment: Die Provokation der Mutter pariert er mit seiner Herausforderung zum Weisenstreit, aus dem allein hervorgehen könne, wessen Ansicht die richtige sei. Erst der hier etablierte Konflikt zwischen Helena und Konstantin motiviert das im Folgenden so breit auserzählte Streitgespräch, dessen diskursive Spielart nicht selbstverständlich gesetzt ist. Die Darstellung des *Passionals* betont in der Antwort des Kaisers denn auch den Charakter des Streitgesprächs als Konflikt zwischen Mutter und Sohn:

›muter,‹ sprach er, ›du hast mich / ein teil gestrafet herteclich / umme den gelouben, den ich habe; / wiltu brengen mich darabe, / so saltu anders werben, / oder ez wirt dir verterben. / nim zu dir dine meisterschaft, / die du weist an hoher kraft / gelart wesen in der e, / den ouch du getruwest me. / mit den kume her zu mir, / so wil ich samnen gegen dir, / swaz ich an miner cristenheit / von meisterlicher wisheit / habe an guten luten. / da sul wir uns beduten / unser meistere lazen / von der rechten strazen, / swer unrecht habe, ich oder du. / daz ge da abe oder zu.‹³⁴

Der ganze folgende Weisenstreit wird hier in seiner stellvertretenden Funktion für den religionspolitischen Konflikt zwischen Konstantin und Helena und damit für den Geltungsanspruch von Christentum und Judentum ausgewiesen.³⁵ In Konstantins direkter Rede wird dies in nur einem Vers zur emblematischen Formel geprägt: *swer unrecht habe, ich oder du*. Der Weisenstreit ist so von Anfang an darauf angelegt, den jeweils anderen diskursiv zu entmächtigen.

Die Rahmung des Weisenstreits wird zunehmend entfaltet. Aus 161 Weisen lässt Helena ein Dutzend ›Weiseste‹ berufen, »daz si mit tiefen sinnen / konden wol gewinnen / den sig an der rechten not«³⁶. Die Auswahl richtet sich insofern rein instrumentell nach Gewinnchancen, was durch weitere Semantiken wie *kampf* und *strit* zusätzlich betont wird.³⁷ Der Modus der Austragung zeigt sich so in einer Logik von Turnier und Spiel, die nach vorgängig festgelegten Regeln funktioniert und dergemäss ein Gewinner über einen Verlierer obsiegt.³⁸ Damit wird in diesem so eröffneten Modus keineswegs nur »eine Unmenge theologischer Diskurse

33 Vgl. Köbele 2012, S. 388.

34 P III, S. 71, V. 75–94.

35 Zur mittelalterlichen Hauptgegnerschaft des Judentums im Hinblick auf den christlichen Vermittlungs- und Mittlerschaftsgedanken vgl. Kiening 2009a, S. 125–139, hier v. a. S. 129.

36 P III, S. 72, V. 25–27.

37 Vgl. P III, S. 72, V. 37, 41.

38 Vgl. dazu allgemein Gebert 2019, S. 79–95, 329–355.

ausgebreitet«³⁹; zur Sprache kommen auch nicht einfach »die alten Streitpunkte, wie man sie kennt seit Celsus«⁴⁰. Mit Blick auf die hier ausgetragenen Rahmenbedingungen ist der Text nicht nur an dem Aufbieten entsprechender Sinngehalte interessiert, sondern vielmehr an einem Austragen von Sinnansprüchen und einem Verhandeln der Voraussetzungen ihrer diskursiven Geltung. Gerade das Verhandeln der spezifischen Rahmenbedingungen wird im hier aufgezeigten Vorfeld zum Weisenstreit forciert ausgestellt, indem explizit um ein Prozedere gerungen wird, das als etablierter Modus noch keineswegs besteht:

da wart wislich geraten, / wie man den strit solde angan / und zu iungest verlan, /
daz si sich nicht bewurren dran. / zwene hohe wise man / von heidenischen buchen /
begonde man do suchen, / die man nach willen alda vant, / Craton der eine was
genant, / der andere Zenophilus. / disen gebot Constantinus, / daz si da zwischen
quemen / und sich daz amt annemen, / swer unrecht hete oder recht, / daz si daz
mit worten slecht / bezugeten an in beiden, / und sweme si da bescheiden / gesigen
wolden oder snaben, / des muste sich gewert haben, / beide sin muter und ouch er.⁴¹

Der Ablauf des Wettstreits wird genauso festgelegt wie die Auswahl der Schiedsrichter, deren Urteil sowohl für Helena wie auch für Konstantin bindend sein soll. Unter den festgelegten Voraussetzungen kommen dann die stellvertretenden Kontrahenten zum Wettstreit zusammen: zunächst *stoltz unde vermezzen* die Meister für Helena, dann *mit vil grozer demut* Silvester für Konstantin.⁴² Die Alleinstellung von Silvester gegenüber den zwölf Weisen Helenas zielt nicht zuletzt auch darauf, eine potenziell erfolgreiche Geltungsbehauptung in ihrer Intensität zu steigern, wenn diese sich eben nicht nur gegen einen beliebigen Weisen, sondern gegen ein ganzes Dutzend Weiseste durchzusetzen vermag.⁴³ Bevor die Austragung von Rede und Widerrede beginnt, werden noch einmal ganz explizit die Regeln austariert:

e der kampf wurde erhaben, / do wart geordent durch vride, / daz man unzucht
vermide. / nie wan einer solde ufstan / und sin rede horen lan. / als des rede were
volant, / so stunde ein ander zuhant, / der im antwurte solde geben, / und als des
wort treten neben, / so solden da bescheiden / die meistere an in beiden, / welch
recht hete oder nicht. / diz was ir aller zupflicht / mit vil willigem mute, / durch
zucht an dirre hute.⁴⁴

Erneut geht es hier darum, die Konstellation der Auseinandersetzung vorzubereiten. Zwar zielt die gesetzte Regel zunächst darauf, jegliche Ungehörigkeiten einem

39 Hammer 2015, S. 412.

40 Köbele 2012, S. 388.

41 P III, S. 72, V. 40–59.

42 Vgl. P III, S. 72, V. 66–79, hier V. 71, 77.

43 Vgl. zu dieser Strukturanalogie mit dem Prinzip des ›Agons‹ im höfischen Roman Schulz 2015, S. 124–128; Mertens 2006, S. 339–346; Strohschneider 2006, S. 377–383; Friedrich 2005, S. 123–158; Simon 1990, S. 24–31.

44 P III, S. 72, V. 82–96.

friedlichen Einvernehmen gemäss zu vermeiden; doch diese klare Ordnung wird dann auch als Voraussetzung dafür genommen, dass ein gültiger Urteilspruch durch Craton und Zenophilus überhaupt ergehen kann. Wie sehr diese Struktur hergestellt sein will, vermag die Schlussformel mit ihren jeweils gedoppelten Semantiken der forcierten Entschlussfassung wie auch der konstellativen Zurichtung deutlich zu zeigen; nur in *aller zupflicht, mit vil willigem mute* und *durch zucht an dirre hute* kann der notwendige Rahmen für die folgende Austragung gestiftet werden. Neben der Herausbildung der Konstellation betont der Text auch deren Exemplarität und Tragweite. Der Weisenstreit hängt nämlich in direkter Linie mit dem weiteren Schicksal der ganzen Christenheit zusammen. Damit wird hier nicht primär Reichsgeschichte mit Heilsgeschichte verknüpft, wie dies für die *Kaiserchronik* kennzeichnend ist, sondern die Brisanz einer momenthaften Geltungsbehauptung auf eine dadurch erst herzustellende Zukunft bezogen:

alle ir herze was geleit / uf die hoffenuge, / daz si mit wiser zunge / solden harte wol gesigen / und die anderen geligen, / als darnach muste erschinen. / Silvester mit den sinen / zu gote sprachen ir gebet. / daz ir ieglicher tet / mit getruwer andacht, / uf daz in helfe wurde bracht, / wand in und aller cristenheit / was ein kampf da vurgeleit / in dem man iren gelouben / dachte an in berouben / und den rechten wec vergraben. / alsus war da der strit erhaben.⁴⁵

Silvester und seine Anhänger bitten angesichts des kommenden Redestreits um direkten Beistand Gottes, womit Mt 10,18–20 hier konstellativ wie allusiv aufgerufen ist.⁴⁶ Mit *wiser zunge* bemächtigt, stellen sie sich einem Kampf, der nicht nur ihnen, sondern *aller cristenheit* gilt. Die Silvesterlegende als Text und Silvester als Heiliger spielen im Hinblick auf eine stets infrage stehende christliche Geltungsbehauptung eine Schlüsselrolle, handelt es sich in historischer Perspektive doch um den Heiligen, durch dessen Handeln das Christentum in seiner reichspolitischen Institutionalisierung erst konsolidiert wurde.⁴⁷ Ruft man diesen Hintergrund mit auf, erweist sich das hier gezeigte Verhandeln in der Silvesterlegende als ein textuelles Verfahren, das keineswegs nebensächlich ist, sondern einen Modus der diskursiven Austragung von Geltung ausstellt, dessen Erfolg oder Misserfolg

45 P III, S. 73, V. 10–26.

46 Vgl. dazu ausführlicher weiter unten, Kap. 4.2. Mt 10,18–20 im Wortlaut: »et ad praesides et ad reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus cum autem tradent vos nolite cogitare quomodo aut quid loquamini dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini non enim vos estis qui loquimini sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis« (»vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen, um Zeugnis abzulegen vor ihnen und den Völkern. Wenn sie euch aber vor Gericht stellen, dann sorgt euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die dann reden werden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch reden wird.«).

47 Vgl. in historischer Perspektive Girardet 2010, hier v. a. S. 124–139; zur legendarischen Konstruiertheit zuletzt übersichtlich Prautzsch 2021, S. 289 f.

nicht nur über die Zukunft des Heiligen oder seines Widersachers entscheidet, sondern über die ganze Christenheit.

Rede und Widerrede

Die erste Disputation mit Abiathar eröffnet ein Grundmuster, das auch für die folgenden Streitgespräche prägend sein wird: 1. Der heidnische Weise zweifelt einen zentralen Aspekt der christlichen Glaubenslehre an; 2. Silvester reagiert mit einem Gegendiskurs, um die Argumente zu widerlegen; 3. Craton und Zenophilus bestätigen als Richter die Gültigkeit von Silvesters Aussagen; 4. der Erzählerkommentar betont die Niederlage des Weisen. Das Muster wird über die zwölf Auseinandersetzungen jedoch keineswegs immer strikt eingehalten, sondern inhaltlich wie formal variiert. Die einzelnen Disputationen eröffnen dadurch einen spezifischen Verlaufcharakter, was den Weisenstreit nicht nur in seinen einzelnen Diskussionspunkten konturiert, sondern die gesamte Episode in ihrer textuellen Funktion bestimmt. Mit Blick auf andere wirkungsmächtige Bearbeitungen wie etwa Konrads *Silvester* oder die *Kaiserchronik* erweisen sich diese textuellen Tendenzen als signifikante Setzungen des *Passionals*.

In der Konfrontation mit Abiathar (1)⁴⁸ kommt bereits ein zentraler Angriffspunkt auf, wenn dieser den trinitarischen Gott in Widerspruch zur heiligen Schrift stellt und die Wundertätigkeit Christi anzweifelt. Nach den vorgebrachten Argumenten wird im Erzählerkommentar betont, dass sich Abiathar hinsetzt, da zuvor beschlossen wurde, dass die Rede des anderen nicht unterbrochen werden soll. Damit ist der Raum offen für den Widerspruch von Silvester, der sich bekreuzigt *und die antwurte greif do an*.⁴⁹ Silvesters Gegendiskurs wird über 132 Verse als direkte Rede ausgestellt,⁵⁰ in der er die trinitarische Göttlichkeit modellhaft erläutert, in Bezug zu mehreren Bibelstellen setzt und am Faltenwurf des Königskleides veranschaulicht. In einem zweiten Schritt legitimiert er Christi Wunderhandeln in Übereinstimmung mit der heiligen Schrift.⁵¹ Die Gültigkeit von Silvesters Gegendiskurs wird dann nochmal textuell bekräftigt:

48 Hier und im Folgenden werden die besprochenen Kontrahenten für die leichtere Zuordnung gemäss ihrer Reihenfolge im Weisenstreit jeweils mit einer nachgestellten Ziffer in Klammern aufgeführt.

49 Vgl. zu den Argumenten Abiathars und zur Einleitung von Silvesters Widerspruch P III, S. 73, V. 27–96.

50 Vgl. Köbele 2012, S. 369, wonach der Protagonist im legendarischen Erzählen durchaus ›wortgewaltig‹ bzw. ›rhetorisch üppig‹ sein darf, wohingegen der Erzähler gattungstopisch grösseren Einschränkungen unterliegt; zu den beschränkten ›Ausdrucksmöglichkeiten‹ des Erzählers ebenso Bleumer 2020, S. 166.

51 Zur Gegenrede Silvesters in Reaktion auf Abiathar vgl. P III, S. 74, V. 1–S. 75, V. 55.

do sprachen die zwene man, / die berichte waren ire wort / ›Abiathar, du hast gehört, / als ouch wir die warheit. / Silvester hat dich uberseit / als wir gezuc muzen wesen. / Iesus, von dem er hat gelesen / sin rede vor uns allen, / der muz uns dran gevallen, / wand er toden mochte geben / wol gesunt als e ir leben. / des gestatte im nimmer got, / ob sin name were ein spot / und er nicht got solde sin. / du macht wol lan daz krigen din.‹ / hie mite Abiathar gesweic. / Silvester hin zu gote neic / mit rechter demute / und dancte im siner gute.⁵²

Silvesters Gegenrede wird als Wahrheit ausgewiesen, die das Gesagte Abiathars widerlegt und damit überboten (*überseit*) habe. Das *Passional* macht hier eine markante Setzung, wenn nach Silvesters Gegenrede eine Erzählerrede angeschlossen wird, die evaluativ das Obsiegen Silvesters und das Verstummen des heidnischen Weisen hervorhebt. In der Bearbeitung Konrads fehlt eine solche Erzählerkommentierung gänzlich.⁵³ Im *Passional* erfolgt an dieser Stelle jedoch nicht nur eine Validierung von Silvesters Sieg und Abiathars Niederlage durch die Richter und den Erzähler, sondern selbst in der darauffolgenden Herausforderung durch Ionas wird nochmal die Niederlage des Vorredners eingeblendet: »Ionas der ander was genant / und trat gegen im zuhant, / do Abiathar verwunden was.«⁵⁴ Mit Richterspruch, Erzählerkommentar und Rückbezug auf Abiathar während der Einleitung zu Ionas ist die Niederlage Abiathars gleich dreifach (*uberseit – gesweic – verwunden*) ausgestellt, wohingegen Konrad lediglich zum nächsten Weisen übergeht.⁵⁵ Der evaluierende Richterspruch fügt dem Urteil eine entsprechende Synthese hinzu. Jesus hätte demnach keine Toten wiedererwecken können, ohne dass Gott ihm dies zuerkannte und er somit nicht selbst auch Gott gewesen sei. Den Ausschlag für das Urteil gibt hier gemäss der richterlichen Zeugenschaft nur das von Silvester Gesprochene. Seine Gegenrede bleibt unwidersprochen und hat als Gesagtes absolute Gültigkeit. Auch dies erweist sich als textuelle Eigenlogik des *Passionals*, ist doch etwa in der *Kaiserchronik* das Streitgespräch stärker als Wechselrede verfasst, die mehrfach hin- und herspringt.⁵⁶ Die folgende Evaluation durch Craton fällt dort auch ohne die Rekapitulation aus. Medial signifikant

52 P III, S. 75, V. 56–74.

53 Hier schliesst die zweite Herausforderung durch Jôas unmittelbar an Silvesters Auslegung der Trinität an: »sîn êwecliche trinitât / mit drîn persônen underweben / kan alsô rîchsen unde leben / daz geist, vater unde kint / drîvalt in einer vorme sint / und in drîvalter vorme einlich / lânt vinden unde schouwen sich.‹ / Jôas der ander meister dô / antwûrte bôt Silvestrô / und sprach alsus dâ wider in: / [...].« (S, S. 90 f., V. 2968–2977).

54 P III, S. 75, V. 75–77.

55 Insofern würde ich bei Konrad nicht gleichermassen von einer narrativen ›Lebendigkeit‹ sprechen, wie Prautzsch 2021, S. 326 dies im Anschluss an Hammer 2015, S. 418 für beide volkssprachigen Bearbeitungen veranschlagt. Gerade im *Passional* ist die gezeigte dialogische Konstellation komplexer, womit auch die medialen Bedingungen einer diskursiver Geltungsbehauptung stärker ausgestellt sind.

56 Vgl. KC, S. 240–243, V. 8402–8774.

bei Silvesters Sprechen im *Passional* ist dessen perpetuierte Evidenz, die keiner weiteren Hilfsmittel bedarf. Auch dabei verfährt die *Kaiserchronik* anders, wenn Silvesters Wort allein keineswegs zählt. Abiathar erhält hier nämlich im Zuge der Wechselrede Gelegenheit zum Zweifel:

Dô sprah der ebrêisce man: / ›Silvester, dû wil mir ain spel sagen, / sam der ainen troum hât gesehen. / mahtû von den puochen reden?‹ / Dô sprah der hailige man: / ›nû haiz daz buoch her vur tragen, / den tiuren Josêphum, / iweren hystorior-graphum, / nezaige ich dirz niht gescriben stân, / lâ mich den lîp verlorn hân. / Diu chunigîn mit grimme / hiez daz buoch vur bringen. / alse man daz buoch ûf tete, / dô bewært erz sâ zestete. / daz was der chuniginne lait, / sich frowet aver diu christenhait.⁵⁷

Silvester wird damit auf die Probe gestellt. Erst das ostentative Hervorholen und Aufschlagen des Buches, dann das Überprüfen der Schrift vermag das Gesagte zu legitimieren. Das ›Zeigen im Buch‹ wird zum wiederholten Beweismittel: *zaiget er im gescriben dâ und ouch zeige ich dir gescriben daz.*⁵⁸ Was in der *Kaiserchronik* erst durch das Buch erwiesen sein will, kommt im *Passional* in der unwidersprochenen Rede Silvesters zur vollen Geltung. Die auf der Handlungsebene in Buch und Rede je unterschiedlich gegebene Medialität zeigt sich so auch auf der Textebene, hat die direkte Rede doch in beiderlei Hinsicht denselben Status. Im *Passional* wird gesprochen statt gelesen; und das Gesprochene wird als Gesprochenes ausgestellt.

Auch wenn das Rederecht – entsprechend der so extensiv und explizit vollzogenen Vorbereitung – grundsätzlich klar geordnet bleibt, ist der Streit um die diskursive Vorherrschaft auch im *Passional* bestimmend. In Reaktion auf die bisher gescheiterten Vorläufer wird Doech (5) mit gesteigerter Agonalität eingeführt:

Doech der vumfte was genant, / der an zorne wart enprant / durch sin leitlich ungemach, / wand man siner geverten sach / itzu viere uberstigen, / die in liezen angesigen / Silvestrum, als er wol vernam. / in die mittelode er quam. / do er den gotes getruwen man / sach mit burnden ougen an, / ›Silvester,‹ sprach er, ›hore, / wie ich din wort zustore!⁵⁹

Mit *zorne* und *burnden ougen* werden Markierungen aufgerufen, die für das ›Zornhandeln‹⁶⁰ heidnischer Widersacher als textuelles Steigerungsmoment in legendarischem Kontext charakteristisch sind. Doech tritt hinzu und schickt dem brennenden Blick die Ankündigung hinterher, dass er nun die Worte von Silvester ›zerschlagen‹ (*wie ich din wort zustore*) werde. Damit zielt er ganz explizit

⁵⁷ KC, S. 241 f., V. 8688–8703.

⁵⁸ Vgl. KC, S. 242, V. 8716, 8721.

⁵⁹ P III, S. 78, V. 7–18.

⁶⁰ Vgl. Eming 2019, S. 71–73; Müller 1998, S. 203–208; zum ›Zornhandeln‹ im hier vorliegenden Kontext auch weiter unten, Kap. 4.2.

auf die diskursive Vorherrschaft des christlichen Kontrahenten und fordert Silvester umso deutlicher zum Streit heraus. Auch in Silvesters Gegenreden werden solche Signale der Intensivierung greifbar. Die Argumentation Aroels (8), dass die Vollkommenheit Gottes im Widerspruch zur Idee der Inkarnation stehe, ist kaum zu einem Abschluss gebracht, da setzt der Erzählerkommentar schon zur kontrastiven Einführung Silvesters an:

Silvester in die rede brach / mit harte wiser vernunft / 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.⁶¹

Der heidnische Widerspruch Aroels bietet die textuelle Voraussetzung dafür, Silvesters ›In-die-Rede-brechen‹ umso deutlicher auszustellen. So wie Doech vom Zorn geleitet ist, werden Silvesters Herz und Verstand vom Heiligen Geist durchdrungen. Beide Formen individueller Motivation eröffnen Optionen zu einer diskursiven Steigerung von Rede und Gegenrede.

Im weiteren Verlauf des Streitgesprächs werden die Formeln des Verstummens seitens der heidnischen Weisen als Konsequenz von Silvesters Sprechen variiert und potenziert. Heisst es bei Ionas (2) noch »do gesweic Ionas zuhant, / wand er nicht widerrede envant«⁶²; so wird es bei Annas (4) schon deutlicher mit der Formulierung »Annas begonde wandern / vil schemelich hin hinder, / wan er wart so blinder, / daz er nicht widerrede vant. / sin kampf gelac alsus zu hant«⁶³. Bei Benjamin (6) wird die persönliche Niederlage mit der kollektiv-performativen Wirkung verschränkt, wenn es heisst: »als die gemeinde vernam / die wort von Silvestro, / si wurden ir mit truwen vro / als ez da was gewant, / und iahen im siges alzuhant / nach meisterlichen witzen. / Benjamin gienc sitzen, / als er were betoubet / und geslagen vur sin houbet.«⁶⁴ Bei Aroel (8) ist die Einsicht in das eigene Versagen im Kontrast zu Silvesters sichtbarer Weisheit betont: »als diz vollenbrachte gar / Silvester mit worten, / daz volc uz allen orten / sach in durch sine wisheit an. / sus weich besit der achte man, / der gegen im e zu kampf trat. / nieman in entwichen bat; / er rumetez selbe in der stunt, / wand im antwurte was unkunt.«⁶⁵ Der Weisenstreit stellt durch diese validierenden Erzählerkommentare wiederholt aus, wie Silvesters Übersprechen letztgültig triumphiert. Der sprechende Silvester überbietet die verstummenden Weisen immer wieder von

61 P III, S. 80, V. 64–75.

62 P III, S. 76, V. 49 f.

63 P III, S. 78, V. 2–6.

64 P III, S. 80, V. 32–40.

65 P III, S. 81, V. 34–42.

neuem, sodass die christliche Lehre ihre diskursive Geltung gegen die heidnischen Einwände stetig durchzusetzen vermag.

Die Widerrede durch Taira (10) fällt relativ kurz aus, indem er Silvester lediglich mitteilt, dass ihm seine Rede nicht gefalle und er sich doch nochmal genauer erklären solle. Silvester legt ihm die Göttlichkeit Christi in einem Bild aus, in dem der Sonnenschein auf einem Baum keinen Schaden nimmt, so sehr der Baum auch unter Hieben leidet. Das Bild bezieht er dann explizit auf den gekreuzigten Christus, dessen Göttlichkeit *luter unde reine* geblieben sei, so sehr er am Kreuz auch gelitten habe. Der Erzählerkommentar macht im Anschluss an diese Auseinandersetzung mit Taira deutlich, wie sehr Silvesters Sprechen und Übersprechen die Einwände der heidnischen Weisen zu übertreffen vermag:

als daz Silvester gesprach, / sin widerwart besiten trat, / wand im sin wisheit wart so mat, / beide verirret und geblant, / daz er nicht widerrede vant; / des druckte er sich hinunder. / diz was nicht ein wunder, / wand got liez da erschinen, / daz er den vrunden sinen / mit helfe trat wol beneben, / und wolde in sine helfe geben / gegen dem ungelouben. / die viende wolde er touben / der wisheit und bedempfen. / Silvestro sime kempfen / gab er witzerichen sin, / den er mit worten goz ouch hin, / und dran die andern ubersprach, / die man im gar entwichen sach.⁶⁶

Tairas Weisheit wird vollends *mat* (>entkräftet<), *verirret* (>zerstreut<) und *geblant* (>verdunkelt<) – der Text macht die Wirkung durch die dreifache Formel umso deutlicher. Der heidnische Weise muss weichen, da Silvester ihn vollends überspricht. Dabei klingt erneut Mt 10,18–20 an, wenn hier explizit aufgerufen wird, dass Gott genau dann seinen Freunden Hilfe zukommen lasse, wenn sie in solchen Konstellationen heidnischen Widersachern gegenüberstehen.⁶⁷

Sileon (11) tritt wiederum mit einer Rückfrage an Silvester heran, den er nochmal dazu befragt, warum Christus solche Feindseligkeiten auf sich nahm und in der Welt so viel litt. Im Gegensatz zu seinen Vorrednern – selbst noch zu Taira – fungiert Sileon hier aber nur mehr als Stichwortgeber, wenn er zum wiederholten Mal die heilsgeschichtliche Funktion der Passion Christi in Frage stellt. Dass es im folgenden Sprechakt eben nicht um theologische Wissensbestände geht, die ja propositional zu diesem Zeitpunkt bereits ausgetragen wurden, spricht Silvester selbst als ersten Punkt in seiner hier weitläufigen Argumentation an: »>konde ich doch gestillen, / sprach er, >mit der warheit, / der habe ich also vil geseit, / daz dir wol solde genugen; / idoch so wil ich rügen / der sache anderweide / ein teil mit underscheide, / als din wille hat begert.«⁶⁸ In Silvesters Antwort ist damit betont, dass die zur Debatte stehenden Wissensbestände bereits offengelegt wurden. Dass hier dennoch eine weitere Wiederholung erfolgt,

66 P III, S. 83, V. 84–S. 84, V. 4.

67 Vgl. dazu ausführlicher weiter unten, Kap. 4.2.

68 P III, S. 84, V. 28–35.

unterstreicht die vorrangige Funktion einer diskursiven Geltungsbehauptung. Dennoch zeigt Silvester nochmal ausführlich die soteriologischen und eschatologischen Dimensionen von Passion und Osterereignis auf, um die von Sileon bezweifelte Motivation zu restituieren:

nach der minne rate / erleit er die villate / durch die minne alleine, / wand der gotes vil reine / dem vater wolde wider geben / aller creaturen leben, / die im der vater e geschuf. / uz der alden sunden luf / brachte sie wider im zu lobe. / hie was die minne alles obe, / wand ez durch sie, in ir geschach.⁶⁹

In Reaktion auf diesen Sprechakt, der die Antwort auf Sileons Einwand bildet, heben der Kaiser und seine Anhängerschaft sofort zu einem Gotteslob an:

als diz Silvester sprach, / der keiser und die alden / mochten sich nicht enthal- den / und darzu die getruwe diet, / als ir vrolich herze in riet, / und der iuden vil genuc. / ein michel schal sich uffluc, / in dem si lobeten alle got / mit rechten truwen sunder spot / und Silvestrum sinen knecht, / der vor in da also slecht / des gelouben warheit / hete blozlich uzgeleit, / unserme herren zu lobe. / ir mite- volge was darobe / recht und unwandelbere / an sines gelouben kere. / man solde im volgen mere, / ane allerhande widerwort, / wand er die meistere hete aldort / wislich überwunden / und sie daran gebunden, / daz si nicht me vunden / waz si sprechen kunden / uz iren valschen munden. / zwiveln si begunden, / an ir selbes wisheit, / die alsus was hingeleit.⁷⁰

Der Erzählerkommentar zielt hier unmittelbar auf die innerliche Ergriffenheit des Kaisers und seiner Anhängerschaft, die jetzt nicht mehr anders kann, als den wahren Glauben anzuerkennen. Der Sinneswandel manifestiert sich in einem lauten Gotteslob; ein *vrolich herze* führt zu einem *michel schal*, indem sie nun *lobeten alle got* – was als klingende Freude des Volkes auch mit den verstummenden Widerworten der Meister kontrastiert. Diese sind zu keinen weiteren Einwänden mehr in der Lage, zeigen sich in ihrem Anspruch und ihrer Geltung überwunden und finden letztlich keine Worte mehr. Die Meister sind an diesem Punkt geschlagen. Dies wird sowohl mit den einzelnen Streitgesprächen je im Einzelnen vollzogen und ausgestellt, dabei aber auch explizit so benannt. Die Silvesterlegende des *Passionals* zielt damit ganz dezidiert auf eine perpetuierte diskursive Geltungsbehauptung durch Silvester, der sich gegen jede einzelne Widerrede in seiner Gegenrede durchzusetzen vermag, was in der jeweils anschliessenden Erzählerrede zusätzlich als erfolgreiches ›Übersprechen‹ des Vorredners validiert wird.

69 P III, S. 85, V. 47–57.

70 P III, S. 85, V. 58–85.

Zaras Spiel

Als letzter Kontrahent wird Zara (12) als eine Figur eingeführt, die den bisherigen Verlauf des Weisenstreits in Zweifel zu ziehen versucht. Damit zeigt sich ein Moment der gesteigerten Dialogizität,⁷¹ indem Zara hier die diskursiven Parameter anzielt, über die sich Silvester gegen die bislang elf Weisen zu behaupten vermochte. Der Perspektivwechsel erweist sich als signifikant, ist Zara doch der erste und einzige Weise, der eine diskursive Wissensordnung per se anzweifelt. Was sich bis dahin als Sinnstruktur herausbildete, ist damit wieder bedroht:

do er mit sorgen hete entsaben, / wie Silvester uersprach / die andern, die man
wichen sach / und heten hie den sig verlorn, / do wart im ummazen zorn / uf Sil-
vestrum und sprach, / daz ouch mit grimme geschach / zu den zwein richteren, /
die an den geweren / Silvestrum hielden beide sich: / ›ir richtere, nu horet mich! /
hie ist unnutzer rede vil / gesprochen hute in disme zil; / idoch aldar under / wun-
dert mich besunder, / sit man uch ie zelde / vur zwene wise helde / an hoher meis-
terlicher kunst, / daz doch ein stumpfe vernunft / der witze uch tut berouben /
und twinget uch gelouben / an dise zwivilliche wort, / die ir habet alhie gehort.⁷²

Was der Text hier aushandelt, sind keineswegs weitere theologische Streitpunkte. Mit Zara wird vielmehr der Modus des Redestreits an sich hervorgehoben, indem er ganz dezidiert darauf verweist, dass Silvester die Weisen zu widersprechen vermag, während diese nurmehr zurückweichen und ihre Vorherrschaft damit eingebüsst haben. Zaras Zorn zielt diesem Impetus entsprechend nicht auf den Kontrahenten Silvester, sondern auf die Richter Craton und Zenophilus. Damit wird über Zara eine Ebenenverschiebung eingezogen, die das Streitgespräch und dessen Regularitäten selbst angreift, anstatt es danach weiterzuführen. So wie im Vorfeld der spezifische Modus des Streitgesprächs explizit und ostentativ ausgehandelt wurde, so greift Zaras Intervention nun gleichsam von hinten darauf zu. Er unternimmt keinen weiteren Versuch, nach den bisherigen Spielregeln doch noch auf einen Sieg für Helena hinzulenken, sondern er greift die Spielregel selbst an.⁷³ Er wird gleichsam zum ›Spielverderber‹, wenn seine Argumente nun darauf

71 Vgl. allgemein Bachtin 1979, S. 192–251; dazu auch Grübel 1979, S. 38–55.

72 P III, S. 85, V. 91–S. 86, V. 15.

73 Ich möchte dabei einen durchaus terminologisierten Spielbegriff vorschlagen, da der Konflikt zwischen Silvester und den elf vorherigen Weisen bzw. danach Zara jeweils unterschiedlichen Logiken unterliegt, die einen je eigenen ›Spielbereich‹ konstituieren und deren Gültigkeit hier ausgehandelt wird. Dass die Veränderung der Regel spieltheoretisch konsequenzenreich ist, bespricht Huizinga bereits in seinem frühen Aufsatz *Das Spielelement der Kultur*, was auch explizit auf den Spieltypus des Weisenstreits bezogen ist: »Die Absicht ist nicht das Finden der Wahrheit, sondern das Besiegen des Gegners. Oft ist die Frage vom Rätsel nicht verschieden. Der Sieg aber gilt nur, insoweit der Gegner sich den Regeln des Spieles unterwirft, d.h., die formellen und willkürlichen Begrenzungen des logischen Raumes einhält, wie sie gemeint sind.« (Huizinga 2014, S. 28).

zielen, dass bereits *unnutzer rede vil gesprochen* sei und Silvesters *zwivilliche wort* ganz grundsätzlich abzulehnen seien. Der Aspekt des Spielverderbens ist spieltheoretisch betrachtet sogar fataler als das Falschspielen, da der Spielverderber die Regel schlechthin ad absurdum führt und es im Moment der Intervention ablehnt, überhaupt zu spielen.⁷⁴ Dieser Aspekt ist im vorliegenden Kontext keineswegs nebensächlich: Obwohl Zara später wieder in den Modus des Streitgesprächs einsteigt, kommt seine erste Intervention einem Spielverderben gleich, da sie Silvesters diskursive Geltungsbehauptung als solche zu entlegitimieren sucht. Die spätere Überwindung Zaras entlarvt insofern nicht nur seine Stiertötung als Falschspiel, sondern vereitelt zudem seinen Gestus des Spielverderbens, womit dann auch die diskursive Geltung Silvesters erneut in Kraft tritt.

Im Anschluss an dieses Störmoment nimmt Zara eine substanzielle Veränderung der Spielregel vor, indem er einen Stier holen lässt, an dem er statt eines diskursiven Streits nun eine sprachmagische Handlung vollziehen möchte.⁷⁵ Dabei ist jedoch entscheidend, dass diese Änderung der Spielregel von Zara ausgeht und er dadurch gleichsam eine neue Spielgemeinschaft ins Leben zu rufen versucht.⁷⁶ In seiner Figurenrede wird dies auch explizit gemacht, wenn er den neuen Modus als Ersetzung des alten vorschlägt:

ich wil im in sin ore / runen disen selben namen, / so mac er an dem lichamen / die kraft nicht erliden, / wand er muz vermeiden / sin leben und ligen tot. [...] / dise rede ist gar ein spot, / die uch Silvester vur hie leit / mit siner vremder underscheit.⁷⁷

Diese Verschiebung der Geltungsstrategie wird dann auch von Silvester nochmal deutlich indiziert, was hier in der Ausgestaltung ganz bezeichnend ist, da er nicht nur die von Zara ausgehende Logik anspricht, sondern auch die Verschiebung selbst von den Worten zum Wunder explizit benennt: »«eya, lieber, nu sich / wie du hast mit Worten mich / bestricket in ein wonder, / ich kan nicht wizzen drunder, / wie dir der name ist worden kunt, / [...].«⁷⁸ Das dann folgende Stierwunder wird im Zuge seiner textuellen Vorbereitung mehrfach problematisiert und so als klare Regeländerung kenntlich gemacht. Mit der Gegenüberstellung von arkaner Magie und diskursivem Wissen wird von Zara ein direkter Machtanspruch abgeleitet, den er zwar explizit behauptet, in seiner inneren Logik aber auch offenlegt:

74 Vgl. dazu grundlegend Huizinga 2015, S. 20 f.; ebenso Caillois 2017, S. 27 f.

75 Vgl. zu Sprachmagie und Stierwunder bei Zara auch Hammer 2015, S. 417–422; allgemein zum »Magier« als Rivale des »Heiligen« Tuczay 2003, S. 65–70.

76 Vgl. Huizinga 2015, S. 20 f.

77 P III, S. 86, V. 55–67.

78 P III, S. 86, V. 70–74.

›die vil groze heilikeit, / die an den namen ist geleit, / billich dir verborgen ist, /
wand du gar unwirdec bist / zu wizzene die ere, / die wile du mit lere / uns iuden
wilt verdrucken / und dar obe zucken / mit steter lere dinen Crist. / man brenge
mir in dirre vrst / einen varren, als ich bat, / so machtu schowen uffer stat, / wie
ich mit ganzer lere / alle iuden ere, / die ich billichen hege, / als ich den varren nider
lege, / sin leben im gar verhowe.⁷⁹

Die Geltung christlicher Lehre wird durch die Behauptung arkanen Wissens abgewertet, in welches Silvester keinen Einblick haben oder es zur Debatte stellen kann, so wie dies bisher im Rahmen des Weisenstreits ausgetragen wurde. Der Vollzug des Stierwunders nimmt diese Dynamiken ebenso mit auf. Zara flüstert dem Stier *sine wort heimelichen* ins Ohr, worauf der Stier mit lautem Gebrüll und glühenden Augen zugrunde geht.⁸⁰ Dem gegenüber steht die Wiedererweckung durch Silvester, der im Gegensatz zu Zara seine Worte zum hier noch toten Stier so spricht, *daz si wurden wol gehort*.⁸¹ Silvesters Worte werden durch ein Gebet legitimiert und in direkter Rede abgebildet.⁸² Beiden Erzählmomenten ist allerdings ein weiteres diskursives Verhandeln eingeschrieben; Silvester nutzt die Zeit zwischen Stiertötung und -wiedererweckung, um die Spielregel des vorherigen Weisenstreits zu reaktivieren. Auch diese letzte Konfrontation ist nicht als pompöse Abfolge von (un)heiligen Wunderhandlungen inszeniert, sondern gerade darüber werden die von Silvester reaktivierten Momente einer diskursiven Geltungsbehauptung sichtbar. Silvester nutzt den von Zara inszenierten Klamauk für einen über 57 Verse erzählten Redebeitrag, in dem er den von Zara benutzten Namen als teuflisch und die Fähigkeit des Tötens als nicht göttlich ausweist:

wizzet, daz der selbe name / eines bosen tuvels ist, / als ich wol merke an der list, /
wand er niwan kan toten. / zu den selben noten / haben die lewen groze kunst / und
der natern ungunst. / manic tier und manic wurm / die kunnen wol disen sturm, /
daz si iemanne slahen tot. / ez ist die minneste not, / wand si gelart vil schiere ist. /
got min herre Iesus Crist, / der enkan nicht alleine / toten daz unreine, / er kan ouch
vrolichen geben, / swem er wil nach tode ein leben, / und daz mac heizen gotelich.⁸³

79 P III, S. 86, V. 90–S. 87, V. 10.

80 Vgl. P III, S. 87, V. 49–61, hier V. 54.

81 P III, S. 89, V. 37.

82 Vgl. P III, S. 89, V. 16–54. Damit fügt sich Silvester als Figur und die Silvesterlegende als Text auch ganz in die Tradition des Amtsbegründers Petrus und die dazugehörige Petruslegende des *Passionals*, indem die Auseinandersetzung mit Zara hier narrativ den Konflikt zwischen dem Apostelfürsten und Simon Magus aufgreift. Während Simon Magus dort nämlich eine Totenerweckung nur auf diffuse und unzureichende Art zu vollziehen vermag (vgl. P II, S. 596, V. 20758–20773), spricht Petrus die Erweckungsworte *vor in allen* und *mit offenlichen worten*, / *daz sie ez alle horten*. Mit einem innerlichen Gebet und einer deutlich ausgesprochenen wie explizit auserzählten Erweckungsformel wird der Tote dann wieder ins Leben zurückgerufen (vgl. P II, S. 597, V. 20808–20824).

83 P III, S. 87, V. 85–S. 86, V. 4.

Silvester übertrumpft seinen Kontrahenten nicht einfach durch die Wiedererweckung des Stieres; er nutzt vielmehr die Gelegenheit, um die bereits vollzogene Stiertötung diskursiv als etwas Unheiliges auszuweisen. Mit explizitem Verweis auf den biblischen Text definiert er klare Voraussetzungen, unter denen eine Wunderhandlung erst als von Gott legitimiert gelten kann:

ich han die schrift wol vernumen, / da unser lieber herre seit / alsus in rechter wisheit / und noch geschriben ist alda: / ›ich bin ez got, der tot sla, / ich bin ouch der dar obe swebe, / daz ich lebelichen gebe / ein leben dem, der mir behaget.‹ / diz hat unser got gesaget. / swer ouch so na im werben kan, / da ist dikein zwivel an, / got ensi ouch mit im.⁸⁴

Es ist Silvester, der im Rahmen des Weisenstreits kenntlich zu machen vermag, welches Handeln von Gott geleitet ist und welches nicht. Durch direktes Einspielen des Gotteswortes erhält die Aussage gleichermaßen Legitimität wie Gültigkeit.⁸⁵ Dies zeigt sich auch in der Reaktion von Craton und Zenophilus, die sofort in Silvesters Umdeutung miteinstimmen:

›Zara, du hast wol gehört / meister Silvesters wort. / ez ist war, du macht sin nicht / gelouben mit widerpflicht. / sal got alweldec wesen, / so let er sterben und genesen. / die gewalt ist sin allein. / ertoten daz ist gar gemein, / des lit nicht groze macht daran. / [...].‹⁸⁶

Die Richter des Weisenstreits respondieren hier bereits vollends auf Silvesters Korrektiv, was damit die Voraussetzung bildet für die folgende Wiedererweckung des Stiers und die daran anschließende *conversio* von Helena, Craton, Zenophilus und den anwesenden Juden.

Dass die Silvesterlegende des *Passionals* die auch hier so breit auserzählte Zara-Episode wesentlich darauf verwendet, die Bedingungen der (Un)Möglichkeit eines wunderhaften Gottesbeweises zu verhandeln, macht den vorherrschenden Modus einer diskursiven Geltungsbehauptung deutlich. Das Stierwunder bildet nicht einfach den ›triumphalen Höhepunkt‹⁸⁷ oder die ›bühnenwirksame Schlusspointe‹⁸⁸ dieses Textes; es steht vielmehr im Kontext eines fortlaufenden Verhandeln, wie göttliches Wirken in der Welt sichtbar werden kann. Das Einschalten der direkten Rede, in der sich Silvester gegen das heidnische Sinnsystem der zwölf Weisen – hier vertreten durch Zara – erneut durchzusetzen vermag, stellt die Behauptung von diskursiver Geltung über die Suggestion eines effektvollen Wunderhandelns. Dass diese Form göttlichen Handelns in der Welt Wirkung zeigt, macht der Text

84 P III, S. 88, V. 17–28.

85 Vgl. zum Wortlaut Dtn 5,39.

86 P III, S. 88, V. 44–52.

87 Vgl. Hammer 2015, S. 417; kontrastiv dazu die von Bleumer 2010, S. 258 f. gezeigte Lesart der ›Ironie‹.

88 Vgl. Köbele 2012, S. 386.

auch damit deutlich, dass unmittelbar nach dem Einwand Silvesters und dem Einlenken der Richter »Zara grobeliche erschrac, / wand er wol bekante, / daz da sin kunst erwante«⁸⁹.

Die Verhandlung des Drachenbanns

Das *Passional* platziert den Drachenbann durch Silvester nach dem Weisenstreit und vor dem Schluss mit Alter und Tod, wodurch dieser Textmoment an eine prominente Stelle rückt.⁹⁰ Nach legendarischem Topos verspricht Silvester hier nur, den Drachen zu fesseln und dadurch seinem böartigen Wesen Einhalt zu gebieten.⁹¹ Die heidnischen Priester gehen jedoch von einer Tötung aus und stellen infrage, ob Silvester wohl die Macht habe, den Drachen tatsächlich zu besiegen. Dieser richtet ein Gebet an Gott, worauf ihm Petrus erscheint. Der Apostel erläutert ihm nun detailliert, wie er gegen den Drachen vorzugehen habe; welche Begleiter, welche Hilfsmittel, welche Handlungsweise. Am eingehendsten wird das während der Drachenbewältigung zu sprechende Gebet geschildert, das Petrus Silvester hier vollumfänglich vorspricht.⁹²

89 Vgl. P III, S. 88, V. 67–69.

90 Vgl. P III, S. 90, V. 32–S. 92, V. 35. Bei Konrad steht die Episode hingegen nach der Papstwahl und »vor« dem Weisenstreit. Damit verliert sie dort nicht nur an Prominenz in der Abfolge; die daran geknüpften Konversionsmomente sind im Hinblick auf den noch ausstehenden Weisenstreit auch stärker relativiert. Vgl. S, S. 22–28, V. 661–854; zu den Konversionsmomenten V. 733–737 und 834–854. Die Position der Drachenbannepisode wird in der Forschung traditionell nach Fassung A und Fassung B der Silvesterlegende unterschieden, wobei Konrad unter den volkssprachlichen Bearbeitungen Fassung B vertritt (*Kaiserchronik* hingegen A, *Legenda Aurea* Mischtyp C; nach B steht die Drachenbannepisode jeweils am Anfang, nach A und C jeweils am Schluss). Vgl. dazu bereits Feistner 1995, S. 151–164; Kliege-Biller 2000, S. 20–48; Köbele 2012, S. 384–386; Hammer 2015, S. 408–412; narratologisch problematisierend Bleumer 2010, S. 240.

91 Vgl. z. B. die Drachenkämpfe bei Georg, Margaretha oder Martha. Auch dort sind die Auseinandersetzungen unterschiedlich abgeschwächt, sodass der Drache jeweils nicht (direkt) durch den Heiligen getötet wird.

92 Die Darstellung im *Passional* ist sehr umfangreich, soll hier aber dennoch aufgeführt werden, auch weil die Länge der Schilderung einen signifikanten Kontrast zur Kürze des eigentlichen Drachenbanns bildet: »seht, wo uf der selben stat, / da er gebetes wart in ein / sante Peter im erschein / und sprach gutlich zu im / lieber vrunt, nu vernim / durch waz ich bin zu dir kumen! / got hat din gebet vernumen, / und wil dir riche helfe lan. / du salt zu dem trachen gan. / din zwene pristere mit dir nim, / sprich alsulche wort zu im, / swan du kumst da er ist / unser herre Iesus Crist, / der von der megede ist geborn, / die im zu muter was erkorn / nach gotelichen willen, / der sich durch uns liez villen / und an dem kruze leit den tot / mit harte iamerlichen not / an siner heiligen menscheit, / der in ein grab wart geleit / und erstunt von dem tode sit, / darna nicht uber lange zit / vur uf zu himelriche, / da er ebengelige / und ebenher ist genant / zu sines vater zeswen hant, / der selbe tugenderiche Crist / uns hernider kumftec ist / an der werlde endes zil, / als er urteilen wil / aller menschen sache; / hie von du boser trache, / du tuvel tuvelhafter bote, / geboten si dir

Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Drachen wird dann lediglich in Rückbezug auf die Apostelvision erzählt, die dem Erzählmoment somit nicht nur vorausgeht, sondern ihn diskursiv vorwegnimmt. Als Silvester mit seinen Begleitern die Höhle betritt, wird die Begegnung mit dem Drachen zwar als Handlungsmoment eingeleitet, dann aber im entscheidenden Moment nur mit einem kurzen Rückbezug auf die vorgängige Vision abgehandelt:

der ubele ruch was da hart, / der in doch nicht we tet. / si sprachen vlizec ir gebet / und quamen zu dem wurme, / der mit dikeime sturme / entorste nicht sie muen. / si sahen im die ougen gluen, / die er mit zorne gegen in bot; / idoch was umme sus die not, / wand er lac sunder krefte gar. / Silvester nam der lere war / die im sante Peter hiez; / nicht er underwegen liez / von den benannten sachen. / er warb mit dem trachen / als er werben solde, / und do der gotesholde / von dem wurme gienc hindan, / do vant er ligen zwene man / obene in der gruben, / die grozer not entsuben / von des libes swere.⁹³

Der handlungslogische ›Höhepunkt‹ des Drachenbanns ist nur als Verweis auf die Apostelvision erzählt, während der eigentliche Kampf mit dem Doppelvers abgehandelt wird, dass *er warb mit dem trachen / als er werben solde*. Handlungsanweisung und Bannspruch – beides explizit nur von Petrus geäußert – überlagern Silvesters eigenes Wunderhandeln. Auch Konrad fasst diesen Moment in lediglich vier Verse, wenn er nach der Apostelvision und Silvesters Hinweg zum Berg festhält: »er tet ân alle vorhte / daz im geboten hæte / der zwelfbote stæte, / als ich dâ vorne hân geseit.«⁹⁴ Während Konrad den Apostel bei seiner Handlungsanweisung jedoch detailreich über die Lokalisierung und Gefangennahme des Drachens sprechen lässt,⁹⁵ gibt der Passionaldichter dem bei der Konfrontation zu sprechenden Gebet mehr Gewicht;⁹⁶ mit Jungfrauengeburt, Passion, Osterereignis, Himmelfahrt und Jüngstem Gericht werden die wesentlichen christologischen Momente zum Bannspruch geprägt, der den Drachen unschädlich machen soll.⁹⁷ Der eigentliche

nu von gote, / daz du niemanne schade sist, / und alhie verborgen list / biz uns derselbe tac kume, / der dinen gewalt gar verdrume. / [>]als du zu im gespriches daz, / sprach sante Peter vurbaz, / >so bint im in der selben stunt / mit einem vademe sinen munt, / daz sal ein vestenunge sin; / ouch so nim ein vingerlin. / daz sal ot ein kruze haben, / mit rechter einvalt ergraben, / damite sigele im den knoten. / swaz du danne hast geboten, / daz muz er halden unverdrumt. / darnach din zil schiere kumt, / daz dir got wil lonen / mit einer schonen kronen, / wol erlich und lobesam. / hiemite Petrus von im quam.« (P III, S. 90, V. 93–S. 91, V. 49).

93 P III, S. 91, V. 61–82.

94 S, S. 27 f., V. 830–833.

95 Vgl. S, S. 26 f., V. 777–814; dazu auch Köbele 2012, S. 387 f., wonach die Darstellung bei Konrad (und noch deutlicher in der *Kaiserchronik*) in typologischer Perspektive auf einen *descensus ad inferos* hinausläuft. Die Fokusverschiebung im *Passional* muss vor diesem Hintergrund umso mehr auffallen.

96 Vgl. P III, S. 91, V. 7–33.

97 Die *Kaiserchronik* – die älteste überlieferte mhd. Bearbeitung der Silvesterlegende (nach Fassung A, wonach die Drachenbannepisode am Schluss positioniert ist) – setzt hier nochmal einen

Drachenbann Silvesters bleibt im *Passional* unerzählt.⁹⁸ Hinweg, Konfrontation und Bannspruch werden sämtlich in die Apostelvision verlagert. In beiden Stoffbearbeitungen bleibt das Gebet seitens Silvester unausgesprochen.⁹⁹ Auch die Fesselung des Drachens und das Binden des Knotens erscheint nur in der Anleitung des Apostels:

[>]als du zu im gespriches daz, < / sprach sante Peter vurbaz, / >so bint im in der selben stunt / mit einem vademe sinen munt, / daz sal ein vestenunge sin; / ouch so nim ein vingerlin. / daz sal ot ein kruze haben, / mit rechter einvalt ergraben, / damite sigele im den knoten.¹⁰⁰

Die Überwindung des Drachens besteht hier vorrangig in dessen Übersprechen, soll die damit eingeleitete Fesselung doch *in der selben stunt* erfolgen. Mit dem Drachen geht Silvester dann aber nur so um, >wie er mit ihm umgehen sollte<. Silvester erscheint damit in der Drachenepisode nicht als mächtiger Drachenbezwinger, noch nicht einmal als redemächtiger Heiliger. Was textuell ausgelotet wird, ist die im Zuge der Drachenbezwungung erzählte Apostelvision und die medial nur darin greifbare Erzählung, wie der Drache bezwungen werden >kann<. Die Schlüsselrolle übernimmt dabei das bezwingende Gebet zur Einleitung der Fesselung; dieses wird jedoch nicht von Silvester zum Drachen gesprochen, sondern von Petrus zu Silvester.

anderen, durchaus bemerkenswerten Akzent. In der Apostelvision überreicht Petrus an Silvester sinnfälligerweise einen Schlüssel, mit dem er den Drachen gefangen nehmen soll: »nim disen sluzzel in dine hant, / dâ mit besliuz dû den vâlant.« (KC, S. 275, V. 10565 f.) Auch hier spricht der Apostel den Bannspruch explizit vor: »dû gebiut im alsus: / >hec dicit apostolus: / hie mit soltû beslozen sîn, / gebiutet dir sancte Peter der maister mîn, / unz ze dem jungisten tage.« (KC, S. 275, V. 10567–10571) Als der Drache dann vor Silvester flieht, verfolgt er diesen bis ins Innerste seiner Höhle, womit auch hier das *descensus*-Motiv (vgl. Köbele 2012, S. 387) gegeben ist. Der eigentliche Drachenbann erfolgt dann in direkter Rede und im expliziten Rückgriff auf den von Petrus überreichten Schlüssel: »dô sprach der guote sancte Silvester: / >dû vil unrainer hunt! / nû arnest dû hie zestunt / swaz dû mennischen dehainem / in der werlte ie getâet ze laide<. / den sluzzel raid er umbe, / er sprah: >hie mit sîstû gebunden / unz an den jungisten tach!< / der trache wart sâ dâ haft / âne ture und âne slôz. / diu gotes wunder diu sint grôz! / daz loch wart verrigelet, / der trache mit dem hailigen crûce besigelet, / daz er mennischen niemer mêr ze scaden newart.« (KC, S. 275, V. 10587–10600) Die Akzentuierung in der Handlungsmacht von Silvester ist eine durchaus andere, was bereits in einem Vers innerhalb der Apostelvision aufscheint, wenn Petrus hier andeutet: »swaz dû ûf der erde gebiutes, daz ist getân.« (KC, S. 275, V. 10563) Im Gegensatz zum *Passional*, zu Konrads *Silvester* und zur *Legenda Aurea* (vgl. LA, S. 264–286, v. a. S. 284–286) wird der Handlungsmoment des eigentlichen Drachenbanns so auch tatsächlich auserzählt.

98 Insofern würde ich die Drachenbezwungung in der Silvesterlegende des *Passionals* nicht als >finale Bestätigungswunder< verorten, wie Prautzsch 2021, S. 302 dies vorschlägt.

99 Die Beobachtung von Bleumer 2010, S. 250, dass die von Petrus geoffenbarten Worte »aus dem Munde des Papstes« kommen und so direkt zum Wunder führten, ist somit auch nicht eigentlich zutreffend. Gerade unter narratologischen Gesichtspunkten ist es doch bemerkenswert, dass der Heilige an dieser Stelle eben >nicht< spricht.

100 P III, S. 91, V. 34–42.

4.2 Rede und Gegenrede: Lucia und Katherina

ein heiden sich do vor brach,
der den voget an ir rach
und durch sie ein swert stach
in eime harten grimme.
seht dennoch hete ir stimme
Lucia die gotes brut!
des rief si vrolich uber lut,
ouch sunder alle swere¹⁰¹

die spisse want man unde want
der vrowen zeime smerzen,
unz daz man von dem herzen
die bruste ir mit den wurzeln brach,
idoch die wile ir zunge sprach,
so was Cristus in ir lobe.¹⁰²

Die Lucienlegende und die Katherinenlegende des *Passionals* bilden zwei exemplarische Texte des dritten Buches, in denen Zorn und Gewalt eines heidnischen Machthabers nicht im Verstummen oder in der Marter der Heiligen enden, sondern zu einem wiederholten und intensivierten Behaupten der eigenen Redemacht führen. Lucia wird zunächst als Mittlerin eingeführt, die sich gegenüber einfacher Wundermechanik und bestehendem Kult als visionäre und schriftgelehrte Figur durchsetzt. Im exponierten Streitgespräch mit Paschasius behauptet sie dann ihre Redemacht gegen verschiedene Versuche der verbalen und körperlichen Gewalt und vermag dies im Moment ihrer Tötung auch noch weiter zu steigern. Katherina hingegen leitet die Begegnung mit Kaiser Maxencius selbsttätig ein, worauf das berühmte Streitgespräch mit den 50 Weisen folgt. Dieses ist im *Passional* allerdings nur kurz dargestellt, wodurch die vorgängige Aushandlung des Weisenstreits und die anschließende Interaktion mit dem heidnischen Machthaber – vor allem aber mit seiner Ehefrau während der Kerkerhaft – in den Fokus rücken. Sowohl Lucia wie auch Katherina werden in Konstellationen der Konfrontation zunehmend *lut*, sogar *uber lut* (›überlaut‹), womit ihre Redemacht die Steigerungsdynamik des Streitgesprächs zur eigenen diskursiven Geltungsbehauptung zu nutzen vermag, anstatt innerhalb von diesem Drohszenario zu verstummen oder in Schmerzensschreie überzuspringen. Die dialogische Ausgestaltung des *Passionals* stellt einerseits die performative Redemacht der beiden Heiligen aus, zeigt sich aber auch als textuelle Performanz einer diskursiv perpetuierten Redemacht, die sich

101 P III, S. 30, V. 52–59 (Lucias Stimme wird mit dem Schwertstich ›überlaut‹).

102 P III, S. 685, V. 42–47 (Das Christuslob der Königin hält gegen die Marter an).

in entsprechenden Handlungsmustern stetig wiederholt und dabei neue textuelle Intensitäten generiert.

Vom Kult zur Mittlerin: Agatha und Lucia

Lucia wird in der Darstellung des *Passionals* als tugendhafte Jungfrau eingeführt, die in Syrakus ein gottgefälliges Leben führt, während die ansässigen Heiden gewaltsam gegen die Christen vorgehen. Nach dieser Exposition wird rasch der vorherrschende Agathenkult eingespielt:

nu vloch in der selben zit / daz mere beide her und dar, / an den luten offenbar / von Agathen, der gotes maget, / die vil genaden hete eriaget / mit tugent an dem guten gote. / nach richer helfe gebote / gienc man verre zu irme grabe, / wand mit vreuden vloz herabe / manige helfe als man sach. / Lucia zu der muter sprach / ›wir suln zu dem grabe gan, / wand ich hoffenunge han, / daz uns die arbeit vrucht git.¹⁰³

Der Kult um Agatha ist nicht nur weitum bekannt, sondern auch mit einer Pilgerpraxis verknüpft, die mit einer gesicherten Heilserwartung rechnet. Das Grab der Heiligen (das *mit vreuden vloz herabe*) fungiert als Kontaktstelle des Heils und scheint die göttliche Wundermacht gleichsam »zum Abruf bereit«¹⁰⁴ anzubieten. Mit ihrer Mutter¹⁰⁵ macht sich Lucia zur Pilgerstätte auf, wo sie auf einen Gottesdienst mit Evangelienlesung stößt. Lucia *was gelart an der schrift* und *hete wisheit*,¹⁰⁶ wie der Text hier explizit hervorhebt und damit begründet, warum die Jungfrau die Worte verstehen und deuten kann. Sie handeln von der an Blutfluss leidenden Frau, die mit der Berührung von Christi Gewand geheilt wurde.¹⁰⁷ Lucia tritt dabei als Mittlerin auf, die nicht nur schriftkundig ist, sondern den Evangelientext auch auf die vorliegende Situation zu beziehen vermag. An ihre Mutter richtet sie darum eine konkrete Handlungsanweisung:

›muter‹, sprach si do zuhant, / ›swaz ich des lesens han vernumen, / daz mac dir harte wol gevrumen; / ob din geloube ist recht zu gote, / so wizze, daz in sime gebote / Agatha, die gotes brut / so iemerlichen uberlut / gemartert alhie durch in ist, / daz si wol in aller vrist / hilfet, swem si helfen wil / an rechten genaden vil, / des get ir got nimmer ab. / nu saltu ruren ir heilic grab / mit andacht, und wizze daz / dir wirt aller suche baz, / ist din geloube niwan gut, / bewart mit ganzer demut.¹⁰⁸

103 P III, S. 25, V. 20–33.

104 Vgl. Angenendt 1997, S. 133.

105 Im *Passional* bleibt die Mutter namenlos. In der *Legenda Aurea* wird ›Eutychia‹ (vgl. LA, S. 146–152, hier S. 146) hingegen namentlich erwähnt.

106 Vgl. P III, S. 25, V. 37; S. 26, V. 6.

107 Vgl. Mk 5,25–34.

108 P III, S. 26, V. 12–28.

Gnadenerweis und Heilungswunder setzen Glauben voraus.¹⁰⁹ Lucia ist dabei mit ihrer ausgezeichneten *wisheit* weiterhin entscheidende Mittlerin, indem sie ihrer Mutter den Agathenkult ausführlich erläutert; die Berührung des Grabes bleibt aber noch immer als entscheidender Moment der Heilsvermittlung bestehen.¹¹⁰ Als der Gottesdienst vorüber ist und die beiden Frauen zum Grab treten, wird das Wunder jedoch nicht vollzogen. Sie treten zwar freudvoll und andächtig zum Grab hin, die Berührung der Kontaktstelle bleibt dann aber aus. Der Text lenkt stattdessen auf einen Reflexionsmoment, indem Lucia zunächst Gott anruft, kurz darauf einschläft und dabei eine Traumvision durchlebt:

in dem slafe si do sach, / als si darnach hat gesaget, / Agathen, die gotes maget, / mit kuniclichen witzen / bi den engelen sitzen. / ir kleidere waren reine, / mit golde und mit gesteine / durchworcht an allen orten, / und began sus zu ir worten / ›Lucia, liebe swester min, / die an dem kuschen libe din / gote sunderliche behages, / sagan warumme du nu iages / mit diner bete her zu mir / die dinc, die du wol von dir / verlihen diner muter macht? / nu sich! ir ist itzu bracht / des libes gute gesuntheit / durch die vollenkumenheit, / die an dime gelouben lit.«¹¹¹

Lucia selbst und insbesondere ihr Glaube lassen eine Heilung hier als möglich erscheinen, nicht jedoch eine direkte Einwirkung der an ihrem Grab aufgesuchten Agatha. Die dort geschaute Vision zeigt sich hingegen als Modus, wie die heilsstiftende Autonomisierung Lucias überhaupt eingeleitet werden kann. Die visionäre Schau macht sie umso mehr zur entscheidenden Mittlerin, die nicht weiter vom bisherigen Kult abhängig ist. Sie sei stattdessen selbst in der Lage, die Erfüllung ihres Anliegens zu erwirken. Nach diesen Anweisungen wacht Lucia auf und vermag die Heilung an ihrer Mutter nun tatsächlich zu vollziehen: »vil liebe muter min, nu sich, / wie got begnadet wol hat dich! / din suche ist hin, du bist gesunt, / des saltu billich zu aller stunt / sin lob lan an dir schowen!«¹¹² Der Bezug zu Agatha folgt jedoch noch als Nachbemerkung: »danke ouch der iuncvrowen, / die got vor dich hat gebeten, / wand an dich vrolich ist getreten / gesunder lib, als dir behaget.«¹¹³ Anrufung, Schlaf, Traumvision, Heilung und Fürbitte werden so als komplexer Vorgang kenntlich, in dem der Agathenkult und die Grabstätte nicht als alleinige Elemente einer gültigen Heilsvermittlung fungieren, sondern vielmehr ein Verhandeln der Bedingungen einer möglichen Heilsvermittlung und dabei insbesondere die Mittlerschaft Lucias als entscheidendes Moment in Gang setzen. Das Wunderereignis als »der eigentliche Vorgang und Gegenstand der

109 Vgl. Bleumer 2010, S. 249–251; Köbele 2012, S. 377.

110 Vgl. Angenendt 1997, S. 155–158.

111 P III, S. 26, V. 38–57.

112 P III, S. 26, V. 61–65.

113 P III, S. 26, V. 66–69.

Legende«¹¹⁴ wird insofern durch Lucias Kenntnis von Evangelium und Kult wie auch durch die visionäre Schau und die daraus abgeleitete Wundertätigkeit überformt. Mit der Verschiebung von Agatha zu Lucia und vom Kult zur Mittlerin nimmt der Text eine Metareflexion zum Modus von Heilswirksamkeit an einer Stelle vor, wo effektvolles Erzählen von Wunderheilungen am Grab einer kultisch gefestigten Heiligen bezeichnenderweise ausbleibt. Anstatt reibungslos von Wundern zu berichten, stellt der Text vielmehr aus, unter welchen Bedingungen eine solche Heilswirksamkeit überhaupt als möglich zu denken ist.

Konfrontation: Lucia und Paschasius

Im Zuge dieser Vorgänge wendet sich Lucia von ihren weltlichen Verpflichtungen ab. Als ihr Bräutigam feststellt, dass sie ihr Hab und Gut den Armen überlässt und sich mit Christus offenbar einen neuen *brutegoum* erwählt hat,¹¹⁵ gerät er in Zorn und wendet sich an den weltlichen Machthaber Paschasius, der den Christen mit *starkem hazze* gesonnen ist. Die Reaktion von Paschasius ist für das Zornhandeln als diskursives Steigerungsmoment im *Passional* charakteristisch;¹¹⁶ die Ehemänner und Machthaber reagieren jeweils mit *zorne*, sind in *starkem hazze entprant* oder zeigen gar *ummazen zorn*.¹¹⁷ Solche Reaktionen setzen hier jeweils nach Redebeiträgen von Lucia ein, wenn sie mit bisherigen Erwartungshaltungen bricht, ihre Christusminne bekennt oder den christlichen Glauben auslegt.¹¹⁸ Der konfrontative Modus ist von Anfang an gesetzt, indem beide Seiten in ihrer jeweiligen Haltung gezeigt werden, angefangen mit Lucia: »si was kune unde balt, / wand der starke gotes geist / mit siner tugende volleist / gab ir mut unde sin.«¹¹⁹ Auch die kontrastive Rolle von Paschasius wird schnell deutlich, wenn es

114 Wehrli 1961, S. 430. Zum Wunder als ›Signatur des Heiligen‹ vgl. ebenso Quast 2001, S. 116; Köbele 2012, S. 367; Koch 2019, S. 31; Bleumer 2020, S. 151 f.

115 Vgl. P III, S. 27, V. 35–39, hier V. 37.

116 Vgl. dazu Eming 2019, S. 71–73; Müller 1998, S. 203–208.

117 Vgl. P III, S. 27, V. 41, 48, 62.

118 Hier wäre auch zu bedenken, dass die Texte damit jegliche Reautonomisierungsbestrebungen von weiblichen Heiligen seitens der männlichen Kontrahenten mit starken Emotionen belegen, die in einer weiteren Konsequenz mit oft drakonischen Strafmaßnahmen verknüpft sind. Insofern sind diese Textstellen auch exemplarisch dafür, wie Frauen von Männern zwanghaft in männlich dominierten weltlichen Sinnsystemen zu halten versucht werden. Bemerkenswert ist dabei aber auch, dass die Christusminne sowohl Ausstieg aus weltlicher Eheverpflichtung wie auch rhetorische Bemächtigung gegen die heidnischen Kontrahenten zu gewähren vermag. Evaluativ sprechen die textuellen Dynamiken hier durchaus für die weibliche Position, wenn das männliche Reaktionsschema sich jeweils explizit und mit hoher Volatilität in einem emotionalen Spektrum abspielt, das im christlichen Mittelalter (vgl. dazu übersichtlich Angenendt 2009a, S. 614–621) durchwegs negativ bewertet war.

119 P III, S. 27, V. 70–73.

in direktem Anschluss heisst: »do si quam vur gerichte hin / mit zucht als ir tugent sie liez, / Paschasius vil balde hiez / ir offer sie den goten geben, / oder ez ginge ir an ir leben / mit eime tode harte swach.«¹²⁰ Ausgehend von diesem konfliktären Interaktionsmodus entfaltet sich nun ein Wechselspiel von Rede und Gegenrede, das als narratives Grundmuster keineswegs nebensächlich ist. Was auch in der *Legenda Aurea* als literarische Form schon vorliegt, wird in der Version des *Pasionals* sowohl quantitativ wie auch qualitativ ausgereizt: Legendarisches Erzählen ist hier vornehmlich ein Streitgespräch in direkter Rede und Gegenrede zwischen christlicher Heiliger und heidnischem Machthaber.

In dieser Grundkonstellation werden nun mehrere Themen verhandelt: Götzenopfer, Selbstopfer, Christusminne, Keuschheit, Gotteswort. Das Streitgespräch nimmt in seinem Verlauf eine zunehmende Eskalationsstufe an, die wiederum durch die Emotionalität des weltlichen Machthabers katalysiert wird. Nachdem Lucia ihre überzeugte Christusminne und die Intaktheit ihrer Keuschheit verteidigt hat, gerät Paschasius nämlich erneut in Zorn und spricht eine Drohung¹²¹ aus:

Mit zorne wart der vurste unvro / und sprach zur iuncvrouwen so / >din kleffsche zunge und din wort / die werden bracht gar uf daz ort, / swanne es kumet zu den slegen, / der man so vil wirt an dich legen, / daz din torechter mut / an widerrede wirt behut; / daz min kraft an dir wol tut.«¹²²

Die Drohung veranlasst Lucia jedoch zur dezidierten Gegenrede, indem sie nun »vor im offenlich aldort«¹²³ zur Verteidigung des Gotteswortes ausholt. Paschasius reagiert darauf mit einem Einwand, der die Gegenwärtigkeit Gottes im Sprechen Lucias mit der Göttlichkeit von Lucia selber verwechselt.¹²⁴ Lucia lässt durch ihre Reaktion jedoch deutlich werden, dass die Gegenwärtigkeit von Gottes Wort an eine spezifische mediale Konstellation gebunden ist, dass es sich in ihrem Sprechen ereignet und nur in einem solchen Moment der Anklage, Bedrohung und Marter überhaupt ereignen kann, so wie dies bereits im Evangelientext verheissen worden war:

>die heiligen gotes wort / wollen in allen stunden / nindert sin gebunden, / wand sie nicht verdrucket spot«. / do sprach er >so bistu got, / von der alsulchez wort sich iaget?« / >nein«, sprach si, >ich bin gotes maget, / deme gute rede wol behaget, / und der zu sinen vrunden saget, / swenne uch angst angat, / unde ir vor gerichte stat, / da man uch dreut und slat, / daz doch die viende nicht vervat, / so sult ir

120 P III, S. 27, V. 74–79.

121 Vgl. Koch 2008b, S. 18–21.

122 P III, S. 28, V. 35–43.

123 P III, S. 28, V. 45.

124 Damit ist hier auch von einem textuellen Medienwissen auszugehen, insofern »Präsenz« als heidnisches Missverständnis gekennzeichnet, »mediale Gegenwärtigkeit« hingegen als gültige Form der Heilsvermittlung ausgewiesen wird. Vgl. dazu allgemein Kiening 2009b, S. 1–7, hier v. a. S. 7.

druf nicht sin verquelt / waz ir zu in sprechen welt, / wand uz uch sprichet gotes
geist, / mit hoher witze volleist, / daz ein lob sol wesen mir«. ¹²⁵

Das *Passional* spielt den Evangelientext nach Mt 10,18–20 relativ direkt und vollständig ein, ¹²⁶ womit die neutestamentliche Vorlage nicht schlicht als intertextueller Referenzpunkt gesetzt ist, sondern auch in ihrem performativen Potenzial vergegenwärtigt wird. ¹²⁷ In der konkreten Situation, als Lucia handlungslogisch vor Gericht steht, wird ihr damit göttlicher Beistand nicht nur zugesprochen (wie oben in der Erzählerrede), sondern sie ruft die Verheissung explizit auf, um sie in direkter Rede gegen den heidnischen Machthaber einzusetzen. Durch die Dialogisierung erhält der Bibeltext eine performative Kraft, die sich im weiteren Verlauf als durchsetzungsfähig erweisen wird. Die Lucienlegende als eine der ersten Einzellegenden im dritten Buch des *Passionals* reflektiert damit ein mediales Modell, das auch für die folgenden Texte prägend ist. Handlungslogisch wirksam und literarisch produktiv ist auch hier nicht in erster Linie ein Erzählen von selbstverständlicher Heilspräsenz oder reibungslosem Wunderwirken; die textuellen Dynamiken zielen vielmehr auf Konstellationen, die sich durch Anklagesituation und Streitgespräch auszeichnen und darüber eine textuelle Intensivierung evozieren. Legendarisches Erzählen ist gerade an dieser Stelle keineswegs sekundär gegenüber einer aussertextuellen Wirklichkeit, ¹²⁸ behauptet aber auch nicht ein volles Durchdrungensein von Heilspräsenz im Sinne einer pragmatisch evozierten Textheiligung. ¹²⁹ Entscheidend ist hier wiederum eine textuelle Ereignishaftigkeit; Anklagesituation und Streitgespräch zeigen sich als Modus, in dem eine diskursive Geltungsbehauptung überhaupt erst vollzogen werden kann.

125 P III, S. 28, V. 46–63.

126 Vgl. Mt 10,18–20: »et ad praesides et ad reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus cum autem tradent vos nolite cogitare quomodo aut quid loquamini dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini non enim vos estis qui loquimini sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis« (»vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meiner willen, um Zeugnis abzulegen vor ihnen und den Völkern. Wenn sie euch aber vor Gericht stellen, dann sorgt euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die dann reden werden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch reden wird.«) Die Parallelstelle in der *Legenda Aurea* lässt hier zwei explizite Leerstellen offen: »Respondit Lucia: »Ancilla dei sum, qui dixit: »Cum steteritis ante reges et praesides« etc. [sic] »Non enim vos estis« etc. [sic]« (LA, S. 150) Häuptli 2014, S. 150, Anm. 12 weist darauf hin, dass die Auslassungen einerseits dem extradiegetischen Leser eine genaue Textkenntnis abverlangen, andererseits in der intradiegetischen Antwort des Paschasius eine textuelle Antwort finden. Im Vergleich mit dem *Passional* wäre hier zu bedenken, dass die *Legenda Aurea* trotz oder vielleicht gerade durch die Auslassungen eine Form der Allusion zu schaffen vermag, die den Evangelientext im O-Ton der Vulgata einspielt und dadurch klingen lässt.

127 Vgl. Herberichs/Kiening 2008, S. 17.

128 Vgl. Strohschneider 2002, S. 113 f.; in Abgrenzung dazu auch Bleumer 2020, S. 154.

129 Vgl. Strohschneider 2002, S. 120.

Gotteslob durch Marter: Paschasius gegen Lucia

Der weitere Textverlauf eröffnet eine Abfolge verschiedener Formen der Marter, die alle ohne Erfolg bleiben. Lucia widersteht sämtlichen Zugriffen, von denen ihre räumliche Unbewegbarkeit – neben dem späteren Schwertstich – die hagiografisch und ikonografisch¹³⁰ bekannteste darstellt: »sulche kraft wart ir bracht / von gotes geiste vurbaz, / daz si alsam ein turn saz, / unbeweglich an der stat.«¹³¹ Was Paschasius in *so groz leit* versetzt, dass er *in hohem zorne* zu diesem ausgefeilten Katalog an Marterformen greift,¹³² ist die Gelassenheit Lucias. Sie sieht folglich ihre Keuschheit auch keineswegs gefährdet, als sie ins Bordell gebracht werden soll:

do sprach si ›miner tugende wat / damite allen vlec verbirt. / der licham nicht besult wirt / an des willen miteganc; / ob ich an lastere getwanc / durch got lide uf der erde / und hie besulet werde / wider mines herzen mut, / daz ist mir dort harte gut / und brenget mir die krone / zwivaldec an deme lone, / wand daz ist mines willen zil, / daz ich uf erden nimmer wil / mit vorbedachtem mute / vallen uz reiner hute, / der ich unz her han gepflegen. / ich han des libes mich erwegen / und bin zur martere bereit, / daz ich mit aller iamerkeit / durch got mich laze villen. / wes sumestu dinen willen? / du macht an mir vil ubels tun, / wand du bist ein tuvels sun / und kanst nicht me wan ubeltat. / ersuche dines herzen rat / an erge, swie so dir behaget, / darzu bin ich unverzaget.«¹³³

Lucia ist zur Marter bereit, sie fordert Paschasius regelrecht dazu auf, mit ihr umzugehen, wie es ihm beliebt. Ihre Haltung bezeichnet sie damit gleich selber als *unverzaget*; sie hat die volle Gewissheit, dass *der licham nicht besult wirt*. Damit begibt sich Lucia selbsttätig in die Hände ihres heidnischen Widersachers, fordert ihn aktiv zur Marter auf. So wie sie dies hier in ihrem Redebeitrag vorausagt, bleiben dann auch sämtliche Zugriffe auf ihren Körper ohne Erfolg. Doch die Intensität der Marter setzt sich auf einer anderen Ebene fort. Die Bildlichkeit ist eindeutig: »man liez ein vuer machen / um die reine gotes maget, / und der vlamme wart geiaget / uf sie an sime rouche swarz. / man vlozete pech unde harz / und liez wallen die zwei; / man nam ouch sidende olei, / daz man uf die iuncvrowen goz, / des sie durch got nicht verdroz.«¹³⁴ Trotz diesem so gesteigerten Gewaltszenario erleidet Lucia keine körperliche Pein und stösst insofern auch keine Schmerzensschreie aus. Dennoch erhebt sich – angefacht durch die forcierten Formen der Marter – ihre Stimme:

130 Vgl. Squarr 2015, Sp. 416–419.

131 P III, S. 29, V. 36–39. Vgl. zu dieser Motivik auch die Magdalenenlegende in P II, S. 1201, V. 41752–41753; dazu weiter oben, Kap. 3.3.

132 Vgl. P III, S. 29, V. 15–33, hier V. 16 f.

133 P III, S. 28, V. 80–S. 29, V. 14.

134 P III, S. 30, V. 6–14.

ir lib zur martere was bereit, / uf daz si ire kuschen kleit / bewarte nach ir herzen gir. / got unser herre was bi ir / und hielt noch uf iren tot. / swaz man ir ungemaches bot, / idoch man sie do leben sach. / vil gutlich do die gute sprach / >nu horet alle die hie sin, / ich habe got, den herren min, / gebeten umme dise vrist, / daz noch min leben an mir ist. / sin vruntschaft und sin hohe gunst / bewart mich vor des vures kunst, / die mir nicht kan gesigen an. / durch sache han ich daz getan, / als ich uch wil bescheiden. / zum ersten, daz die heiden / wol lazen mugen ir schallen / gegen den guten allen, / die zu gote wollent hin. / zum anderen male durch den sin, / daz ouch die guten lute / an mir beschowen hute, / wie si durch den grozen got / nicht sullen vurchten uweren spot; / wand in wil got hie helfe geben / und darzu dort ein ewic leben.¹³⁵

Durch Gottes Beistand widersteht Lucia allen Formen der Marter. Stattdessen setzt sich ihre Redemacht weiter durch, indem sie sich ein weiteres Mal zu Christus bekennt und ihre Unversehrtheit auf *sin hobe gunst* zurückführt. Aus den Flammen heraus befiehlt sie den Heiden, die Christen nicht weiter zu verfolgen und weist sich selber als Exempel aus, wie einem durch Gottes Hilfe das ewige Leben gewährt wird. Die mediale Konstellation ist hier entscheidend: Erst im Rahmen der forcierten Marterversuche durch Paschasius entsteht eine Dynamik, in der Lucia zunehmend sprachmächtig und öffentlichkeitswirksam in Erscheinung tritt. Erst in diesem Modus steigert sich ihr Sprechen zu einer diskursiven Geltung, die sich ostentativ gegen die heidnischen Zugriffe durchzusetzen vermag.

Den Höhepunkt erreichen Marter und Redemacht, als Paschasius immer mehr in Zorn gerät und zu einem letzten Mittel greift, um Lucias Beständigkeit zu brechen:

Den unseligen heiden / begonde harte leiden, / daz sie ein dirne uberwant. / Paschasius was geschant / wand er als die affen stunt, / die nicht wizzen was si tunt. / so leit was im die stetekeit, / die an die maget was geleit, / wand man sie unverwunden sach. / ein heiden sich do vor brach, / der den voget an ir rach / und durch sie ein swert stach / in eime harten grimme. / seht dennoch hete ir stimme / Lucia die gotes brut! / des rief si vrolich uber lut, / ouch sunder alle swere / >nu horet, ich sage uch mere / mit endehafter warheit! / der gotes erwelten cristenheit / ist nu vride wol gegeben, / wand verlorn hat sin leben / der bose Maximianus, / unde Dioclecianus / verstoret von der krone. / in ist nach schanden lone / begetet allez ungemach. / die wile daz Lucia sprach, / seht wie boten quamen / von Rome, die da namen / mit gewalt Paschasium! / do wart ein zulouf darum, / daz man der maget ein teil vergaz.¹³⁶

Selbst das Durchbohren mit dem Schwert vermag Lucia ihre Stimme nicht zu nehmen. Während die *Legenda Aurea* – ikonografisch äusserst einflussreich¹³⁷ –

135 P III, S. 30, V. 15–42.

136 P III, S. 30, V. 43–75.

137 Vgl. Squarr 2015, Sp. 416. So zeigt z. B. eine Miniatur des Stuttgarter Passionale (um 1130) den Schwertstoss durch den Hals im Rahmen der neunzeiligen Initiale und unterhalb einer Darstellung der Zerrversuche durch Seil und Ochsen gespannt. Die Silberstatue der hl. Lucia aus

hier explizit von einem Schwertstoss durch die Kehle spricht (»in gutture eius gladium immerserunt«¹³⁸) sagt das *Passional* lediglich *durch sie*, wodurch sich der Fokus auf die folgende diskursive Selbstbehauptung verschiebt. Die Braut Christi behält trotz Schwertstich ihre Stimme und ruft in diesem Moment umso lauter: *vrolich uber lut, / ouch sunder alle swere!* Es ist bezeichnend, dass diese ostentativen Semantiken der Freude, des Lautseins und der Leichtigkeit gerade an der Stelle stehen,¹³⁹ als Lucia getötet und damit letztgültig zum Schweigen gebracht werden soll.¹⁴⁰ Gerade hier setzt der Text mit *vrolich, uber lut* und *sunder alle swere* eine dreifache Formel der Intensität.¹⁴¹ Im Moment der versuchten Tötung und Stimmberaubung holt Lucia zu einem intensivierten Sprechakt aus. Sie spricht den Segen über die von Gott erwählte Christenheit und verkündet im gleichen Atemzug – mit einem Wissensvorsprung, der von Syrakus bis nach Rom reicht – den Tod von Maximian und die Verbannung von Diokletian.¹⁴² Und während Lucia diese Worte spricht, nahen die Boten von Rom, um den lokalen Machthaber Paschasius aus seinem Amt zu entfernen. Diese eklatante Verschiebung generiert so viel Aufmerksamkeit (*zulouf darum*), dass Lucia selber teilweise gar nicht mehr wahrzunehmen ist. Die Sichtbarkeit der Redemacht überformt an dieser Stelle ihr Subjekt.¹⁴³ Aus der Logik des Evangelientextes heraus zeigt sich damit ein Modell der intensivierten Redemacht in einer Konstellation von Anklage und Marter, die nicht zum Erleiden des Martyriums führt, sondern zur einer intensivierten und wiederholten diskursiven Geltungsbehauptung. Martyrium und Bekenntnis bilden dabei keine distinkten Phänomene,¹⁴⁴ sondern verschränken sich in ihrem jeweiligen Impetus zu einem Moment gesteigerter medialer Gegenwärtigkeit.

dem 16. Jh., die bis heute jeweils am 13. Dezember in Syrakus von der Kathedrale *Santa Maria delle Colonne* zur Basilika *Santa Lucia al Sepolcro* getragen wird, zeigt das im Hals steckende Schwert als deutlich ausgestelltes Attribut.

138 LA, S. 150; »stießen sie ihr ein Schwert in die Kehle«.

139 Mit Bürkle/Eder 2021, S. 256 liesse sich in lexikalischer und klanglicher Hinsicht auch von entsprechenden ›Registern des Religiösen‹ sprechen, die den Text an dieser Stelle prägen. Im Anschluss daran ist es in mediologischer Perspektive umso bemerkenswerter, in welchem Rahmen diese Register hier zum Zuge kommen.

140 Zu entsprechenden Funktionalisierungen der Marter vgl. auch Schirrmeister 2000, S. 133–149; Kraß 2008, S. 166; Hammer 2009, S. 117–140.

141 Vgl. dazu auch die Katherinenlegende nach P III, S. 667–690; hier S. 679, V. 3–11. Katherina vermag den fünfzig bereits zum christlichen Glauben konvertierten Weisen durch einen entscheidenden Sprechakt den noch immer verbliebenen *zwivels ungemach* zu nehmen, damit diese dann sogar *vrolich zu der glut, / ouch sunder allez bleichen* gehen. Vgl. zu dieser Parallelstelle auch weiter unten in diesem Kapitel.

142 Maximian, römischer Kaiser im Westen, 286–305; Diokletian, römischer Kaiser im Osten, 284–305.

143 Vgl. dazu auch allgemein Ringler 1980, S. 336–344.

144 So nach wie vor einflussreich Feistner 1995, S. 220–236. Die Lucienlegende des *Passionals* vermag exemplarisch zu zeigen, wie ›Märtyrerlegende‹ und ›Bekennnerlegende‹ keineswegs typologisch binär zu denken sind. Vgl. dazu auch kritisch Koch/Weitbrecht 2019, S. 14 f.

Lucias Tod wird dann als eigenes Handeln und erst nach der Wegführung von Paschasius durch die Boten erzählt:

die [maget, i. e. Lucia; Anm. TM] lebete so unz vurbaz, / daz man ir Cristi lichamen / brachte in unsers herren namen. / den nam si von des pristers hant. / als daz amt was volant / und si das lebende brot entpfienç, / hiemite ir ouch die sele entgienç / und vur hin zu dem lone, / daz si mit richer krone / von der gotes gute nam.¹⁴⁵

Das *Passional* verstärkt die Autonomie im Tod, indem hier explizit Lucia die Hostie nimmt, während in der *Legenda Aurea* ihr diese lediglich gereicht wird (»corpus domini ei traderent«¹⁴⁶). Bis zum Schluss triumphiert die *stetekeit* von Lucia über den *zorn* von Paschasius, der ihr immer wieder von neuem als Ausgangspunkt für ein Lautwerden ihrer Stimme dient.

Die ausgedehnte Aufzählung von Formen der Marter, denen Lucia unterzogen werden soll und denen sie sich sämtlich unberührt zu entziehen vermag, erweist sich nicht als willkürlich oder funktionslos. Löwen, Bordell, Zerren an ihrem Körper (zunächst mit Händen, dann mit Seilen und mehreren Ochsespannen), Zauberlist, Feuer, Pech, Harz, Öl – dies alles schafft eine Steigerung der Marter, die von Lucia zwar nicht erlitten, jedoch in dieser Vehemenz aufgenommen und invertiert wird. Die Sichtbarkeit dieses Vorgangs spielt dabei eine entscheidende Rolle. In *Überwachen und Strafen* beschreibt Foucault die Marter als eine Strafturgie, die seitens der Strafjustiz vorrangig die Funktion hat, Aufsehen zu erregen:

Und auf seiten der Justiz muß die Marter aufsehenerregend sein, sie muß von allen zur Kenntnis genommen werden – als Triumph der Justiz. Gerade das Übermaß ihrer Gewaltsamkeiten ist ein Element ihrer Glorie: daß der Schuldige unter den Schlägen heult und schreit, das ist kein verschämtes Beiseite, sondern gerade das Zeremoniell der sich in ihrer Kraft offenbarenden Gerechtigkeit.¹⁴⁷

Für die Lucienlegende erweist sich dieses Modell der Marter als fruchtbar, insofern es gerade das Übermass an Gewalt durch die Funktion der öffentlichen Wahrnehmbarkeit als Element von Glorie und als Zeremoniell zu begreifen vermag. Die mittelalterliche und spezifisch legendarische Funktionsweise schafft jedoch eine entscheidende Inversion dieses Prinzips, was sich gerade an Lucia deutlich zeigt: Gewalt führt hier eben nicht zu Heulen und Schreien, sondern in einem diskursiven Gegenmanöver vielmehr zu einem Gotteslob, das seinerseits *vrolich*, *uberlut* und *sunder alle swere* erschallt. Die übermässige Marter erzeugt ein Übermass an göttlicher Redemacht und wird durch die Heilige zum Element ihrer Glorie. Mit Foucault lässt sich die gleichzeitige Steigerung von Marter und Redemacht als Modell fassen. Eine »peinliche Strafe« ist demnach keineswegs beliebig:

¹⁴⁵ P III, S. 30, V. 76–85.

¹⁴⁶ LA, S. 152; »ihr den Leib des Herrn reichten«.

¹⁴⁷ Foucault 2013, S. 47.

Sie ist eine differenzierte Produktion von Schmerzen, ein um die Brandmarkung der Opfer und die Kundgebung der strafenden Macht herum organisiertes Ritual – und keineswegs das Außersichgeraten einer Justiz, die ihre Prinzipien vergessen und jedes Maß verloren hätte. Im ›Übermaß‹ der Martern ist eine ganze Ökonomie der Macht investiert.¹⁴⁸

Das Übermass der Marter und das damit vollzogene Übermass an Heulen und Schreien wird hier durch eine gleichsam paulinische Transformation der Handlungslogik in ein partizipatives Gotteslob und eine heilige Redemacht übersetzt,¹⁴⁹ sodass Lucia umso gelehrter und lauter spricht, desto mehr ihr die Marter zusetzt. Damit lässt sich zeigen, dass die – in diesem Fall signifikant scheiternde – Marter nicht nur als ritueller Bezug auf die christliche Heilsgeschichte¹⁵⁰ und insofern auch nicht nur als *imitatio Christi et Mariae*¹⁵¹ zu lesen ist, sondern vielmehr als eine Bedingung der Möglichkeit, mit einer intensivierten Redemacht die drohende Marter *uber lut* in ein Bekenntnis zur Christusminne umzuwenden.

In Dialog treten: Katherina und Maxencius

Die Begegnung von Katherina und Maxencius¹⁵², dem römischen Kaiser und heidnischen Widersacher in der Katherinenlegende, wird von der Heiligen selbst herbeigeführt, ja sogar regelrecht erstritten. Maxencius hält im Tempel einen heidnischen Götzendienst ab, wobei der Lärm von Tieren und Spielleuten bis zu Katherinas nahegelegenen Aufenthaltsort dringt.¹⁵³ Durch einen Boten bringt sie in Erfahrung, was an dem Ort vor sich geht. Dabei wird die hervorgerufene innere Reaktion als *Movens* der folgenden Aktion betont: »o we, do wart verseret / daz herze in der iuncvrowen, / als si liez balde schowen.«¹⁵⁴ Mit Maxencius in Kontakt und in Dialog zu treten, zeigt sich als Prozess, der von Katherina selbsttätig erarbeitet und vom Text ausführlich erzählt werden muss. Sie ist dermassen *von herzen unvro*¹⁵⁵, dass sie Christus um Beistand anruft und mit ihrem Gesinde zum

148 Ebd.

149 Vgl. dazu grundlegend Schnelle 2014, S. 441–514, hier v. a. S. 441 f.

150 Vgl. Largier 2001, S. 29–36.

151 Vgl. Hammer 2015, S. 287 f.

152 Die Identifikation von ›Maxencius‹ bzw. ›Maximinus‹ (auch in Relation zu Konstantin) hat zeitgenössisch zu Missverständnissen und Kritik geführt (vgl. dazu die Ausführungen von Jacobus in LA, S. 2280–2282; dort auch die Besprechung von Häuptli 2014, S. 2281, Anm. 43). Ich halte mich hier an die explizite namentliche Setzung im *Passional*: »gewalt unde krone / gab man im zu siner hant, / Maxencius was er genant« (P III, S. 668, V. 6–8).

153 Vgl. P III, S. 669, V. 88 f.; zum damit aufgerufenen Motiv der Tempelreinigung Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Joh 2,15–17; dazu auch weiter oben, Kap. 3.2.

154 P III, S. 669, V. 98–S. 670, V. 2.

155 P III, S. 670, V. 6.

Götzentempel aufricht. Wiederholt macht der Text deutlich, dass es Katherinas innerlicher Schmerz ist, der die Begegnung initial veranlasst – und nicht etwa eine raptive Gewalttat des Machthabers.¹⁵⁶ Die Annäherung erweist sich allerdings als schwierig; als etwas, das mit Nachdruck verfolgt sein will:

ir gesinde vor ir was / und rumeten ir die straze. / man weich in guter maze / ir vur dem wege, hie und da, / unz si getrat so hin na, / da si gesach Maxencium. / ir ougen giengen um und um / als einer vrowen, / die vor wil beschowen / wavon si sprechen welle, / uf daz zu hindervelle / die wort nicht wurden verlorn. / als si den keiser hete erkorn, / der dort bi den goten saz / und daz opfer uzmaaz, / daz man, als er gedachte, / alda vur in brachte / und des vreude gewan, / die iuncvrowe sach in an / >o<, sprach si, >keiser, [...]>¹⁵⁷

Mit Hilfe ihrer Dienerschaft, die ihr den Weg durch die Strasse bahnt, dringt Katherina bis zu Maxencius vor. Durch schweifende Blicke sondiert sie die Situation und sucht nach den richtigen Worten, durch die sie mit dem Machthaber in Dialog treten kann. Sie ist es, die den Kaiser erkennt und sie ist es, die ihn anspricht. Indem sie dies tut, unterbricht sie auch den laufenden Opferritus und stiftet auf diese Weise einen Kontakt, der das soziale Setting des weiteren Erzählverlaufs bestimmen wird. Die evozierte Konstellation erweist sich damit als durchwegs unselbstverständlich und erst in der autonomen Involvierung durch Katherina und ihre Dienerschaft überhaupt als herstellbar.¹⁵⁸

Obwohl Katherina den Kaiser und seinen Götzendienst in der direkten Auseinandersetzung schon bald verunglimpft,¹⁵⁹ reagiert dieser zunächst eher indifferent:

noch gezurnen, noch gelachen / liez in diz selbe wunder / er pruvete an ir besunder / die witze an klugem herzen tief, / als von irem munde lief / an worten ordenlich genuc; / idoch die vreude im nidersluc, / daz si die alwaldigen gote / also hete in ir gespote, / daz er dran misseprisete.¹⁶⁰

Auffällig scheint vorerst ihre Klugheit und Redemacht, was er jedoch weiter evaluieren muss. Die im Zuge dessen erfolgende Ortsverlagerung in den Kaiserpalast geschieht ebenso ohne Gewaltausübung, sogar mit expliziter Ehrerbietung durch den Kaiser.¹⁶¹ Maxencius zeigt sich über die Störung seines Opferritus dann aber doch irritiert, wengleich neugierig im Hinblick auf die junge Christin. Irritation und Neugier münden dann aber auch in Bedauern:

156 Vgl. allgemein Reemtsma 2013, S. 113–116; Schulz 2015, S. 73–75.

157 P III, S. 670, V. 22–41.

158 Insofern würde ich Köbele 2012, S. 376 widersprechen, dass die Heilige nur >passive Heldin< und >strenggenommen Unbeteiligte< bleibe. Dieses von Köbele so postulierte >ubiquitäre Merkmal< legendarischen Erzählens< bestätigt sich im vorliegenden Kontext jedenfalls nicht.

159 Vgl. P III, S. 670, V. 41–S. 671, V. 40. Es fallen hier Worte wie z. B. *einvalt* oder *affenvreue*, daneben auch Formeln der Zurechtweisung wie z. B. *ia soldestu dich schemen*.

160 P III, S. 671, V. 44–53.

161 Vgl. P III, S. 671, V. 82 f.: »do liez er uf sin palas / sie brengen wol mit eren«.

siuncfrowe, nu sage vurbaz, / wer du sist mache mir bekant, / wie din name si
genant / unde ouch welcherhande leben / dir an dem herzen si gegeben, / wand dort
da du spreche, / min opfer underbreche, / da mochte ich dich nicht wol vernemen. /
[...] din wolgestalt antlitze / bezuget, daz mit richer zucht / du sist geborn uz hoher
vrucht; / ouch solde ligen an prise / din lob in sinnen wise / vor alle wib gemeine, /
enwere daz alleine, / daz du die alweldigen gote / mit worten hast zu spote. / daz
krenket dine wisheit / und machet sie gar hingeleit, / als ich vurwar nu schowe.¹⁶²

Begegnung und Dialog zwischen Katherina und Maxencius werden in ihrem Entstehen ausführlich dargestellt, ohne dass so weit eine verbale oder gar physische Agonalität gegeben ist. Der Text operiert vielmehr mit Semantiken des Kennenlernens, des Nachfragens und des Erläuterns. Maxencius wird dabei als aufmerksamer Zuhörer gezeigt, der Katherina nun den Raum gibt, den er ihr in dem überraschenden Moment während des Opferritus noch nicht zu gewähren vermochte. Gleichzeitig geht damit aber auch eine negative Tendenz einher, wenn der Machthaber die Christin auf ihre Schönheit zu reduzieren versucht, indem er diese explizit hervorhebt und ihr sachliches Anliegen bloss als missliebigen Makel abtut. Auch ihrer Weisheit sei der Gottesglaube abträglich. Zuwendung und Aufmerksamkeit münden damit in einen (noch) zurückhaltenden Gestus der Nivellierung.¹⁶³ Katherina legt in der Folge Maxencius seinen Fehlglauben aus und bekennt mehrfach ihre Christusminne. Der Kaiser bleibt neugierig und stellt Rückfragen, macht dabei aber auch seine Missbilligung deutlich, wenn er Katherina als *invaldic* herabwürdigt und ihre Ausführungen als *groze* [] *irrekeit* bezeichnet.¹⁶⁴

Bevor die berühmte Konfrontation mit den 50 Weisen einsetzt, erfolgt nochmal ein bezeichnender letzter Interaktionsmoment zwischen Katherina und Maxencius. Nachdem sie ihm in einer wiederum ausführlichen direkten Rede richtiges Königtum, falschen Götzenkult und wahren Gottesglauben auslegt hat, weist der Text Maxencius selbst als sinnlich eingeschränkt aus:

Sulcher worte ummesweif / der keiser wenic icht begreif / mit sime stumpfen sinne. /
er horte wol darinne / vil wise rede wandern, / hievon mit wisen andern / wolde
er ir begeinen da. / er liez schriben isa / sine brieve uberz lant. / die wurden witen
zusan / in manigerhande riche, / und bat dran algeliche / die meistere von den
schulen, / die uf hohen stulen / in kunstlichen witzzen / da wol mochten sitzen, /
zu hove er im die alle rief. / er schreib an ieglichen brief, / wie im ein kampflicher
strit / vorhanden were in der zit, / da man solde in kunst gesigen, / und ob si also
hohe gestigen, / daz man den sig im brechte, / [...].¹⁶⁵

162 P III, S. 672, V. 6–31.

163 Vgl. dazu allgemein Butler 2018, S. 52–67.

164 Vgl. P III, S. 672, V. 89–S. 673, V. 18.

165 P III, S. 673, V. 86–S. 674, V. 10.

Dieser Moment bildet eine wichtige textuelle Scharnierfunktion, wird hier doch erst sichtbar, wie der Wettstreit mit den 50 Weisen überhaupt motiviert ist. Die *stumpfen sinne* des Kaisers verunmöglichen einen unmittelbar wahrnehmungsformenden¹⁶⁶ Effekt von Katherinas Sprechen, indem er ihre Worte zwar hört, diese aber nur äusserlich-evaluativ als ›weise‹ einzuordnen vermag.¹⁶⁷ Das Scheitern einer unmittelbaren *conversio* des Kaisers fungiert aber gerade in seiner textuellen Scharnierfunktion als Bedingung der Möglichkeit einer perpetuierten Geltungsbehauptung, wie diese im folgenden Weisenstreit entfaltet wird. Den *ummessweif* von Katherinas Rede nimmt Maxencius zum Anlass, die 50 ›weisesten‹ Schulgelehrten am Hof zu versammeln; womit eine Konstellation entsteht, in der diskursive Geltung wiederholt mit Zweifel behaftet und dadurch auch wiederholt behauptet werden kann. Bereits im Rahmen der hier erwähnten Briefe werden mit Stichworten wie *kampfflicher strit* und *sig im brechte* Semantiken von Spiel und Wettkampf aufgerufen.¹⁶⁸ Der aufgezeigte Vorlauf zu den handlungslogischen Kulminationspunkten des Textes zeigt sich als medial signifikantes Erzählmuster, das Katherina einerseits als aktive Figur erscheinen lässt, andererseits ihre vorerst scheiternde Redemacht zum Ausgangspunkt ihrer fortlaufenden Ostentation nimmt. Das Setting für den Weisenstreit ist zunehmend komplettiert. Die 50 Weisen werden von Maxencius über Katherina instruiert, wofür er zunächst Spott und Überheblichkeit der Gelehrten erntet, die sich für eine zu geringe Ehre an den Hof bestellt wähnen.¹⁶⁹ Am Vorabend der ersten Konfrontation erreicht Katherina ein Bote, der ihr von dem anwesenden Personal berichtet. Die unmittelbare Reaktion zeigt die Heilige in durchaus selbstbewusster Haltung: »der botschaft bleib gar unvervorcht / Katherina die wise. / si hoft an vollem prise / den sig ervechten da mit gote, / und daz si nimmer zu gespote / bi den valschen wurde.«¹⁷⁰ Der Weisenstreit wird damit schon vor Beginn als Spielfeld markiert,¹⁷¹ das Katherina in grosser Zuversicht zur eigenen Geltungsbehauptung zu nutzen gedenkt, indem sie dort dezidiert *den sig ervechten* will. Sie fällt auf ihre Knie und richtet ein Gebet an Christus, das in seiner konkreten Ausformung wiederum merklich auf Mt 10,18–20 referiert:

166 Vgl. allgemein Largier 2018, S. 24.

167 Damit kontrastierend wird etwa Katherinas eigene *conversio* später als Lichtschein beschrieben, der bis in ihr Herz dringt (vgl. P III, S. 677, V. 27–37).

168 Vgl. dazu weiter oben, Kap. 1.3; allgemein Gebert 2019, S. 79–95, 329–355.

169 P III, S. 674, V. 33–70. Dieser Moment der *superbia* wiederholt sich in der direkten Konfrontation, als Katherina vor die 50 Weisen tritt: »ez duchte sie ein snode amt, / daz si den kampff mit ir striten« (P III, S. 676, V. 33 f.).

170 P III, S. 675, V. 11–16.

171 Vgl. dazu Huizinga 2015, S. 18 f.; Caillois 2017, S. 27. Huizinga denkt die Begrenzung des Spielraums bezeichnenderweise mit seiner Wiederholbarkeit zusammen, was wesentlich vom inneren Aufbau des Spiels ausgehe.

vil lieber herre Iesu Crist, / gestant mir armen dirn nu bi / und mache mich vor
sorgen vri, / wand ich dich minne zaller stunt. / gib, lieber herre, in minen munt /
wort, die wol sich lenken / und die meistere krenken, / die mich din wollent
rouben / und von dime gelouben / mit ir worte keren.¹⁷²

Was in der Lucienlegende als expliziter Verweis und dort fast wörtliches Zitat vorliegt,¹⁷³ ist bei Katherina hier nur mehr alludierend eingespielt, wobei die Bitte um die Befreiung von Sorge und um die richtigen Worte vor den Meistern den Bezug doch deutlich werden lässt. Auch Katherinas Sprechen ist folglich als göttliche Rede markiert, die durch sie sprechen wird. In Reaktion auf das Gebet folgt die berühmte Erscheinung des Erzengels Michael,¹⁷⁴ der Katherina den Beistand Gottes zusichert: »sin wisheit und sin gewalt / wil dir helfen wol gesigen, / so daz die meistere geligen / under dir vor allen roten.«¹⁷⁵ Was gegen die 50 Weisen zum Einsatz kommt, zeigt sich auch in der direkten Rede Michaels als Gottes Wort selbst, das sich durch Katherina gegen die heidnischen Widersacher behauptet. Im Zuge davon betont der Text dann nochmal Katherinas Furchtlosigkeit im Angesicht der anstehenden Konfrontation:

nu was die zit ouch volant, / daz si zu hove solde gan / und vor dem keisere in
kampfe stan, / des si doch nitchesnicht erschrac. / des engels trost ir nahen lac /
und liez sie nicht erbleichen. / des heiligen kruzes zeichen / tet si vor Brust und
vor stirn / sus gienc die edele gotes dirn / so hin uf den palas, / da die samenunge
was / gegen ir vil ungrune.¹⁷⁶

Michaels Zuspruch der göttlichen Redemacht erscheint als Garant des Sieges im Weisenstreit, was Katherina umso entschiedener dazu aufbrechen lässt. Ihre Furchtlosigkeit und Zuversicht wird somit über mehrere Stationen entfaltet; Maxencius

172 P III, S. 675, V. 25–34.

173 Vgl. P III, S. 28, V. 55–63; dazu weiter oben in diesem Kapitel. Mt 10,18–20 hier nochmal im Wortlaut: »et ad praesides et ad reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus cum autem tradent vos nolite cogitare quomodo aut quid loquamini dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini non enim vos estis qui loquimini sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis« (»vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen, um Zeugnis abzulegen vor ihnen und den Völkern. Wenn sie euch aber vor Gericht stellen, dann sorgt euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die dann reden werden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch reden wird.«).

174 Vgl. P III, S. 675, V. 53–62; dazu Assion 2015, Sp. 294. Das Motiv wird etwa auch von Friedrich Schiller in *Die Jungfrau von Orleans* aufgegriffen und strukturell weitergeführt. Gegenüber Karl VII. und dem Erzbischof von Rheims führt Johanna ihre Siegesgewissheit nicht auf irdische Gewalt zurück, sondern benennt ihnen den Beistand der heiligen Katharina (vgl. Schiller, *Die Jungfrau von Orleans*, S. 61 f.) und auch explizit ihr Schwert (vgl. ebd., S. 65) als Garanten des Erfolgs. In der Auseinandersetzung und dem folgenden Zweikampf mit Montgomery führt Johanna erneut ihre Macht auf Katharina zurück (vgl. ebd., S. 93 f.).

175 P III, S. 675, V. 57–60.

176 P III, S. 675, V. 63–74.

begegnet sie mit voller Absicht und im Wissen um den göttlichen Beistand. Die damit aufgezeigte Fokussierung liegt durchwegs der Textdynamik zugrunde: Auch wenn die wundersame Erscheinung des Erzengels – so wie die spätere Erscheinung Christi im Kerker – oder die dann vollzogene Konfrontation mit den 50 Weisen kultische und narrative Höhepunkte der Katherinenlegende bilden mögen, scheint mir der konstellative Vorlauf zu diesen Momenten textuell doch entscheidender.

Redemacht im Streitgespräch: Katherina gegen die 50 Weisen

Katherina führt sich zunächst selber bei den Meistern ein und legt ihnen diverse Momente der christlichen Heilsgeschichte aus,¹⁷⁷ was hier im Rahmen einer Erzählerrede erwähnt wird. Der höchste unter den zwölf Meistern fungiert dabei lediglich als Stichwortgeber, wenn er zu Katherina sagt: »so la horen dine kunst, / uf daz wir nach der begunst / dir antwurten an ein recht.«¹⁷⁸ In direkter Rede erzählt sie nun von ihrer eigenen *conversio* und wie Jesus damals als helles Licht in ihr Herz drang.¹⁷⁹ Im direkten Anschluss daran holt Katherina zu einem Bekenntnis aus, das für ihre spezifische Redemacht als emblematisch gelten kann:

daz ist min got / sunder spot, / den ich minne / uz allem sinne / und an in mich kere. / sin ere, / die tut mir wol. / ich bin sin brut / uber lut, / und davon / bin ich gewon, / daz ich in stete nenne; / bekenne, / daz ich im sol. / er ist gut, / wol behut, / der minen mut, / als ein glut / an siner minne hitzet, / besitzt / also min leben; / ich bin begeben / im zu lobe / und er ist allen kunsten obe.¹⁸⁰

Das Bekenntnis zur Christusbrautschaft artikuliert sich hier *uber lut*, so wie bereits Lucia (dort *vrolich uber lut, / ouch sunder alle swere*) in gesteigerter Freude und Lautstärke auf die Marter von Paschasius geantwortet hatte.¹⁸¹ Die Brautschaft impliziert hier zudem, dass Katherina *in stete nenne*, sich also unablässig zu ihm bekennt. Die Katherinenlegende setzt an dieser Stelle somit ein Christuslob, das durch Intensität und Wiederholung gleichermaßen geprägt ist. Und die Konstellation des Streitgesprächs gegen die 50 Weisen bietet den medialen Rahmen, in dem ein entsprechendes Bekenntnis intensiviert und wiederholt werden kann. Hierauf erfolgt ein direktes Eingreifen Gottes: »do sante got zuhant ouch hin / sinen willen scharf genuc, / der die meistere alle sluc, / daz ir wisheit verstocte.«¹⁸² Die Wirkung setzt unmittelbar ein: »ieglich niderbocte / vor schemde als ein ver-

177 Vgl. P III, S. 676, V. 16–83.

178 P III, S. 676, V. 67–69.

179 Vgl. P III, S. 677, V. 13–46.

180 P III, S. 677, V. 47–70.

181 Vgl. dazu weiter oben in diesem Kapitel.

182 P III, S. 677, V. 74–77.

torter man. / ir einer sach den andern an / und schemten sich so sere, / daz si nicht konden mere, / noch torften sprechen offenbar.«¹⁸³ Den 50 Meistern wird damit nicht nur ihre Weisheit entzogen, so dass sie als *vertorte* Männer zurückbleiben; mit dieser ›Vertorung‹ geht auch ein Verlust jeglicher Diskursmacht einher, denn sie haben nun offenbar weder die Fähigkeit (*nicht konden mere*) noch einen gültigen Anlass (*noch torften sprechen offenbar*), um sich weiter äussern zu können. Dass Katherina hier so deutlich als alleinige Wortführerin aus der Konfrontation hervorgeht, ist seitens Maxencius durch eine zunehmend feindselige Haltung markiert: »als des der keiser wart gewar, / do wuchs sin zorn ummazen groz / uf die meistere, [...]«.«¹⁸⁴ Der Zorn des Kaisers ist in dieser Konstellation ein Indikator für das gestörte Verhältnis zwischen dem Machthaber und der Heiligen bzw. hier in erster Linie zwischen dem Machthaber und seinen eigenen Helferskreaturen, wie dies Jan-Dirk Müller etwa für den Heros gezeigt hat.¹⁸⁵ Maxencius steht den Christen von Beginn an mit *grozer tobeseucht*¹⁸⁶ gegenüber und richtet *sinen zorn*¹⁸⁷ nun auch gegen Katherina. Auch wenn sein Zorn hier jeweils unmittelbar auf Momente der Herausforderung folgt, ist dies keineswegs nur eine affektive Reaktion, sondern vielmehr eine signifikante Funktion in der Evokation und Steigerung der medialen Dynamik, in der dem *zorn* des Machthabers das *uber lute* Sprechen der Heiligen gegenübersteht. Mit Jutta Eming wäre dieses ›Zornhandeln‹ auch als institutionalisierte Form von Herrschaft und damit als ›Herrschaftshandeln‹ schlechthin zu verstehen,¹⁸⁸ das sich der Redemacht der Heiligen entgegenstellt und so eine konfrontative Intensivierung erzeugt. Die Steigerungsdynamik ist im vorliegenden Kontext entscheidend, wird diese Konstellation doch nicht eigentlich entschärft, sondern bis zur versuchten Marter fortgeführt. Dass auch hier die Heilige sich dem effektiven Martyrium wiederholt zu entziehen vermag,¹⁸⁹ lässt eine Leerstelle entstehen, an der sich ein diskursiver Raum für Katherinas Redemacht eröffnet.¹⁹⁰ Eming hat für das Märe aufgezeigt, wie ›verkörperter Zorn‹ als

183 P III, S. 677, V. 78–83.

184 P III, S. 677, V. 84–86.

185 Vgl. Müller 1998, S. 203–208.

186 Vgl. P III, S. 668, V. 5.

187 P III, S. 671, V. 55.

188 Vgl. Eming 2019, S. 72.

189 Katherina erleidet zwar Formen der Marter; so wird sie etwa *mit besmen und mit riemen* geschlagen (vgl. P III, S. 680, V. 21–31, hier V. 26) und zum Schluss enthauptet (vgl. P III, S. 688, V. 58–60). Textuell – und im Zuge dessen auch ikonografisch – wirksamer ist aber das Räderwunder (vgl. P III, S. 683, V. 13–S. 684, V. 56) und der Gestus der ›gewollten Marter‹ (vgl. P III, S. 683, V. 42–47; markant hierzu auch S. 688, V. 54–57: »hienach daz edele megetin / den milchwizen hals erbot / durch unsern herren in die not, / als iener hete vor begert.«).

190 Vgl. dazu auch Prautzsch 2021, S. 139. Allerdings scheint mir die textuelle Dynamik der Katherinenlegende im *Passional* nicht nur auf die ›narrative Inszenierung des Martyriums als zeichenhaften Glaubensdisput‹ (vgl. ebd., S. 149) abzielen, sondern vielmehr die Redemacht Katherinas wiederholt zur Geltung bringen zu wollen.

›Herrschaftshandeln‹ an die Grenzen seiner Funktionalität stösst, wenn darauf weder mit Dominanz noch Insubordination reagiert wird, sondern mit einem reziproken Geltungsanspruch.¹⁹¹ Der *zorn* eines Maxencius kann sich ganz in diesem Sinne umso mehr als ein Widerstand erweisen, dessen Funktion in erster Linie darin besteht, von Katherina überwunden zu werden, was als mediale Konstellation auch in diesem Kontext unabdingbar scheint.

Den Meistern bringt Maxencius nur Verwunderung entgegen, da *ein wibesnam* ihnen *mit worten sulchen stric geknupfet* habe.¹⁹² Der Weiseste unter ihnen versucht die Niederlage dann zu begründen, indem er seinerseits Katherinas aussergewöhnliche Redemacht hervorhebt:

vernim ouch, daz ich sprechen wil / von dirre iuncvrowen, / die uns uberhownen /
hat mit sprechlicher kraft. / ir kunst und ir meisterschaft / ist ummazen vremde
mir, / wand mich dunket, daz in ir / nicht ein menschlich mensche si, / der mit
worten also vri / spreche in kluger volleist. / ich wene ez si ein heilic geist, / der
unser kunst versturzet / und die sinne kurzet / also, daz wir ein einec wort / nicht
mugen noch enturren vort / gesprechen gegen deme gote, / von des hohem gebote /
si ir rede vliezen lat.¹⁹³

Katherinas Redemacht zeigt sich so auch in der Perspektive des heidnischen Weisen als derart fremd, dass sie kaum menschlich sein könne, sondern *ein heilic geist* aus ihr sprechen müsse. Von Gottes *hohem gebote* lasse sie *ir rede vliezen*, die ihre *kunst versturzet* und ihnen die *sinne kurzet*, womit ihr Geltungsanspruch als vollends entkräftet erscheinen muss. Es ist bezeichnend, dass Katherinas Redemacht nicht nur in ihrem eigenen Sprechen ausgestellt wird, sondern sich auch indirekt in der Figurenperspektive ihrer Widersacher bestätigt findet – so wie bereits der Geltungsanspruch des jungen Jesuskinds durch den Schulmeister Zacharias zusätzlich validiert wurde.¹⁹⁴ Als logischer Schluss aus der eigenen Niederlage formuliert der Weise nun ein eigenes Bekenntnis zum christlichen Glauben, das er direkt an Maxencius adressiert: »uns dunket, daz wir unz daher / nach valsches lebens gewer / in einer vremden irrekeit / wandern uz der warheit. / [...] so sich, wir wollen in dirre vrist / gelouben alle an Iesum Crist, / von dem die iuncvrowe uns saget, / wand er zu gote uns wol behaget.«¹⁹⁵ Katherinas Geltungsanspruch wird damit durch die Figurenperspektive des heidnischen Widersachers nicht nur explizit bekräftigt, sondern auch mit dessen *conversio* als performativ wirksam ausgewiesen. Das Bekenntnis des Weisen löst bei ihr *vreudeninnekeit* aus, bei Maxencius hingegen noch mehr *zorn*,

191 Vgl. Eming 2019, S. 72.

192 Vgl. P III, S. 677, V. 95–97.

193 P III, S. 678, V. 18–35.

194 Vgl. P I, S. 145, V. 5086–5098; dazu auch weiter oben, Kap. 2.2.

195 P III, S. 678, V. 39–50.

im Zuge dessen er die Meister ins Feuer werfen lassen will.¹⁹⁶ Diese wenden sich betrübt – und nun ihrerseits *uberlut* – an Katherina, da sie einen Tod ohne Taufe fürchten: »«*eya, du edele gotes brut, / sal uns nu ane Cristes touf / kumen hie des todes louf, / daz betrubet unsern mut?*«¹⁹⁷ Die *conversio* wird damit als vollzogen, in ihrem Vollzug allein aber noch nicht als über jeglichen *zwivel* erhaben ausgewiesen.¹⁹⁸ Katherina bringt darum die Option der Bluttaufe als äquivalentes Sakrament ins Spiel, wobei der zweite Teil ihrer Antwort entscheidend ist:

sit ot stete / mit gerete / an gotes gelouben, / sunder touben, / so mac uch nicht verirren, / noch virren / der vreuden gotes, / damite er lonet disses spotes. / der vlamme rot, / sin swinder sot / slet uch tot. / an sulcher not / volwandert ot, / wand uch wil got / durch sin gebot / hie disen spot / vergelden aldort obene, / zu lobene / sich immer me, / daz ist gewis, nach disem we!¹⁹⁹

Erst indem Katherina ihnen die himmlische Erlösung zum weltlichen Sterben zusichert, wird die Problematik der ausgebliebenen Taufe aufgelöst. Durch diesen Sprechakt sind die Weisen gewappnet, um sich der Marter zu stellen, wie die Erzählerrede dies auch explizit macht:

als die wolgeborne maget / in des hete vil gesaget / und an gote wol getrost, / do wurden ouch si gar erlost / von alles zwivels ungemach. / swaz die iuncvrowe zu in sprach, / dar uf satzen si den mut / und giengen vrolich zu der glut, / ouch sunder allez bleichen.²⁰⁰

Der *zwivel* war durch die *conversio* allein noch nicht unwunden; erst die von Katherina hier geäußerte Rede (*swaz die iuncvrowe zu in sprach*) vermag sie davon zu befreien. Diskursive Geltung geht damit letztgültig einher mit Erlösung. Während die Weisen zuvor noch *uberlut* Katherina um Beistand angefleht hatten, setzen sie nun ihre ganze Hoffnung darauf, *szwaz die iuncvrowe zu in sprach* und gehen *vrolich* und *sunder allez bleichen* in die Flammen. Damit wird hier auch fast wörtlich die zentrale Formulierung aus der Lucienlegende zitiert, als Lucia nach dem finalen Schwertstoss ihre Stimme weiter zu erheben vermochte.²⁰¹

196 Vgl. zu diesem Motiv auch wirkmächtig Dan 3,1–30.

197 P III, S. 678, V. 68–71.

198 Vgl. P III, S. 679, V. 7, wo die hier so benannte ›Betrübnis‹ der Meister explizit mit dem theologisch gewichtigeren Begriff *zwivel* bezeichnet wird; dazu auch weiter unten in diesem Kapitel.

199 P III, S. 678, V. 79–S. 679, V. 2.

200 P III, S. 679, V. 3–11.

201 Vgl. P III, S. 30, V. 58 f.: »des rief si [Lucia; Anm. TM] vrolich uber lut, / ouch sunder alle swere«; dazu ausführlicher weiter oben in diesem Kapitel.

Redemacht durch Marter: Katherina und die Königin

Die vielfach von Katherina bekannte Christusbrautschaft bietet Maxencius einen wiederholten Angriffspunkt. Nach dem Rededuell mit den Weisen lässt er sie auf seinen Palast bringen, um dort um sie zu werben, womit sich zwei konkurrierende Optionen von Brautschaft gegenüberstehen. Katherina soll sich jedoch nicht nur von Christus lossagen, sondern auch selber zum Objekt heidnischer Idolatrie werden: »und wil nach disen sachen / dir lan ein bilde machen, / vor daz die lute muzen treten / und dich mit vreuden anbeten / als ein gotinne.«²⁰² Das auf diese Weise verdoppelte Drohszenario fordert zur rhetorischen Gegenwehr heraus. Katherina antwortet mit einem wiederholten Bekenntnis ihrer Christusbrautschaft, wovon im vorliegenden Kontext v. a. der zweite Teil bemerkenswert ist:

min sinne / darinne / wil ich uben / sunder trubem, / wand er ist die suzekeit, / die min leit / so hin verleit, / und zu vergezzenunge treit. / den ich minne, der ist reine / alters eine / uz der gemeine. / ich bin sin brut, / er min trut; / des ich ger / mit gewer, / sit ouch er / mich an sich wil. / sich, der ist mines herzen spil!²⁰³

Mit diesem Bekenntnis, das im Doppelvers *ich bin sin brut, / er min trut* nochmal kondensiert erscheint, schafft Katherina einen Gegendiskurs, der durch stetige Wiederholung das Sinnsystem des Kaisers abzuwehren vermag. Die Herausforderungen durch Maxencius als Anlass für Katherinas Widerspruch, was hier als Erzählmoment nicht nur erwähnt, sondern textuell immer wieder von neuem als direkte Rede explizit eingespielt ist, erweist sich als spezifisches Kennzeichen der Katherinenlegende.²⁰⁴ Dies zeigt sich dann auch in der Reaktion von Maxencius, dessen *zorn* sich explizit auf Katherinas stetige Widerrede richtet und hier die Scharnierstelle zwischen Brautwerbung und Marter bildet:

Als der ubele kunic gesach, / swaz er tet, swaz er sprach / heimelich und vor den sinen, / daz er an Katherinen / stete widerrede vant, / do wart ouch gegen ir entprant / sin herze an ungemaches brunst, / unde die selben ungunst / liez er do genzlich schowen. / der edelen iuncvrowen / ructe man die kleidere abe.²⁰⁵

Der Text weist hier die *stete widerrede* als das wesentliche Irritationsmoment aus, das letztlich zur versuchten Marter führt. Katherinas diskursiver Geltungsanspruch geht dann aber genau von diesen Momenten aus, in denen ihre bestehende Geltung vollends zunichtegemacht zu werden droht. Die Marter, die Katherina effektiv erleidet, ist im *Passional* nur kurz geschildert:

202 P III, S. 679, V. 63–67.

203 P III, S. 679, V. 92–S. 680, V. 11.

204 Die Form von Katherinas ›inspirierter Rede‹ an dieser Stelle wurde in der Forschung verschiedentlich diskutiert. Vgl. dazu exemplarisch Prautzsch 2021, S. 142 f.; Schnyder 2016, S. 179; Koch 2008b, S. 25.

205 P III, S. 680, V. 12–22.

der edelen iuncvrowen / ructe man die kleidere abe. / mit ungetruwer hanthabe /
wart si von in gebunden / und geslagen in den stunden / mit besmen und mit
riemen, / daz ir die blutstriemen / giengen langes und entwer. / ir lib wart hin unde
her / gevillet, daz der gotes brut / an manigen enden brach die hut. / hievon dancte
si gote, / daz si von der ubelen rote / durch in diz solde liden.²⁰⁶

Weitaus wichtiger ist die zwölf Tage dauernde Kerkerhaft, mit der Maxencius ihren Willen zu brechen versucht. In einem *kerker vollen scharf, / beide vinsten und ouch tief* soll sie gefügig gemacht werden: »lat sie«, sprach er, »mit hungere queln, / ob si darnach wolle erweln / minen willen und nicht irn.«²⁰⁷ In diesen zwölf Tagen ohne leibliche Speise ereignen sich dann aber mehrere mediale Schlüsselmomente. Zunächst wird Katherina durch eine weisse Taube himmlische Speise zugetragen, weshalb sie keinen Hunger leidet. Zudem ereignet sich hier eine himmlische Erscheinung, die einen ganz besonderen Ehrenerweis kenntlich macht:

nu seht, wie siner brut pflac / Cristus in der notgeschicht. / er quam ouch selbe
an ir gesicht / und liez sich drinne schowen / mit engeln, mit iuncvrowen, / daz
er vertreib ir pine. / »sich«, sprach er, »Katherine, / bekenne wol nach rechter gir /
dinen schepfer an mir / durch den du bist zu kampfe / getreten in disme dampfe, /
der angst brenget unde we. / wis sunder vorchte vurder me, / wand ich bin dir
ein hute.«²⁰⁸

Die Erscheinung Christi zielt darauf, Katherina weiter für den *kampfe* zu wappnen, den sie um seinetwillen ficht. Durch Christi Zuspruch wird ihr jegliches Leid zur Freude. Im Kerker findet dann als weiterer zentraler Handlungsmoment die *conversio* der Königin und ihres treuesten Ritters Porphirius statt, die nach einer Licht- und Engelperscheinung an eben diesem Ort vollzogen wird. Als die beiden das Wunder sehen, erschrecken sie zunächst und fallen auf die Erde.²⁰⁹ Erst als Katherina ihnen Gottes Vorsehung verkündet, wird die *conversio* vollzogen:

»nu habet vreude und gemach / und lat alle vorchte wesen! / got hat uch selber im
erlesen / zu vrunden, des habet gedult, / wand ir giezen durch in sult / mit der mar-
tere uwer blut«. / die edele iuncvrowe gut / predigete unde larte, / unz daz si wol
bekarte / die zwei in der gelouben trit, / so daz ir herzen gelit / von allem zwivele
quam zu gote / unde wolde in sime gebote / der abgote wesen vri.²¹⁰

Die Ankündigung des Märtyrertodes und die weitere Unterweisung durch Katherina ebnet den folgenden Verlauf. Bei ihr stehen gekrönte Engel, für die sie als Mittlerin fungiert:

206 P III, S. 680, V. 21–34.

207 P III, S. 680, V. 48–50.

208 P III, S. 680, V. 67–80.

209 Vgl. P III, S. 681, V. 24–50.

210 P III, S. 681, V. 63–76.

die iuncvrowe lobesam / von eines engels houbte nam / ein harte riche krone / und
 satzte sie vil schone / der kunigin uffez houbet. / ›nu sich, dir ist erlobet‹, / sprach
 si, ›alsus gezieret wesen, / wand dich im got hat uzerlesen. / hore ouch vurwar,
 als ich dir sage, / von hute an dem dritten tage / saltu mit erlichen vrumen / in daz
 himelriche kumen‹. / Porphirium und die kunigin / durchsluc des gelouben schin /
 und traf sie mit so voller kraft, / daz si genzlich behaft / darinne wurden also.²¹¹

Den prägnantesten Konversionsmoment setzt das *Passional* an dieser Stelle mit der Himmelskrönung der Königin durch Katherina im Kerker. Der Moment ist durchaus bemerkenswert, befindet sich Katherina doch selber in einer Anklagesituation und fristet dabei zwölf Tage ohne weltliche Speise in einem ›finsternen‹ und ›tiefen‹ Kerker. Und in dieser Dunkelheit und Verlassenheit – in der Mystik ein Moment der ›Gottesferne‹²¹² – krönt Katherina die Königin und Ehefrau des heidnischen Machthabers mit der Himmelskrone, die sie vom Haupt eines Engels auf das der Königin legt. Den Moment begleitet sie mit der Zusage, dass die Königin in drei Tagen ins Himmelreich einkehren wird. Und es greift hier wiederum eine mystische Logik, wenn genau in diesem Moment der Verlassenheit – in einem finsternen und tiefen Kerker, ohne leibliche Speise und vielfache Marter erwartend – Gott am innigsten erfahren wird,²¹³ indem Katherina nun Christus selbst erscheint und dadurch der bedeutsame Konversionsmoment der Königin eingeleitet wird. In der folgenden Konfrontation zwischen Maxencius und Katherina zeigt sich erneut der Kontrast zwischen ihrem stetigen Christuslob und seinem *zorn*. Maxencius wundert sich über den unversehrten Zustand seiner Gefangenen und glaubt an Betrug. Katherina nimmt hingegen für sich in Anspruch, vom selben Gott beschützt worden zu sein, der bereits Daniel beschützt hatte.²¹⁴ Maxencius reagiert seinerseits mit einem wiederholten Werbungsversuch, *wand im ie baz unde baz / geviel die maget vurbaz*.²¹⁵ Erneut bietet er ihr ein Dasein als Königin an, worauf Katherina zur verbalen Gegenwehr ausholt:

›ey, durch waz / wiltu vurbaz / mich uf ein is hie leiten? / die seiten, / din suze
 wort, / sint ungehort. / la davon! / du bist ir ummesus gewon. / pruve an dir, / waz
 ich an mir / under zwein sal kiesen. / verliesen, / daz ich nu bin, / oder gewin /
 vor der tur / ufheben in rechter willekur. / min brutegoum, / des lebens boum, /
 daz ist got alters eine. / der reine / wil ouch mich / zien an sich / wol edele / in
 unbesultem sedele. / so wil din gir, / volge ich dir, / die kuscheit mir / verschrenken;
 / mich lenken / zur helle grunt. / la mich gesunt, / wand ich dir me / des valles
 genzlich abege‹.²¹⁶

211 P III, S. 681, V. 80–96.

212 Vgl. exemplarisch Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 262.

213 Vgl. dazu auch Vollmann-Profe 2010, S. 747.

214 Vgl. P III, S. 682, V. 53–60; für den alttestamentlichen Bezug Dan 6,1–29.

215 Vgl. P III, S. 682, V. 62 f.

216 P III, S. 682, V. 78–S. 683, V. 12.

Maxencius reagiert mit *michel zorn*, hält der verbalen Gegenwehr seinerseits ein Drohszenario entgegen, nämlich dass Katherina entweder seinen Göttern opfern und von jeglicher Schmach befreit sein soll; oder dass sie sich ihm stattdessen weiter widersetzt und dafür vielfaches Leid erfahren wird. Das ›Zornhandeln‹ des Machthabers geht hier so weit, dass er dies explizit als Machtmittel androht: »[...] wiltu dich widersperren, / ich wise dir hie min tobesucht!«²¹⁷ Katherina nimmt diese Vorlage zum Anlass, um ihre Bereitschaft zur Marter zu bekennen:

dar uber si ouch dir gesaget, / daz ich entvurchte nichtesnicht / grimmes todes
zupflicht / durch den lieben herren min. / ersuche alle die erge din / an mir, swie
got verhenge. / da wider ich mich nicht spenge, / als ich an Cristo lerne. / min blut
gieze ich gerne / durch den, der mit grozer not / an des heiligen kruztes tot / durch
mich sin blut gegozen hat / nach der edelen minne rat, / die in darzu hat getriben.«²¹⁸

Maxencius versetzt sich daraufhin umso mehr in bebenden Zorn: »seht, do begonde in zorne biben / Maxencius. der valsche man / in allem sinne dachte er dran / wie er an Katherinen / mit grimme lieze erschinen / sines zornes ungemach.«²¹⁹ Dieser Zorn mündet in eine Imagination der Marter, in der *sines zornes ungemach* regelrecht zum Akteur der noch ausstehenden Gewalttat wird. Imaginatives Zornhandeln wird so zur manifesten Gewalttat.

An dieser Stelle folgt die berühmte Räderepisode, die ikonografisch zum Hauptattribut Katherinas wurde.²²⁰ Das *Passional* widmet diesem Element viel Aufmerksamkeit, wenn etwa der genaue Vorgang des Räderns präzise beschrieben oder die Schrecklichkeit dieser Form der Marter betont wird.²²¹ In diesem Moment der drohenden Qual spricht Katherina innerlich ein Gebet, indem sie Gott an die Verheissung von Mt 10,18–20 gemahnt:

›herre, den man ie gut sach / und den vrunden gelobet hast, / daz du mit truwen
in bi gestast / und si wollest vrien, / swanne si in noten schrien / an dich, vil lieber
herre min, / sus eische ich hie die helfe din / und bite, daz ein donreslac / nach dines
lobes ho beiac / die scharfen redere zusla, / uf daz diz volc hie und da / bekenne
dich, vil lieber got, / wie din helfende gebot / wol hilfet, swem du helfen wilt.«²²²

Katherinas Gebet wird sofort erhört; Gott sendet einen Engel, der die Räder mit einem Donnerschlag zerstört. Die vielen Splitter werden vom Wind weit fortgetragen, wo sie manches Unheil anrichten; durch den Donnerschlag sterben auch

217 P III, S. 683, V. 26 f.

218 P III, S. 683, V. 34–47.

219 P III, S. 683, V. 48–53.

220 Vgl. Assion 2015, Sp. 289–297. Den schroffen Kontrast zwischen martialischer Gerätschaft und unversehrtem Körper bilden z. B. die Darstellungen von Caravaggio (*Die heilige Katharina von Alexandrien*, ca. 1598) oder Jacob Huysmans (*Catharina von Braganza* [als Katharina von Alexandrien], ca. 1664–70) sehr pointiert ab.

221 Vgl. P III, S. 683, V. 54–86.

222 P III, S. 684, V. 2–15.

4000 ungetaufte Heiden.²²³ Das *Passional* schafft damit einen von jenen prekären Momenten legendarischen Erzählens, die das Machtverhältnis zwischen menschlicher Bitte und göttlichem Beistand verunklaren,²²⁴ was auch die göttliche Reaktion gemäss Erzählerrede zu bedenken gibt: »got, der vil getruwe got, / nach alle irem willen tet / und erhorte ir gebet, / als er zuhant liez schowen.«²²⁵ Obwohl das Engelwunder weitläufig Vernichtung stiftet, bestärkt es die Königin in ihrer Handlungsmacht, da diese nun jegliche Furcht ablegt und sich ihrem Gemahl entgegenstellt:

»eya, sprach si, »du armer man, / wie lange wil din itel spot / gegen den warhaften got / vechten an Katherinen? / nu let er wol erschinen, / daz er mac tun, swaz er wil, / sit er ouch hat in disme zil / erslagen so vil heiden. / ey, la dich balde scheiden / von ungelouben, den du hast, / uf daz du erlich bestast / bi deme gote alle zit, / den Katherina predigen pflit.«²²⁶

Maxencius reagiert auf die Provokation seiner Gattin mit forciertem Zorn: »Maxencius der heiden / an sinen ougen beiden / vor zorne brante alsam ein glut. / im wart behaft sin ubel mut / gegen der kunigin also. / vollen zornec unde unvro / sprach er [...].«²²⁷ Mit dieser äussersten Wut ist hier ein Moment behaftet, in dem Katherinas Wirkmacht bereits vermittelt zu Maxencius vordringt. Die Königin verkörpert eine figurenbezogen serialisierte Medialität des Heils, wobei sie diese aber nur bedingt wirksam umzusetzen in der Lage ist. Maxencius lässt seine *tobesucht* nun nämlich nicht nur in eine imaginative, sondern in eine manifeste Marter münden, die an der Königin schonungslos und bis in den Tod vollzogen wird. Katherina ermutigt die Königin hingegen zur Marter, damit sie so ihre weltlichen Verbindungen für ein reicheres Leben nach dem Tod eintausche. Durch den Zuspruch gestärkt fordert die Königin ihre Peiniger dazu auf, die Weisung des Kaisers möglichst rasch auszuführen:

als daz die maget zu ir gesprach / do wart die kunigin so vro, / daz alle vorchte von ir do / gar nach gotes willen trat. / die wizenere si do bat, / daz si volvurten balde / an ir mit dem gewalde, / swie der ubele keiser hiez. / zwen isenspisse man do stiez / der vrowen durch die bruste, / uf daz si also wuste, / welch zorn gegen ir were enprant. / die spisse want man unde want / der vrowen zeime smerzen, /

223 Nach Prautzsch 2021, S. 138 handelt es sich hierbei um eine exemplarische Textstelle, in der Märtyrerlegenden auch als »Ort von Gewaltfantasien und Rachegefühlen von christlicher Seite« kenntlich werden.

224 Vgl. zu dieser Dynamik auch Hammer 2015, S. 162 f. In der Andreaslegende des *Passionals* wird das freie Verfügen über göttliches Wunderhandeln durch den Heiligen geradezu zum »Signum seiner Heiligkeit«.

225 P III, S. 684, V. 18–21.

226 P III, S. 684, V. 44–56.

227 P III, S. 684, V. 57–63.

unz daz man von dem herzen / die bruste ir mit den wurzeln brach, / idoch die wile ir zunge sprach, / so was Cristus in ir lobe.²²⁸

Sprechen und Marter verschränken sich hier auf exemplarische Weise. Durch das Sprechen von Katherina verliert die Königin jegliche Angst und ist voller Freude zur Marter bereit; und über die vollzogene Gewalt hinweg bricht ihr Christuslob nicht ab. Erst als ein weiterer Peiniger sie mit einem Schwerthieb enthauptet, ist die Königin tatsächlich tot und verstummt.

Das Zornhandeln von Maxencius stellt so über die ganze Katherinenlegende hinweg ein textuelles Mittel dar, mit dem nicht nur handlungslogisch seine Gewaltmassnahmen gesteigert werden, sondern auch die diskursive Geltungsbehauptung von Katherina und der Königin. Seine hinterhältigen Massnahmen wie etwa das Angebot zur Ehe oder zum Götzendienst veranlassen Katherina zu wiederholten und intensivierten Bekenntnissen ihrer Christusminne. Im Rahmen des Weisenstreits fallen zudem die unterschiedlich perspektivierten Validierungen ihrer Redemacht auf. Neben ihren eigenen Redebeiträgen sind es nämlich insbesondere die heidnischen Gelehrten selber, die Katherinas Sprechen als göttlich erfüllt ausweisen. Das an ihr nur bedingt vollzogene Martyrium produziert umso mehr eine handlungslogische Leerstelle, in der sich eine diskursive Geltungsbehauptung wiederholt zu ereignen vermag.

4.3 Zwischenfiguren: Cecilia und Theodora

als die rede ein ende nam,
der brutegoum wart sere vro.
got worchte ouch an Tyburcio,
daz er herze unde mut
ummekarte als der tut,
der ein ander mensche wil sin.²²⁹

sin amme zu einem bilde ez nam
und volgete ir gar ebene,
unz ez mit schonem lebene
zu einem alden munche wart.²³⁰

Die Cecilienlegende und die Theodoralegende des *Passionals* zeigen zwei Formen diskursiver Geltungsbehauptung, die wesentlich über eine figurale Reihenbildung funktioniert. Cecilia ist nicht nur eine ›vertikale Mittlerin‹, indem sie Gottes Wort verkündigt und verteidigt; sie ist auch eine ›horizontale Mittlerin‹, indem sie Ihren

228 P III, S. 685, V. 30–47.

229 P III, S. 635, V. 48–53 (*conversio* von Tyburcius, Cecilians heidnischem Schwager).

230 P III, S. 326, V. 76–79 (Theodoras Ziehsohn, ein Teufelskind, wird zum Mönch).

heidnischen Ehemann und dessen Bruder zum christlichen Glauben bekehrt, die dann beide im Streitgespräch mit dem heidnischen Machthaber Almachius wortführend sind. Im Gegensatz zu Lucia oder Katherina steht Cecilia damit zunächst nicht im Fokus der Auseinandersetzung, sondern sie ist vielmehr Ausgangspunkt – und zuletzt auch wieder Garantin – einer diskursiven Geltung, die sich über mehrere Figuren entfaltet. An Theodora zeigt sich hingegen ein Modell, das den Teufel als zentralen Dialogpartner involviert und damit narrativ durchaus prekär ist, so z. B. beim vollzogenen Ehebruch oder bei Teufelsdialogen in direkter Rede. Über diese forcierte Dialogizität bilden sich jedoch auch neue soziale Konstellationen heraus; Theodora flieht verkleidet ins Männerkloster und schafft dort eine monastische Position, in die zuletzt die ganze familiäre Trias aus Mutter, Vater und Kind eingehen wird. Familiäre Brüchigkeit und teuflische Dialogizität lassen so im Zusammenspiel einen Verlauf entstehen, der weltliche Genealogie nicht vollends zerschlägt, monastische Lebensform aber auch nicht als gänzlich neue Norm installiert. Cecilia und Theodora zeigen zwei unterschiedliche Formen, wie diskursive Geltung legendarisch ausgetragen wird, ohne eine direkte Konfrontation mit einem heidnischen Machthaber in den Fokus zu rücken. In beiden Fällen wird eine bestehende familiäre Matrix vielmehr so durchdrungen, dass sie in eine heilstiftende Funktion übergeht. Während Cecilia die beiden Brüder zu spirituellen Nachkommen im Glauben macht, integriert Theodora durch ihre Rolle als Mönch ihren Ehemann und ihren Ziehsohn auf der neu gebildeten monastischen Position. Beide Texte operieren mit diskursiven Widerständen, die durch Formen der Reihenbildung überwunden werden.

Vom Löwen zum Lamm: Cecilia und Valerianus

Cecilia führt in Rom ein überaus tugend- und gnadenreiches Leben, das aber auch im Zeichen der Verfolgung steht und deshalb nur *heimelich* stattfinden kann.²³¹ Ihr Ruhm weckt das Interesse vieler Männer, so auch zweier heidnischer Brüder, von denen sie den älteren Valerianus heiratet. Der innere Konflikt zwischen Ehepflicht und Keuschheitsgebot hat hier eine klangliche Dimension: Zur Jungfrau kommen Spielleute »und slugen uf iren schal. / die vreude erschal umberal / uf der iuncvrowen palas.«²³² Hochzeitstag und Spielleute erklingen wiederholt *uberlut*,²³³ wohingegen Cecilia ununterbrochen zu Gott betet und ihn um Beistand bittet. Der sich steigernde Klang der Spielleute steht in direktem Bezug zu Cecilias Gebet und scheint dieses wiederum zu intensivieren: »swaz die spillute ouch triben, / so was ir herze und ir ouge / mit inniger touge / gein himele an Cristum gewant. / der

²³¹ Vgl. P III, S. 629, V. 1–55.

²³² P III, S. 630, V. 19–21.

²³³ Vgl. P III, S. 630, V. 9, 31.

wart gemant und gemant, / daz er ot ir kuscheit / bewarte in rechter reinekeit.«²³⁴ Obwohl Cecilia auch *ein keiserlich gewant* trägt, das sie vor dem ehelichen Zugriff schützen soll, ist es an dieser Stelle doch ostentativ der *schal* der Spielleute, der die Jungfrau *mit inniger touge* zu Gott beten lässt, sodass dieser ununterbrochen *gemant und gemant* werde. Cecilians inniges Gebet zeigt sich damit als konträre Dynamik zur Lautstärke des Hochzeitstages.

Dies setzt sich dann in der Hochzeitsnacht weiter fort, in der das vormalige Gebet an Gott in eine Drohung an den Bräutigam übergeht.²³⁵ Cecilia eröffnet Valerianus, dass ihre Keuschheit bewahrt bleiben solle und dazu von einem Engel beschützt werde:

nu sich, ervreischet dinen sin / dirre selbe gotes geist, / daz du zu gegen mir nu treist / des vleisches valsche minne / und wilt mich al darinne / entreinen, so bistu verlorn. / er slet dich tot durch sinen zorn / und durch din selbes untugent. / sus wirt vergozzen gar din iugent / al vollen iamerlich.²³⁶

Der Ehevollzug in der Hochzeitsnacht wird mit dem Sprechakt der Drohung abgewendet,²³⁷ so wie bereits das Dröhnen der Spielleute am Hochzeitstag durch das stetige Gebet zu Gott entkräftet wurde. Valerianus reagiert seinerseits mit einer Gegendrohung, will den Engel mit eigenen Augen sehen und den erwarteten Nebenbuhler mit seinem Schwert erschlagen. Cecilia gewährt ihm den Wunsch, knüpft ihn aber an die Bedingung der Taufe, welche Valerianus vom Bischof Urbanus empfangen soll. Mit dem Schutz ihrer Keuschheit leitet Cecilia somit direkt die *conversio* ihres Bräutigams ein. Beim Bischof angekommen, schildert Valerianus die Vorgänge der Nacht, worauf Urbanus in Freudentränen ausbricht und seinerseits ein Gebet spricht, dessen Wortfeld im vorliegenden Kontext bezeichnend ist:

»o«, sprach er, »herre Iesu Crist, / ein sewer uf kuschen rat, / entpfa, herre, von der sat / dise lobelichen vrucht, / die du mit hohgelobeter zucht / gesewet an Cecilien hast, / die du vor dir wandern last / mit wuchere also lobelich. / nu sich, herre min, nu sich / den brutegoum, den si nam, / der als ein lewe zu ir quam, / der ist nu semfte als ein lam / mit gutem willen unde zam.«²³⁸

So wie Cecilia in der Hochzeitsnacht ihre Virginität gegenüber dem Bräutigam zu bewahren vermochte, wird Valerianus' familiale Position als Ehemann und als (potenzieller) Vater hier durch eine religiöse Positionierung als Nachkomme im Glauben überschrieben.²³⁹ Cecilia tritt dazu nicht aus dem Eheverhältnis aus,

234 P III, S. 630, V. 46–52.

235 Zur Drohung im legendarischen Kontext vgl. Koch 2008b, S. 15–30. Hier nun wird die Heilige nicht durch einen Machthaber bedroht, sondern sie wendet die Drohung selbst an, um so das Eheverhältnis neu zu ordnen.

236 P III, S. 630, V. 76–85.

237 Vgl. dazu und im Folgenden auch meinen Aufsatz Müller 2019, S. 89–98.

238 P III, S. 631, V. 60–72.

239 Vgl. dazu allgemein Kiening 2005, S. 31 f.

sondern richtet dieses nach einer anderen Logik ein.²⁴⁰ Die gehäufte Fruchtbarkeitsmetaphorik²⁴¹ macht eine »Transzendierung des Körperlichen in einen spirituellen Raum«²⁴² deutlich. Urbanus bezeichnet Christus als *sewer* (›Sämann‹), was Valerianus diese Funktion im Sinne einer weltlichen Prokreation entzieht.²⁴³ Dieser ist vielmehr selbst *vrucht* (›Frucht‹) von Christi *sat* (›Saat‹), die Gott durch Cecilia *gesewet* (›gesät‹) hat. Entscheidend bei diesem Modell ist die exponierte Position Cecílias, die Christus mit *wuchere* vorangehen lässt. Der mhd. Begriff *wucher* bewegt sich semantisch im Zentrum der benannten Fruchtbarkeitsmetaphorik und ist im Nhd. mit ›Frucht‹ oder ›Ertrag‹ zu übersetzen. Gerade für die beschriebene Dynamik sind aber auch Aspekte wie ›Wirkung‹ oder ›Fülle‹ im Spiel, scheint eine Verschiebung von weltlicher Nachkommenschaft zu einer »Reproduktion durch das Wort«²⁴⁴ hier doch nur über Cecilia denkbar. Das in ihr fruchtbar gemachte Gotteswort enthebt Valerianus seiner sozialen Position und festigt deren Besetzung durch Christus, wie dies bereits am Hochzeitstag und v. a. in der Hochzeitsnacht verhandelt worden war. Valerianus, der Bräutigam, kam als *lewe* (›Löwe‹) und ist nun *lam* (›Lamm‹), womit in den Worten des Bischofs die vollzogene Transzendierung explizit gemacht wird.

Widerspruch als diskursive Herausforderung: Cecilia und Tyburcius

Im Zuge der *conversio* von Valerianus soll auf dessen Wunsch auch der jüngere Bruder Tyburcius zum christlichen Glauben gebracht werden. Valerianus versucht ihn von der Wahrhaftigkeit Gottes zu überzeugen, indem er ihm von der

240 Zum Prinzip der ›keuschen Ehe‹ bzw. der ›fruchtbaren Keuschheit‹ (*fructuosa castitas* nach Paulinus von Nola) im Sinne einer Verbindung von Brautschaft und Jungfräulichkeit vgl. Weitbrecht 2019a, S. 159–182. Die Cecilienlegende verfährt entsprechend nicht nach dem häufigen legendarischen Topos, wonach das Elternhaus verlassen bzw. jegliche familiäre Bindung negiert wird, wie dies etwa die Christinallegende (vgl. P III, S. 340–345) exemplarisch vorführt. Stattdessen wird innerhalb der bestehenden sozialen Konstellation eine andere Form der Nachkommenschaft herausgebildet. Zum ›antifamiliären Ethos des Neuen Testaments‹ und dessen Bedeutung für das mittelalterliche Christentum vgl. allgemein Angenendt 1997, S. 30–32; Angenendt 2009a, S. 298 f., 345–347; Kiening 2009e, S. 19 f.

241 Entsprechende Semantiken finden sich auch in früheren (so etwa in der *Legenda Aurea*; vgl. LA, S. 2218) und späteren (so etwa in *Der Heiligen Leben*; vgl. DHL II, S. 189) Bearbeitungen, sind im vorliegenden Text des *Passionals* aber stärker ausgeprägt.

242 Kasten 2002, S. 203.

243 Zur Problematisierung von ›Un*fruchtbarkeit‹ im *Passional* (dort im Hinblick auf die Judas- und Pilatusvita) vgl. Slieden 2021, S. 439–460; dazu auch grundlegend Toepfer 2020. Im hier vorliegenden Kontext ist es hingegen bemerkenswert, dass sich die (Un)Fruchtbarkeitsmetaphorik hauptsächlich auf Valerianus bezieht, der in einem spirituellen Sinn *vrucht* wird, während er in einem weltlichen Sinn die Position als *sewer* verliert.

244 Kasten 2002, S. 204.

wundersamen Englerscheinung und den paradiesischen Rosenkränzen berichtet.²⁴⁵ Cecilia bekräftigt die Worte ihres Gatten: »ey, Tyburcii, vernim / waz man dir warhaftes saget.«²⁴⁶ Der Wunderbericht des Bruders und die Auslegung der Schwägerin zeigen zunächst Wirkung: »werlich«, sprach er, »Cecilia, / du hast daz recht wol uz geleit. / swer nicht der edeln warheit / geloubet, als du sprichest hie, / der ist genzlich ein vie.«²⁴⁷ Cecilians Sprechen wird damit einerseits als gültig ausgewiesen, andererseits ist es aber auch bemerkenswert, dass die Aussage von Tyburcius überhaupt auf Cecilians Äusserung zielt – und nicht etwa auf die initiale Äusserung von Valerianus. Das Sprechen der Heiligen überwiegt insofern den Wunderbericht des Bruders als auslösendes Moment der *conversio*. Cecilia dankt Gott dafür, dass auch Tyburcius vom rechten Glauben hat überzeugt werden können und schickt diesen zu Urbanus, damit auch er sich von ihm taufen lasse. An dieser Stelle setzt nun ein Dialog zwischen Tyburcius und – zumindest anfänglich – Valerianus ein, der dann jedoch zunehmend durch eine diskursive Geltungsbehauptung Cecilians überschrieben wird. Tyburcius fragt bei seinem Bruder nach, wer das genau sei, bei dem er die Taufe empfangen solle. Als dieser den christlichen Bischof nennt, werden Zweifel in ihm wach:

»o we bruder«, sprach er do, / »du wilt mich an die reise / brengen in groze vreise, / als ich ein teil han entsaben. / den selben man die vursten haben / in die achte geschriben, / wand er die lere hat getriben, / die den vursten wider ist. / swa man in sicht isa zu vrst, / nimt man in zu todes not. / wir muzen ouch vil grimmen tot / an uns liden ie dar na, / ob man uns begrifet da.«²⁴⁸

Was bis zu diesem Punkt als Hinwendung zum christlichen Glauben bereits gesichert schien, ist damit wieder infrage gestellt. Tyburcius artikuliert Furcht vor Gefangenschaft, Peinigung und Tod. Die Begegnung mit Urbanus erscheint in seiner Perspektive nicht mehr als Heilsversprechen, sondern als Todesvision, was

245 Handlungslogisch (und ebenso ikonografisch) für die Cecilienlegende zentral sind auch zwei Engelwunder. Zunächst sieht Valerianus nach dem Gebet des Bischofs einen *alden schonen man*, der bisweilen mit dem »Alten der Tage« aus Daniels Vision identifiziert wird. Dan 7,9 spricht von einem »Hochbetagten« (*antiquus dierum*) mit einem »Gewand weiss wie schnee« (*vestimentum eius quasi nix candidum*). Vgl. dazu auch Lucchese Palli 2015, Sp. 394–396; Häuptli 2014, S. 2220, Anm. 12. Der alte Mann trägt ein Buch mit goldenen Buchstaben in der Hand, aus dem er Valerianus zu lesen auffordert. Er nimmt ihm das Glaubensbekenntnis ab, worauf Urbanus den Taufakt ausführt. Ein bemerkenswertes Detail bei diesem Engelwunder bildet ein Doppelvers, der nicht das kontextuell dominante Gebet des Bischofs als auslösendes Moment identifiziert, sondern die hier nach wie vor massgebliche Wirkmacht Cecilians: »diz was ein engel dargesant / zu im durch der iuncvrowen bete.« (P III, S. 631, V. 82 f.) Auch bei der Rückkehr zu Cecilia trifft Valerianus auf einen weiteren Engel, der dem Brautpaar zwei Rosenkränze *uz gotes paradise* überreicht, die *nimmer dorren* und ihren *edeln smac* ewig verströmen werden. Vgl. für die beiden Engelwunder insgesamt P III, S. 631, V. 73–S. 632, V. 58.

246 P III, S. 633, V. 86 f.

247 P III, S. 634, V. 22–26.

248 P III, S. 634, V. 64–76.

über Semantiken wie *todes not*, *grimmen tot* oder *liden* kenntlich wird. Tyburcius befindet sich hier im Dialog mit seinem Bruder Valerianus, nachdem Cecilia ihnen zuvor den Aufbruch zu Urbanus angeraten hatte. Es ist darum umso bemerkenswerter, dass nun nicht Valerianus antwortet, sondern – relativ unvermittelt – wieder Cecilia:

die iuncvrowe Cecilia / gab im des antwurte isa / ›ia‹, sprach si, ›Tyburcii, / were uns uf erden allen bi / niwan hie ein eine leben, / so solde ouch wir wol beneben / entwichen uz der todes not, / die hie schenket libes tot, / des ich dir nicht bewinde. / got schuf mit sime kinde, / daz sin wort ist genant, / aller dinge ummerant. / durch sin selbes herschaft / und des heiligen geistes kraft / hat daz belucht an gute, / daz er mit hoher blute / lobende sinen schepfer ist. / durch daz quam von himele Crist / und hat mit lere uns wec gegeben / uf ein ander ewic leben, / als uns diz kranke leben entgat, / dar nach mit vreuden entstat / der guten leben, daz ewic ist, / als uns hat allen gelobet Crist.²⁴⁹

Es ist die von Zweifel und Furcht erfüllte Figurenrede des Tyburcius, durch die ein neuerliches Einschalten von Cecilians Figurenrede überhaupt wieder herausgefordert und dadurch narrativ motiviert wird. In Reaktion auf den Widerstand von Tyburcius artikuliert Cecilia zentrale Elemente des christlichen Glaubens, wie etwa die Gottessohnschaft Christi, die Inkarnation des Wortes, die göttliche Trinität oder die Hoffnung auf das ewige Leben. Cecilians Sprechen fügt sich damit an einer Stelle ein, an der Tyburcius' Hinwendung zum christlichen Glauben plötzlich wieder infrage steht, die Heilige handlungslogisch aber gar nicht angesprochen ist. Der Widerstand von Tyburcius erweist sich so als Bedingung der Möglichkeit, eine diskursive Geltungsbehauptung textuell – und nicht etwa (nur) handlungslogisch – zu motivieren.

Die anfänglichen Zweifel münden dann in theologischen Widerspruch,²⁵⁰ indem Tyburcius den trinitarischen Gott polytheistisch umdeutet:

Do sprach Tyburcius zu ir / ›des ersten sagetestu mir, / ich solde an einen got mich lan / unde mit gelouben dran bestan, / so wurde ich ungelouben vri, / nu machestu ir itzu dri. / wie sal ich mich berichten dran?‹²⁵¹

Der Widerspruch erscheint verkürzt, fast stichwortartig. Mit Blick auf die folgende Replik von Cecilia zeigt sich dieses Einhängen von Tyburcius jedoch als zentraler Moment, dem es nicht schlicht an ›rhetorischem Niveau‹ mangelt,²⁵² sondern von dem ausgehend sich Cecilians Replik überhaupt erst entfalten kann.

249 P III, S. 634, V. 77–S. 635, V. 4.

250 Vgl. zu diesem Muster auch weiter oben, Kap. 4.1.

251 P III, S. 635, V. 5–11.

252 So die Lesart von Köbele 2012, S. 388 in Bezug auf das Niveau der Fragen seitens der jüdischen Gelehrten innerhalb des Streitgesprächs von Konrads *Silvester*.

Tyburcius bietet durch seine Figurenrede einen textuellen Widerstand, in dessen Überwindung die diskursive Geltungsbehauptung von Cecílias Redemacht sich wiederholen und – an dieser Stelle entscheidend – intensivieren kann:

do sprach si ›hore mich, guter man, / ich spreche also, und ez ist recht, / daz ein ieglich gotes knecht / sal sin recht dar an tun. / gelouben den vater und den sun / unde den heiligen geist, / mit eintrehtiger volleist / ein war got und ein wesen. / an den namen dri wir lesen / und einen an der goteheit. / nu merke in dir, wie rechte breit / ein sele ist mit ir gewalt. / sist einvalt und doch drivalt. / einvaldec an dem wesene, / drilch daran zu lesene / gehugde, wille, vernumft«. / sus hub si an von Cristes kumft / und sprach bescheidenlich genuc. / ›des vater zorn uns von im sluc, / den hat nu Cristus hingeleit / mit siner heiligen menscheit, / die er bot in den unruh. / er nam uf sich den alden vluch, / uf daz wir ledic wurden; / der scharfen krone burden / und daz swere kruze / truc er in deme gehuze, / da man in brachte in todes mort, / uf daz wir zu himele aldort / von deme gotes trone / trugen die edelen krone, / die er wil sinen vrunden geben«. / sus sagete si im Cristes leben / wislich, als die wisen tunt, / wie er verschie, wie er erstunt / und wie er zu himele quam.²⁵³

Cecilia spricht hier explizit und in direkter Rede über Aspekte zur Trinität, Christologie und Soteriologie. Die Erzählerrede weist zum Schluss auch nochmal auf das von Cecilia dargelegte Christusleben mit Passion, Auferstehung und Himmelfahrt hin. Dieser fulminante Sprechakt ist medial aber durchwegs an den Widerspruch von Tyburcius gebunden, wäre dieser doch nach Cecílias Weisung lediglich zu Urbanus zur Taufe gegangen. Der Text produziert an dieser Stelle hingegen einen narrativ prekären Moment, indem er eine Dialogizität einzieht,²⁵⁴ die der bisherigen Sinnkonstitution zuwiderläuft. Nur indem die *conversio* von Tyburcius an dieser Stelle zu scheitern droht, eröffnet sich jedoch auch narrativ ein Einfallstor für den ausschlaggebenden Sprechakt Cecílias. In diesem legt die Heilige dem Heiden nicht nur die grössten Mysterien der christlichen Glaubenslehre aus, sondern nun zeigt sich auch eine entscheidende Wendung in der bislang schwierigen *conversio* von Tyburcius:

als die rede ein ende nam, / der brutegoum wart sere vro. / got worchte ouch an Tyburcio, / daz er herze unde mut / ummekarte als der tut, / der ein ander mensche wil sin. / ›o«, sprach er, ›lieber bruder min, / bringe mich hin an den louf, / da ich entpfa den gotes touf / und tu daz vollen balde, / uf daz ich behalde / min sele wirdeclich her na / und rechte wisheit entpfa, / darinne mir ouch daz geschehe, / daz ich die gotes engele sehe«. ²⁵⁵

Freude über die *conversio* von Tyburcius empfindet hier bezeichnenderweise Valerianus, nicht Cecilia. Zudem ist es dann wieder Valerianus, an den sich Tyburcius

253 P III, S. 635, V. 12–47.

254 Vgl. allgemein Bachtin 1979, S. 192–251; dazu auch Grübel 1979, S. 38–55.

255 P III, S. 635, V. 48–62.

wendet, um den ursprünglichen Auftrag von Cecilia wieder aufzugreifen. Der Text setzt dadurch wieder an dem Punkt ein, an dem sich Cecilia zuvor so unvermittelt eingeschaltet hatte, um auf die Zweifel von Tyburcius zu reagieren. Die eingeschaltete direkte Rede von Cecilia zeigt sich damit auch vom Ende her gedacht als diskursive Geltungsbehauptung, die handlungslogisch nicht vollends eingebettet scheint, textuell und medial aber durch den Widerspruch von Tyburcius motiviert ist. Oder anders formuliert: Die diskursive Ebene ist hier zwar handlungslogisch motiviert, darin aber nicht vollends funktionalisiert;²⁵⁶ entscheidend ist vielmehr die dezidierte Herausbildung einer medialen Konstellation, die eine solche Geltungsbehauptung überhaupt möglich macht.

Widerspruch auf diskursive Herausforderung: Almachius gegen die beiden Brüder

Der Fokus verschiebt sich im zweiten Teil der Cecilienlegende zu einer Auseinandersetzung mit dem heidnischen Statthalter Almachius. Die beiden Brüder werden gefangen genommen, weil sie die unter Almachius verfolgten und getöteten Christen begraben. Bei der Anklage durch den Machthaber ist dann aber nicht etwa Cecilia wortführend, auch nicht ihr Ehemann Valerianus, sondern der zuvor noch so schwer zu bekehrende Tyburcius. Dieser verteidigt nun die Haltung der beiden Brüder, die mit ihrer Hinwendung zu Christus sehr wohl den rechten Weg gewählt und gleichzeitig das verschmäht hätten, »daz icht schinet und ist nicht«²⁵⁷. Almachius insistiert auf diesem Punkt mit einer Rückfrage, womit er das eben Gesagte einerseits der Kritik aussetzt, andererseits aber auch Raum zur diskursiven Ausweitung bietet: »Almachius sprach ›sage daz / mir ein teil noch verbaz, / waz ist daz nicht und daz icht, / davon din wort mir hie vergicht, / wand ich mich nicht es wol versta«.«²⁵⁸ Tyburcius antwortet mit einer theologischen Auslegung, die nicht nur seinen Glauben bzw. sein Wissen unter Beweis stellt, sondern der christlichen Lehre erneut diskursive Geltung verschafft:

›daz ist mir wol geloublich, / wand vor dir verbirget sich / die rechte wisheit zaller vrist. / daz icht schinet und nicht ist / daz sint gemeinlich alle dinc, / die in der werlde ummerinc / vor den ougen sin gestalt. / mit den der mensche wirt gevalt / zu deme ewigen nichte, / als ich dich hie berichte. / swem des lebens leben entgat, / des heil sich ewic niderlat / und muz von im verswinen. / die dinc, die nicht enschi-

²⁵⁶ Vgl. dazu auch weiter oben, Kap. 3.2. Im Verfolgungsrith zwischen dem alternden Apostel Johannes und dem sündhaften Jüngling ist der Dialog diskursiv entscheidend, handlungslogisch jedoch unstimmig.

²⁵⁷ P III, S. 636, V. 70.

²⁵⁸ P III, S. 636, V. 75–79 (Hervorhebungen im Original).

nen / und icht zu rechte sin, / daz ist der lebende gotes schin, / den got den vrunden
hat bereit / mit steter vreuden selikeit.²⁵⁹

An dieser Stelle zeigt sich jedoch eine mediale Problematik, die der Text klar als solche ausweist. Die Erläuterung durch Tyburcius zur Nichtigkeit der Dinge, die dem Menschen vor Augen stehen, wird von Almachius abgeschmettert. Dieser sagt zu Tyburcius, er sei in einer *vremden tobesucht* und gebietet ihm zu schweigen, was dieser dann auch sofort tut.²⁶⁰ Almachius wendet sich daraufhin Valerianus zu, um ihn auf den ›Fehlglauen‹ seines Bruders hinzuweisen: »ich sprach daz mir geburte / und sprech ez noch, ir sit betrogen, / wand ir uch beide hat gezogen / in ein leben vil unwert«²⁶¹. Valerianus hält nun seinerseits dagegen, indem er Almachius durch ein Gleichnis als Müssiggänger ausweist, der am Jüngsten Tag von Gott verschmäht werden wird. Der Statthalter kontert den Einwand, indem er »sin wort dar undersluc«²⁶², was durch die Semantiken des Unterbrechens und Durchsetzens das Ringen um Geltung ganz explizit kennzeichnet. Im folgenden Streitgespräch wird ausgehandelt, welche Form von Reichtum letztlich vor Gott zu bestehen vermag, woran Valerianus dann auch eine Vorhersage von Almachius' Tod knüpft. Die zunehmend gesteigerte Auseinandersetzung versetzt Almachius wiederum in »grozen zorn [...] / uf die gebrudere bede«²⁶³, da sie sich weigern, Jupiter zu opfern und diesen stattdessen als Götzen bezeichnen. Der Wettstreit um die diskursive Vorherrschaft entwickelt sich zur handfesten Auseinandersetzung, als die beiden Brüder von Maximus, einem Almachius so weit treu ergebenden Ritter, in den Kerker abgeführt werden. Dessen Verwunderung darüber, dass zwei so junge Männer freudig in Gefangenschaft gehen, wird von diesen sofort aufgegriffen, um auch Maximus vom christlichen Glauben zu überzeugen; was in diesem Moment der Einschliessung und Verbannung auch ohne jeglichen Widerstand zu gelingen scheint. Die Gefangennahme durch Almachius wird sofort in einen Moment der Heilstiftung umgewertet, indem hier nicht nur die ausführende Kreatur des heidnischen Machthabers, sondern auch dessen ganze Gefolgschaft und eine nicht näher definierte Menge weiterer Leute zum christlichen Glauben bekehrt werden.²⁶⁴ Nach diesen Ereignissen fasst Almachius den Entschluss, die beiden Brüder hinzurichten. An dieser Stelle schaltet sich nun wiederum überraschend Cecilia ein, die in dem aktuellen Konflikt bislang keine Rolle gespielt hat:

do wolde Almachius der voget / uber die zwene ouch richten / und ir leben vernichten / den andern zu schowe. / Cecilia die iuncvrowe / was dirre mere harte

259 P III, S. 636, V. 81–98.

260 Vgl. P III, S. 637, V. 1–9.

261 P III, S. 637, V. 16–19.

262 P III, S. 637, V. 67.

263 P III, S. 638, V. 40 f.

264 Vgl. P III, S. 638, V. 39–96.

vro, / daz sichz geuget hete also / und die zwene ir beider leben / durch got
solden ufgeben / umb den himelichen gewin. / si quam getreten her zu in, / do
man uz kerkeres haft / sie zoch mit ungevuger kraft, / die man in wisete bittere. /
>ey<, sprach si, >edelen rittere, / ir gotes kempfen, der uch wil, / werfet hin in disme
zil / der vinsternisse wapenleit / und ziet an uch die klarheit, / die gute werc uch
schenken<. / do hiez der voget sie lenken / und die houbt in abeslan, / daz alzuhant
ouch wart getan. / sus hat sie got an sich erwelt.²⁶⁵

Das Auftauchen von Cecilia an dieser Stelle erfolgt unerwartet, blieb sie doch seit der *conversio* von Tyburcius ohne Redebeitrag und seit dem Ausblick auf das beständige Eheverhältnis mit Valerianus – über mehr als 250 Verse – ohne Erwähnung.²⁶⁶ In der gesamten bisherigen Almachius-Episode blieb Cecilia unbeteiligt,²⁶⁷ und erst hier, als die beiden Brüder kurz vor ihrer Hinrichtung stehen, wird Cecilia wieder eingeschaltet, um deren weltlichen Tod als Übertritt ins ewige Leben kenntlich zu machen. Bekehrung und Hinrichtung der beiden Brüder zeigen sich damit als Eckpunkte einer Dynamik, bei der zunächst Valerianus, dann Tyburcius im Dialog mit Cecilia den christlichen Glauben annehmen, um diesen später – zuerst durch Tyburcius, dann durch Valerianus – gegenüber Almachius zu behaupten. Die diskursive Geltungsbehauptung im Streitgespräch mit Almachius erfolgt insofern vermittelt, kehrt sie doch die figurale Reihenbildung der vorherigen *conversio* um und lässt die ursprünglich wirksame Hauptfigur aussen vor.²⁶⁸ Erst am Ende dieser Sequenz zeichnet sich ab, dass Tyburcius

265 P III, S. 639, V. 2–25.

266 Vgl. für ihre letzte direkte Rede P III, S. 635, V. 30–43. Nach der Taufe von Tyburcius durch Urbanus bleibt Cecilia vorerst ohne weitere Funktion. Valerianus und Tyburcius haben beide den christlichen Glauben angenommen, die anfängliche Konfliktlage ist so weit einem glücklichen Ende zugeführt: »Cecilia die gute / bleib mit Valeriano. / si waren beide einander vro / durch daz hohe kusche leben, / dem si waren sus ergeben / und ouch mit in der dritte. / in der edelen mitte / vant Cristus herberge, / wand in dikein erge / von den vrunden wisete. / die dru herze er spisete / mit genaden vollen sat, / daz si an ieglicher stat / bewiseten, die sie antrat.« (P III, S. 635, V. 92–S. 636, V. 7) Damit ist hier ein literarisches Modell gegeben, in dem weltliche Ehe und himmlische Brautschaft als vereinbar gedacht werden. Vgl. dazu auch Koch/Weitbrecht 2019, S. 159–182. Neben Valerianus und Cecilia wird eine dritte Position durch den Bruder Tyburcius eingenommen, wobei die Konstellation durch Christus *in der edelen mitte* ergänzt wird. Dass Christus hier *herberge* findet, blendet motivisch die Heilige Familie mit ein, wie sie auch im ersten Buch des *Passionals* in legendarischer Bearbeitung vorliegt. Familiäre Bindung und spirituelle Bezüge werden damit vielmehr verschränkt, als dass das eine schlicht durch das andere ersetzt würde. Vgl. dazu auch Kiening 2009e, S. 28 f.

267 Cecilia ist hier durchaus »Unbeteiligte« (vgl. dazu Köbele 2012, S. 372); dies erweist sich dann aber im weiteren Verlauf als Voraussetzung dafür, dass sie plötzlich und unvermittelt wieder aktiv werden kann. Ihre passive Rolle bietet Tyburcius und Valerianus die Gelegenheit, ihr im Streitgespräch gegen Almachius voranzugehen, was als diskursive Herausforderung zum Schluss aber doch nur von Cecilia erfüllt zu werden vermag.

268 Im Ansatz verläuft auch die Petronillallegende nach einer ähnlichen Dynamik, wenn sich die eigentliche Protagonistin hier der Eheschliessung mit dem heidnischen Flaccus – und ab diesem

und Valerianus nicht gegen den heidnischen Machthaber standhalten, weshalb dann plötzlich wieder Cecilia zum Zuge kommen muss. Die äusseren Machtverhältnisse bleiben davon jedoch unberührt; Valerianus, Tyburcius und Maximus werden sämtlich von Almachius hingerichtet.

Die abschliessende Konfrontation zwischen Almachius und Cecilia ist durch einen einleitenden Aneignungsgestus seitens des weltlichen Machthabers gekennzeichnet, der dann rasch in einen diskursiven Auslöschungsversuch übergeht. Der in Almachius exemplarisch verkörperte *girec mensche* kontrastiert mit dem *himmelischen gewin*,²⁶⁹ der zuvor Valerianus und Tyburcius zugesprochen wurde. Die wiederholten Imaginationen des Machthabers vom *michel gut* der beiden Brüder und dem *ummazen schonen lib* Cecílias erweisen sich letztlich als Vorfeld zum eigentlichen Vorhaben,²⁷⁰ welches Almachius sehr deutlich benennt: »nu brenget uf ir ungemach / Cecilien, da si muze treten / und an unsere gote beten. / ist ouch, daz si da selbes habe / ein widerwort, so slat ir abe / ir houbet von irem buche, / uf daz also betuche / ir ere vor den luten.«²⁷¹ Die letale Drohung zieht eine direkte Linie von ›Widersprechen‹ zu ›Enthaupten‹, womit Cecílias diskursive Durchsetzungsfähigkeit letztgültig gebrochen werden soll. Martyrium und Bekenntnis werden hier ganz dezidiert verschränkt,²⁷² womit die Vorzeichen für die finale Konfrontation mit dem heidnischen Machthaber gesetzt sind.

Enthauptung mit Aufschub: Almachius gegen Cecilia

Cecílias Tod ist als finaler Erzählmoment gesetzt: »Cecilia die gute starb / und entpfienec ir lon von gote.«²⁷³ Für die mediale Dynamik der Schlussepisode entscheidend sind aber nicht der Moment des Todes oder das über wenige Stationen erzählte Martyrium, sondern mehrere Momente des Aufschubs, in denen sich Cecílias diskursive Geltung wiederholt gegen die Massnahmen des heidnischen

Punkt (durch ihren Tod) auch dem weiteren Textverlauf – entzieht (vgl. P III, S. 298, V. 18–27), worauf dessen gewaltsames Vorgehen gegen Nichodemus und die Jungfrau Fellicula im Zentrum steht. Beide erleiden das Martyrium, Fellicula wird *an eine unvoletige stat* geworfen, Nichodemus *in des wazzers vlut*; (vgl. P III, S. 298, V. 63, 81) und doch werden beide zuletzt bestattet und dadurch gerettet.

269 Vgl. P III, S. 639, V. 11, 68.

270 Vgl. P III, S. 639, V. 73, 82.

271 P III, S. 639, V. 88–95.

272 Vgl. dazu auch weiter oben, Kap. 4.2 (in direkter Analogie v. a. die Lucienlegende; kontrastiv mit einer etwas anders gearteten Logik auch die Katherinenlegende). Zur klassischen Unterscheidung zwischen einer ›syntagmatischen‹ (Märtyrerlegenden) und einer ›paradigmatischen‹ (Bekennerlegenden) Strukturlogik vgl. grundlegend Feistner 1995, zum *Passional* v. a. S. 220–236; dazu kritisch Koch/Weitbrecht 2019, S. 14 f.

273 P III, S. 642, V. 60 f.

Machthabers zu behaupten vermag. Den Henkersknechten bietet Cecilia ihren Hals zur Urteilsvollstreckung an, worauf diese sich ihrer erbarmen und sie verschonen wollen. Mit göttlicher Hilfe werden alle Umstehenden zum Schweigen gebracht, was die Logik der ursprünglichen Drohung, jegliche *widerwort* der Heiligen zu unterbinden,²⁷⁴ in ihr Gegenteil verkehrt: »got unser herre ir do erbot / sine helfe, als si wol entsub. / die iuncvrowe da erhub / ir ougen und al umme sach. / nach irem willen do geschach, / daz si alle geswigen / und irre worte sich verzigen.«²⁷⁵ Mit dem Gestus des schweifenden Blicks wird die Schlussepisode in ihrer letalen Steigerungsdynamik zu Cecilians Gunsten gewendet und der zeitliche Verlauf bis zur erwartbaren Enthauptung wiederum als Spielfeld ihrer diskursiven Geltung sichtbar gemacht. Das Schweigegebot von Almachius erweist sich in dieser Perspektive als Widerstand, welcher mit der diskursiven Geltungsbehauptung von Cecilia überboten wird, so wie auch das Darbieten des Halses unter das Schwert (»bot si den hals milchwiz / under des swertes biterkeit«²⁷⁶) im Darbieten der göttlichen Hilfe (»got unser herre ir do erbot / sine helfe, als si wol entsub«²⁷⁷) lexikalisch wieder aufgegriffen wird. In einer ersten Ansprache an alle Umgebenden betont Cecilia die Nichtigkeit weltlicher Jugend im Gegensatz zu himmlischem Lohn,²⁷⁸ worauf die Erzählerrede andeutet, dass darüber hinaus noch mehr von *Cristes lere* folgte.²⁷⁹ Durch Cecilians Rede bekehren sich 400 Menschen zum christlichen Glauben, was im Taufakt durch Urbanus bestätigt wird. Almachius gerät über diese Vorgänge in Zorn, fragt Cecilia nach dem Ursprung ihrer kühnen Wesensart und droht ihr erneut mit seiner weltlichen Macht:

»eya, liebe«, sprach er alzuhant, / »ist aber dir daz icht bekant, / daz ich han vollen gewalt? / do sprach si »deiswar, der ist balt / an dir und sere ungewis. / alle din gewalt, der is / in dime kranken ase, / als windes vol ein blase, / der zuhant uzbrichet, / als man sie durchstichet / mit einer nalden hertekeit. / so rechte schiere ist hingeleit / uwer gewalt, den ir habet, / wand er mit dem tode snabet / und mac im nictes widerstan.«²⁸⁰

Cecilia verweist auf die Nichtigkeit von Almachius' Macht, die dem Tode nicht widerstehen könne, wohingegen der Glaube an den christlichen Gott diese Gefahr

274 P III, S. 639, V. 92; vgl. dazu auch weiter oben in diesem Kapitel.

275 P III, S. 640, V. 24–30.

276 P III, S. 640, V. 8 f.

277 P III, S. 640, V. 24 f.

278 P III, S. 640, V. 31–49.

279 Vgl. P III, S. 640, V. 50–55. Das *Passional* führt die in der Erzählerrede erwähnte *Cristes lere* nicht explizit als direkte Figurenrede Cecilians aus, womit hier eine exemplarische Textstelle vorliegt, die eine Ausnahme zur verfolgten Textdynamik bietet. Der textuelle Fokus der Schlussepisode rückt damit vom hier erzählten Bekehrungswunder auf die nun folgende diskursive Auseinandersetzung mit Almachius.

280 P III, S. 641, V. 11–25.

nicht kenne. Ganz entscheidend an diesem Sprechakt ist Cecílias dezidiertes, hier durchaus metareflexiv geprägtes Gottesbekenntnis: »wir, die gotes gelouben han / entpfangen al envollen, / enmugen noch envollen / durch dikein werltlichez schamen / verloukenen des gotes namen, / als unser herre an uns wil.«²⁸¹ Mit dem *wir* steht die christliche Gemeinschaft gegen den heidnischen Machthaber, gegen *wer gewalt, den ir habet*. Cecilia macht deutlich, dass sie weder fähig (*enmugen*) noch willens (*envollen*) ist, Gottes Name zu verleugnen – womit sie den diskursiven Geltungsanspruch der christlichen Glaubensgemeinschaft (*verloukenen des gotes namen*) gleichzeitig behauptet wie auch reflektiert. Mit der *conversio* der 400 Heiden und dem unablässigen Widerspruch gegenüber dem Statthalter führt Cecilia ihre diskursive Geltung auf mehreren Ebenen vor und zeigt damit gleichzeitig auf, dass Almachius durchaus nicht die volle Gewalt hat. Dies bestätigt dann auch die folgende Erzählerrede: »Groz wunder nam der voget darabe, / daz si mit steter anhabē / so bereit was sinen worten / und in zu allen porten / mit ir wisheit ummesluc.«²⁸² Almachius' Irritation geht hier ganz entscheidend davon aus, dass Cecilia ihm *mit steter anhabē* widerspricht und so ihre *wisheit* durchzusetzen vermag. Die mediale Konstellation hat es in sich: Cecilia kann Almachius bis zum Schluss nicht vom christlichen Glauben überzeugen und ihren eigenen Tod nicht verhindern. Sie kann allerdings *mit steter anhabē* gegen den Machthaber ansprechen und so ihren Tod doch weiter aufschieben, womit sie mehr Zeit gewinnt, in der sie wiederholt Widerspruch übt. Die Steigerung der körperlichen Bedrohung durch Almachius führt zur gesteigerten Wiederholung von Gottesbekenntnissen durch Cecilia. Und mit dem so erwirkten Aufschub der Tötung erweitert sich auch ihre diskursive Geltung. Dem Text geht es damit in dieser Schlussepisode nicht um ein finales Bekehrungswunder; gerade indem dieses ausbleibt, kann das Streitgespräch im Ringen um diskursive Geltung weiter fortgeführt werden. Auch wenn an Almachius selbst keine *conversio* erfolgt, bestätigt seine Figurenperspektive doch die gegebene mediale Konstellation, wenn er Cecilia um Einblick in ihre Redemacht bittet: »sagan, sprach er, »ez ist genuc; / wer gibet dir sulche hochvart, / daz du in kundedlicher art / mir wilt stete antwurte geben / und mit worten gein mir streben?«²⁸³ Almachius anerkennt damit zwar nicht den christlichen Gott, sehr wohl aber die in ihm gründende Redemacht Cecílias. Indem er weiter auf ihrer Götzenanbetung besteht, erhält sie nur eine weitere Gelegenheit, dies als Scheinglauben auszuweisen.²⁸⁴ Da Cecilia sich

281 P III, S. 641, V. 26–31.

282 P III, S. 641, V. 35–39.

283 P III, S. 641, V. 40–44. Vgl. zu dieser Textdynamik auch weiter oben, Kap. 2.2; dort v. a. die Interaktion zwischen dem Jesuskind und dem Schulmeister Zacharias.

284 Vgl. P III, S. 641, V. 76–88.

so bis zum Schluss den heidnischen Opfergaben verweigert, fasst Almachius den endgültigen Entschluss, »die Jungfrau zu Tode zu quälen«. ²⁸⁵

Das Martyrium macht nur einen sehr kleinen Teil der Cecilienlegende aus, wobei auch hier der Fokus auf dem artikulierten Gotteslob liegt, ²⁸⁶ das durch die Marter keineswegs abbricht und womit sich Cecilia erneut Momente des Aufschiebs vor dem finalen Tod erwirkt. Als man ihr zuerst ein siedendes Wasserbad bereitet, sitzt Cecilia dort unbeschadet die ganze Nacht hindurch und lobt Christus unablässig. ²⁸⁷ Almachius gerät in *so grozen haz*, dass er einem seiner Knechte den Befehl zur Enthauptung erteilt. Cecilia befiehlt sich Gott an und streckt dem Henkersknecht ihren Hals hin. Dieser scheitert jedoch an seinem Auftrag: »do sluc er nitlich genuc. / idoch er nicht vollen sluc. / des sluc er anderweide. / die misserieten beide, / wand er nicht sluc daz houbt ir ab. / den dritten slac er ir gab, / daz er doch nicht enzwei sie sluc.« ²⁸⁸ Der Tötungsversuch misslingt dreifach, ²⁸⁹ Cecilia ist nur *halb tot* und sie bleibt in diesem Zustand noch weitere drei Tage am Leben. Hier bietet sich nun ganz zum Schluss nochmal ein letzter Einsetzpunkt, in dem Cecilia zu Wort kommt – was Almachius wiederholt zu unterbinden versucht hatte:

Urbanus hin zu ir quam, / des in beiden lieb geschach. / die iuncvrowe zu im sprach / ›lieber vater, swaz ich habe, / da wis ein trost den armen abe / nach der erbermede gebote. / min hus saltu wihen gote / und zeiner kirchen machen / und du salt in allen sachen / wol gewaldec sin darobe. / behalt in unsers herren lobe / alhie die reinen cristenheit. / swaz du und ich in haben geseit / daz vestene in guter lere, / uf daz si immer mere / besitzen der tugende hof«. ²⁹⁰

Die sterbende Cecilia überträgt Urbanus ihr Vermächtnis, dass insbesondere die von ihnen beiden gesprochenen Worte (*swaz du und ich in haben geseit*) zur beständigen Lehre konsolidiert werden sollen. Anstelle der gewaltsamen Enthauptung steht damit nicht nur die Autonomie eines letzten Sprechakts, sondern hierin wird Cecilia Sprechen auch über den Tod hinaus verlängert. Ihr Haus soll ganz in diesem

²⁸⁵ Vgl. P III, S. 641, V. 91.

²⁸⁶ Bihrer/Weitbrecht 2021, S. 405–431, hier v. a. S. 418–427 haben am Beispiel der Agneslegende aus dem zisterziensischen *Büch von den heiligen megden und frowen* gezeigt, wie dort das Martyrium hinter ›die Erlangung himmlischer Brautschaft‹ zurücktritt. Vgl. dazu auch Weitbrecht 2022, S. 161–172, hier v. a. S. 166. Wie im vorliegenden Kontext an der Lucien-, der Katherinen- und der Cecilienlegende gezeigt, wird der Aspekt des eigentlichen Martyriums auch im *Passional* verschiedentlich abgeblendet; wobei in den besprochenen Textbeispielen jedoch stattdessen der Aspekt einer gesteigerten Redemacht stärker eingebildet erscheint. Hier ist es nicht die Christusbrautschaft an sich, sondern das im Zuge des Martyriums erst zu vollziehende Christuslob, von dem das Martyrium selbst als dominante Textlogik überschrieben wird.

²⁸⁷ Vgl. P III, S. 641, V. 92–S. 642, V. 9.

²⁸⁸ P III, S. 642, V. 25–31.

²⁸⁹ Die Erzählerrede benennt hier auch den Brauch, dass nach einem dritten Fehlversuch kein vierter Schlag mehr erfolgen darf, womit die Enthauptung letztgültig scheitert, wie zuvor schon die versuchte Marter im Wasserbad.

²⁹⁰ P III, S. 642, V. 42–57.

Sinne zur Kirche geweiht werden. Erst nachdem der Auftrag an den Bischof erteilt ist, stirbt Cecilia »und entpfienc ir Ion von gote«²⁹¹. Die vom Streitgespräch über das Wasserbad zur Enthauptung gesteigerte Gewalt des Almachius schafft einen finalen Textmoment, in dem sich Cecilians diskursive Geltungsbehauptung nochmal ostentativ zeigt, indem die halb tote Heilige noch immer nicht verstummt, sondern nach wie vor zu sprechen vermag und dabei den göttlichen Lohn empfängt.

Haken anwerfen: Theodora und der Teufel

Die Ausgangslage in der Theodoralegende des *Passionals* wirft nochmal ein anderes Licht auf die bisher besprochenen medialen Dynamiken. Hier ist es nämlich nicht ein einzelner Machthaber oder eine Gruppe von Weisen, mit denen die Heilige konfrontiert wird; in diesem Fall ist es der Teufel selbst, der mit Theodora in einen Dialog tritt.²⁹² Die Interaktion verläuft dabei aber keineswegs nur hostile, sondern der Teufel erweist sich viel grundlegender als ein Dialogpartner, der sich immer dann als ansprechbar zeigt, wenn es andere Bezugspersonen – z. B. der Ehemann, eine etwaige Beraterfigur oder auch Gott selbst – bezeichnenderweise nicht sind.²⁹³ Für den hier gegebenen Fragehorizont ist diese Konstellation deshalb bemerkenswert, weil sich durch das Teufelsgespräch nicht nur eine dialogische Vielstimmigkeit im Text herausbildet,²⁹⁴ sondern auch soziale Ordnungsstrukturen entscheidend verschoben werden,²⁹⁵ so dass eine andere – wenngleich immer noch heilstiftende – mediale Dynamik entsteht,²⁹⁶ als dies im legendarischen Kontext etwa durch bekannte Muster wie Wundertätigkeit, Martyrium oder Bekenntnis erreicht wird.²⁹⁷ Die Theodoralegende des *Passionals* kann insofern als exemplarisch für eine legendarische Spielart von Dialogizität gelten, gleichzeitig aber auch als modellbildend für eine narrativ alternative Exposition von Heiligkeit. Die junge und schöne Theodora lebt mit ihrem Gatten in einem tugendhaften Eheverhältnis, was den Unmut des Teufels weckt. Bereits im vierten Vers greift er in das Geschehen ein: »der tuvel warf da haken an / wand im was vil leide, /

291 P III, S. 642, V. 61.

292 Damit unterscheidet sich die narrative Logik hier auch von der Jakobuslegende, wo nicht Jakobus, sondern zwei Pilger mit dem Teufel in Dialog treten. Vgl. dazu weiter oben, Kap. 3.1.

293 Die Offenheit dieser Position erweist sich auch im Vergleich zur *Legenda Aurea* als eklatant, stehen Theodora dort doch gleich mehrere Bezugsinstanzen (Ehemann, Äbtissin und das Evangelium) zur Verfügung. Vgl. LA, S. 1208; dazu und im Folgenden auch meinen Aufsatz Müller 2021, S. 51–69.

294 Vgl. Bachtin 1979, S. 192–251; Grübel 1979, S. 38–55.

295 Vgl. allgemein Reichlin 2021, S. 37–59, hier v. a. S. 38.

296 Vgl. dazu auch Eming/Fuhrmann 2021, S. 1–24, hier v. a. S. 14–16.

297 Vgl. zu diesen Mustern exemplarisch Köbele 2012, S. 365–379; Feistner 1995, S. 220–236.

daz si lebeten beide / mit tugenden als er mercte.«²⁹⁸ Der teuflische ›Haken‹²⁹⁹ haftet dem weiteren Erzählverlauf bis zum Ende an und löst dabei positionale Verschiebungen auf unterschiedlichen Ebenen aus. Das initiale Einhaken verleitet Theodora zum Ehebruch, worüber sie in grosses Leid und Klagen verfällt. Als ihr Ehemann eines Tages verweist, kommt sie zu dem Entschluss, ihre Frauenkleider abzulegen und sich mit ›mannes mut und mannes kleit‹³⁰⁰ auszustatten. Diese Umgestaltung nimmt Theodora selbsttätig vor, was der Text als einen Moment der *creatio* ausstellt: »ir har alumme si besneit / und schuf sich rechte, als ein man.«³⁰¹ Heimlich schleicht sie davon und legt einen Weg von 14 Meilen zurück, bis sie an ein Kloster gelangt, wo man sie als Mönch aufnimmt. Die bereits zuvor selbsttätig begonnene Investitur wird hier zu einem bemerkenswerten Abschluss gebracht: »man vragete sie, welch were ir name. / ›Theodorus‹ sprach si do.«³⁰² Die Umbenennung von Theodor*a zu Theodor*us³⁰³ bildet die erste direkte Rede Theodor*as und die erste Figurenrede der Theodoralegende überhaupt. Sie steht damit exemplarisch für die Schaffung eines neuen Selbst, was zwar durchwegs von Theodor*a vorgenommen wird, vom Teufel jedoch angeregt ist. Handlungslogisch geht es dabei um Selbsterhalt, indem Theodor*a einen Weg finden muss, »daz si nicht verterben / dorfte vor der sunden bant«³⁰⁴. Darüber hinaus entstehen so auch alternative Erzähloptionen und Textwelten,³⁰⁵ wovon selbst der Erzähler nicht unberührt bleibt, wenn er die ostentative Umbenennung seinerseits nicht nur übernimmt, sondern diese auch begründet: »Wir lazen hie den wibesnamen. / si truc do an ir sunder schamen / beide munchlichez kleit / und darzu sulche manheit, / daz si wol heizen mochte ein man.«³⁰⁶ Die männliche Form ist damit für den weiteren Textverlauf gesetzt: ›Theodora‹ ist nun ›Theodorus‹, das ehemals

298 P III, S. 319, V. 4–7.

299 Zu übersetzen wäre etwa auch mit ›Widerhaken‹. In Mechthilds von Magdeburg *Das fließende Licht der Gottheit* nennt sich der Teufel gleich selbst so: »Nu vrage ich dich in der ewigen warheit: Wie heissest du?‹ Do sprach der tufel: ›Ich heisse ›Widerhak‹ [...].‹« (Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, S. 444) Im Zuge dieser Teufelsbegegnung drängt die Seele dann so sehr zu Gott, dass sie sich diesem aus eigener Kraft entgegenzuheben vermag: »Hie von wart min sele also snel zû gotte, das si sich rechte uf hûp ane arbeit ir selbes und bewant sich rechte in die heiligen drivaltekeit, als ein kint sich bewindet in den mantel siner müoter und leit sich rechte an ir Brust.« (Ebd., S. 446).

300 P III, S. 319, V. 39.

301 P III, S. 319, V. 40 f.

302 P III, S. 319, V. 58 f.

303 Ich verwende hier und im Folgenden ›Theodor*a‹ bzw. ›Theodor*us‹ mit Asterisk, um so die jeweils im Text aktualisierte Form aufzugreifen, dabei aber stets auch die innere Dynamik der Umbenennung mitabzubilden.

304 P III, S. 319, V. 32 f.

305 Vgl. dazu auch Bockmann/Gold 2017, S. 1–18, hier S. 13.

306 P III, S. 320, V. 7–11.

reine wib nun ein *jungelinc*, *si* nun *er*.³⁰⁷ Der Umgestaltung von der Ehefrau zum Mönch folgt dann auf Handlungsebene eine dezidierte Askese mit wenig Nahrung, Rast und Schlaf.³⁰⁸ Theodor*us ist somit der Welt entzogen, nicht jedoch dem teuflischen Haken. Nach einiger Zeit wird er vom Abt in die Stadt geschickt, um dort Öl zu besorgen. An diesem Punkt erfolgt ein Perspektivwechsel zum Ehemann, der seit dem heimlichen Weggang von Theodor*a bislang keine weitere Erwähnung mehr fand. Nun wird jedoch von seinem Leid berichtet und wie er weiter in grosser Tugendhaftigkeit lebte. Während Theodor*us den Auftrag des Abts erfüllt, ergeht an den Ehemann ein Auftrag anderen Ursprungs: »von gote ein engel zu im quam / und warf im einen trost vor. / »ganc, sprach er, »sten an daz tor, / da sal din wib dir widervarn.«³⁰⁹ Göttliche Zuwendung erhält hier der Ehemann, nicht Theodor*us. Göttlicher Fügung unterliegt jedoch die gesamte Konstellation. Durch »gotes ordenunge alsus«³¹⁰ gelangen die beiden Eheleute an denselben Ort, ohne dass sie dort jedoch zusammenfinden. Dieser Moment ist textuell durchaus auffällig, wenn es etwa heisst:

der man was im wol erkant / und im der munch unkunt. / si gruzten beide sich zustunt. / sus vur Theodorus so hin dan. / beide wib und ouch man / zogeten vil und vil davor. / do er gestunt an deme tor / den tac vil gar unz uf die nacht, / do sprach er »ich bin unbedacht / und an den meren betrogen, / wand ich hofte da her zogen / min lieben husvrowen. / nu ist genzlich verhowen / min hoffen, des ich hute pflac. / aller vreuden beiac / ist mir vergozzen als ein tuft.³¹¹

Über den Gruss hinaus findet keine Interaktion statt, der Fokus liegt dann nurmehr auf dem allein am Tor stehenden und vergeblich wartenden Ehemann. Die zuvor detailliert beschriebene Askese vermag den Verlauf zwar handlungslogisch zu plausibilisieren; sichtbar wird dadurch jedoch insbesondere der vom Teufel induzierte Bruch des ehelichen Bandes, was mit der göttlichen Lenkung des Aufeinandertreffens und der Enttäuschung des Ehemannes zusätzlich verstärkt ist. Letzterem wendet sich Gott dann sogar noch einmal zu, wenn er ihm nun zu verstehen gibt: »»swer vru dinen gruz entfpie / und mit oxsen vur dich gie, / daz selbe ist din wib gewesen.«³¹² Welche Person gemeint ist, kann der Ehemann

307 Zum Konzept des »Crossdressings« im legendarischen Kontext vgl. Traulsen 2019, S. 227–242; Hammer 2015, S. 258–265; Kasten 2002, S. 199–219; Feistner 1997, S. 235–260; allgemein Hotchkiss 1996. Mir geht es hier hingegen stärker um die vorgängig entstandenen und weiter daraus entstehenden positionalen Verschiebungen als alternative Erzähloptionen.

308 Die detaillierte Beschreibung der Askese liesse sich als Signum reduzierter Geschlechtlichkeit lesen, wie dies Traulsen 2017, S. 211 gezeigt hat. In dem hier gegebenen Kontext scheinen mir hingegen die betonte Umbesetzung zur männlichen Form und das zugrundeliegende Einhängen des Teufels die dominanteren Dynamiken zu sein.

309 P III, S. 320, V. 64–67.

310 P III, S. 320, V. 71.

311 P III, S. 320, V. 76–91.

312 P III, S. 320, V. 93–95.

nicht mehr erkennen. Die doppelte göttliche Adressierung des Ehemannes und das nichtige Zusammentreffen der beiden Eheleute erscheint hingegen als Exposition des teuflischen Bruchs. Im Hinblick auf Theodor*a fällt dabei auf, dass diese hier weder mit dem Ehemann noch mit Gott in Dialog tritt. Das Zurückgeworfensein auf sich selbst, wie dies bereits in der selbsttätigen Investitur und der namentlichen Umbenennung vorlag, findet damit eine doppelte Bestätigung.

Neue und alte Identität: Theodora im Dialog mit dem Teufel

Theodor*us führt im Kloster sein gottgefälliges Leben weiter, heilt einen Mitbruder von tödlichen Bisswunden und tötet seinerseits das verantwortliche Tier. In diesem Moment ist Theodor*us durchaus wundertätig: »so kreftige wort er sprach / mit unsers herren volleist, / daz ienes tier sinen geist / uffer stat muste ergeben / und ez verlos zuhant sin leben, / wand ez gelac dar under.«³¹³ Beide Aspekte, gottgefälliges Leben und vollbrachtes Wunder, sind jedoch klar funktionalisiert, indem genau dies wieder den Teufel auf den Plan ruft: »diz leben und diz wunder, / [...] der tuvel sere hazzete. / hievon er vur ouch vazzete / den munch durch kunftic ungemach.«³¹⁴ Der Teufel greift damit zum zweiten Mal ins Geschehen ein, da ihm erneut das gottgefällige Leben von Theodor*us nicht gefällt. Nun tritt er mit diesem jedoch direkt in Dialog und spricht ihn mit seinem ursprünglichen Namen als Theodor*a an, was einen auffälligen Kontrast zur einleitenden Erzählerrede bildet, die hier mit *im* nach wie vor das männliche Pronomen setzt:

er wisete sich im und sprach / >hei, Theodora, Theodora, / ich bin dir hergetreten na / und wil dich brengen, als ich mac / noch in harte grozen slac. / wenestu, unreinez wib, / daz ich nicht dinen valschen lib / bekenne in deme kleide, / nu du mit valschem leide / und mit grozer unvlat / verstunden hast der sunden grat / und din e zubrochen? / die schrift doch hat gesprochen, / daz du darumme sist verlorn. / nu hastu dir ein leben erkorn / und wilt an tugenden bestan. / nein, ez wirt vil anders gan, / danne du hast in dir gedacht. / Ich habe noch so groze macht, / daz ich dich mac unerren. / ich wil schiere uf dich keren / so manigen leitlichen spot, / daz du Cristum dinen got / must underwegen lazen / und din leben sazen / nach minem willen ouch ein teil. / begeinet dir nicht unheil, / so sprich alrest, daz ich si kranc / und muge nicht den getwanc / gegen dir an dinen mut.«³¹⁵

Gleich doppelt spricht der Teufel Theodor*us als Theodor*a an, nennt sie *unreinez wib* und gibt ihr zu verstehen, dass er durch die Verkleidung keineswegs zu täuschen sei. Die teuflische Perspektive drängt die monastische Geltung von Theodor*us wieder zurück, indem sie den Status des Verkleidetseins so vehement

³¹³ P III, S. 321, V. 18–23.

³¹⁴ P III, S. 321, V. 24–29.

³¹⁵ P III, S. 321, V. 30–59.

hervorhebt.³¹⁶ Das unverhohlene Adressieren der alten Identität,³¹⁷ was der Teufel hier gegen den Handlungsverlauf und gegen die Erzählerrede reaktualisiert, wird dann auch mit einer eminenten Drohung unterlegt. Das damit beschworene Leid wird gegen Theodor*as Figurenentwicklung gestellt, die sich das neue Leben zwar *erkorn* habe, das aber eben nicht so verlaufen werde, wie – so die direkte Adressierung – *du hast in dir gedacht*. Der Teufel hintertreibt damit die übergreifende Sinnkonstitution des Textes, er hintertreibt aber auch das selbsttätige Handeln Theodor*as. Ihre vollzogene Weltflucht und die neugewählte Lebensform sind damit direkt angegriffen und dem Scheitern ausgesetzt. Theodor*us vermag sich dem Zugriff vorerst zu entziehen, indem er sich bekreuzigt und ein Christusbekenntnis spricht.³¹⁸ Der *haken* des Teufels ist damit aber keineswegs gelöst. In einer Herberge erscheint dem Mönch nachts eine *dirne*, die Theodor*us rasch als Kreatur des Teufels entlarvt und verscheucht. Die Dirne zeugt dann jedoch mit einem anderen Mann ein Kind und schreibt Theodor*us die Vaterschaft zu. Das Kind wie auch das Gerücht gelangen über den Herbergswirt an den Abt und in die Gemeinschaft der Mönche. Die Entwicklung der Beschuldigung ist hier deutlich ausgestellt: »die munche rief er [der Abt; Anm. TM] alle dran / und sagete in dise mere. / die waren in harte swere, / wand si ir alle erschracken. / irs zornes haken / heften si vil gar darum / uf den munch Theodorum / und gaben im der rede schult.«³¹⁹ Die teuflische List sedimentiert sich zur Wahrheit, das *mere* entwickelt sich zur *schult*.³²⁰ Indem die Mönche zuletzt explizit *ires zornes haken* an Theodor*us heften, wird dieser Vorgang einerseits vom ganzen Kollektiv validiert, andererseits auch allusiv an den *haken* des Teufels und damit an den Textanfang rückgebunden. Der Zorn ist wiederum als Steigerungsdynamik von Denunziation und Schuldzuweisung eingezogen.³²¹ In der Sequenz über Teufel, Dirne, Wirt, Abt und Mönche wird die ursprüngliche Drohung in ihrem diskursiven Geltungsanspruch zunehmend gesteigert und zuletzt als gültiges Sinngefüge installiert. Theodor*us fällt vor dem Abt auf die Erde und gesteht seine Schuld.³²² Die Gemeinschaft der Mönche verstösst den Mitbruder und überlässt das Kind

316 Vgl. dazu auch Agamben 2016, S. 116; Melville 2012, S. 273; Moos 2007, S. 41–60.

317 Vgl. allgemein Butler 2018, S. 44–51; Althusser 1977, S. 130–153.

318 P III, S. 321, V. 60–68.

319 P III, S. 322, V. 18–25.

320 Vgl. zu einer solchen Dynamik allgemein Foucault 2013, S. 45–57.

321 Vgl. dazu weiter oben, Kap. 4.2.

322 Das ›Geständnis‹ ist unspezifisch; Theodor*us gesteht lediglich, dass er »[...] gesundet sere habe / wider got [...]« (P III, S. 322, V. 31 f.) und er darum büßen wolle. Damit gesteht er eine allgemeine Schuldhaftigkeit ein, die sich in seiner Perspektive auf den Ehebruch beziehen mag, aus Perspektive der Mönche auf das Keuschheitsgelübde. Innerhalb der Handlungslogik nimmt Theodor*us jedoch in erster Linie eine Schuldhaftigkeit auf sich, die direkte Konsequenzen nach sich zieht und die an ein Vergehen geknüpft ist, das er nicht begangen hat, sondern durch eine teuflische List als falsche Wahrheit in die Welt gesetzt wurde.

seiner Obhut.³²³ Theodor*us begibt sich vor das Kloster, wo er über sieben Jahre unter den Bettlern lebt. Dass er selbst dort nicht von seiner Tugendhaftigkeit abbrückt, erregt erneut den Unwillen des Teufels, der nun zu einem neuen Mittel greifen muss, das als *kluterspil* eingeführt wird,³²⁴ was der Text gleich selbst weiter konturiert: »eine forme er an sich nam / als ir man, den si do liez, / do si die sunde von im stiez.«³²⁵ Der Teufel performiert damit seinerseits ein Verkleiden, womit er das Verhalten von Theodor*us spiegelt.³²⁶ In Gestalt des Ehemannes zeigt er sich dem Mönch und eröffnet einen bemerkenswerten Dialog:

alsus quam er und sprach, / do er sie gutlich angesach / >o vrowe min, Theodora / nu han ich dir gestrichen na / deiswar in manigen stunden. / wol mich, daz ich han vunden / dich zu minem gelucke. / mir ist ein bose tucke / von dir gesaget, daz du dich / habest vergezzen wider mich / an einer grozen schulde. / nu habe dir mine hulde, / wand ich dir den selben val / nimmer ufgeheben sal / durch die groze vruntschafft, / in der ich bin zu dir behaft. / volge ot mir nu von hinnen! / du salt bi mir gewinnen / ere und werdekeit noch me, / danne du ir heez e / in der werlde hute«.³²⁷

Die Interaktion ist von Anfang an durch Gesten der Intimität wie etwa den einleitenden liebevollen Blick geprägt. Der falsche Ehemann adressiert Theodor*a in ihrer weiblichen Namensform, nennt sie *vrowe min* und artikuliert Wiedersehensfreude. Er verspricht dem ehelichen Verhältnis entsprechend Vergebung und Zuneigung. Die Erzählerrede vollzieht die teuflische Perspektive mit, indem sie hier wieder die weibliche Form aufgreift, wenn es heisst: »Theodora die gute / nicht wol verstunt sich daran, / si dachte, ez were ir rechter man. / also gelich was er im«³²⁸. Theodor*a vermag ihrerseits das *kluterspil* zunächst nicht zu durchschauen:³²⁹

>herre«, sprach si, >nu vernim / mich, din vil armez wib. / ich han geschant minen lib / und bin in sulche sunde kumen, / daz ich wil nimmer underdrumen / min buzen al die wile ich lebe. / min leben ich billichen gebe / durch min sunde in herte not / und wil die tragen unz uffen tot«.³³⁰

Auch Theodor*a äussert hier Formeln der Intimität und respondierrt damit auf die entsprechende Adressierung des falschen Ehemannes, wenn sie diesen mit *>herre*

323 P III, S. 322, V. 26–54.

324 Vgl. P III, S. 322, V. 93. Das Wörterbuch nach Matthias Lexer nennt *kluterspil* als nur im *Passional* nachgewiesene Sonderform zu *kluterie* und übersetzt mit *>Gaukelei, >Blendwerk<* oder *>Täuschung<*.

325 P III, S. 322, V. 94–96.

326 Neben der Gestalt des Ehemannes taucht er im weiteren Verlauf auch noch als Bestienmeister und Ritterfürst auf. Vgl. dazu P III, S. 323, V. 53–S. 324, V. 40.

327 P III, 322, V. 97–S. 323, V. 19.

328 P III, S. 323, V. 20–23.

329 Vgl. zur *>Exklusivität von Wahrnehmung<* als besonderer *>virtus<* des Heiligen Hammer/Seidl 2008b, S. 150.

330 P III, S. 323, V. 24–32.

[...] *nu vernim / mich, din vil armez wib* adressiert. Damit wird zwischen dem Teufel und Theodor*us das ausgesprochen, was zwischen dem echten Ehemann und Theodor*a ungesagt blieb. Eheleiche Kommunikation findet allein im Rahmen des teuflischen *kluterspil* statt, was einerseits den irrealen Status dieser sozialen Relation kenntlich macht, andererseits aber auch einen prekären Textmoment generiert. Der falsche Ehemann forciert dann weiter seine Adressierung an Theodor*a, nennt sie erneut *vrowe min* und fordert sie dazu auf, ihm zu folgen. Hier entstehen nun Zweifel, die den Versucher entlarven und in die Flucht schlagen:

die gute zwiveln began, / ob er ez were oder nicht, / und durch die selben geschicht / sprach si zu gote ir gebet. / mit deme und si daz getet, / seht, wie der tuvel verswant. / do wart ir werlich ouch erkant, / der tuvel hete sich verwant / und wolde haben sie geschant. / Sus wart der tuvel hin veriaget. / im wart der wille verhaget / von der kunen vrowen, / als er wol mochte schowen, / wand er nicht schuf mit der list.³³¹

Damit lässt sich der prekäre Interaktionsmoment einerseits beschliessen, indem Theodor*a zu Gott ihr Gebet spricht. Gerade darin muss aber auch der signifikante formale Unterschied auffallen, dass das Gebet eben nicht in direkter Rede ausgestaltet ist, so wie dies in der Interaktion mit dem Teufel vorliegt. Theodor*a steht diskursiv ›mit dem Teufel‹ in einem Dialog, nicht ›mit Gott‹. Damit vermag sich der Teufel nicht nur handlungslogisch durchzusetzen, indem er den Ehebruch herbeiführt, die monastische Lebensform angreift, eine falsche Wahrheit in die Welt setzt und sich als falscher Ehemann ausgibt; er vermag darüber hinaus auch seine diskursive Geltung zu steigern, indem er dialogisch Einzug in den Text hält, wo der Ehemann aussen vor bleibt, so wie auch Gott immer nur als Zielpunkt einer summarisch erzählten Adressierung erwähnt wird. Die diskursive Geltungssteigerung des Teufels rückt hier insofern an die Stelle der diskursiven Geltung Theodor*as und einer interaktionalen Intensität zwischen ihr und dem Ehemann bzw. Gott selbst. Wo diese beiden Bezugsinstanzen fehlen, springt der Teufel auf die freie Stelle, von der aus er seine eigene Geltungsstrategie verfolgt.

Weltliche Genealogie, monastische Nachfolge: Mutter – Vater – Kind

Nachdem Theodor*us die sieben Jahre vor dem Kloster zugebracht und die verschiedenen Zugriffe durch den Teufel überstanden hat, wird er samt Kind wieder ins Kloster aufgenommen, dort aber nur mit niederen Aufgaben betraut. Auf göttlichen Ratschluss soll sein Leben nun ein Ende nehmen. Er verpflichtet den Ziehsohn auf eine gottgefällige Existenz im Kloster und haucht sein eigenes Leben

³³¹ P III, S. 323, V. 40–53.

aus. Dem Abt erscheint daraufhin im Traum eine schöne Frauengestalt inmitten von Engeln, Propheten und Märtyrern, die ihm von einer göttlichen Stimme als Theodor*us zu erkennen gegeben wird:

›diz ist der munch Theodorus, / der mit schanden wart belogen / und in ein bose wort gezogen, / do man im gab des kindes schult. / er hat mit voller gedult / gearnet wol die missetat, / die er vor begangen hat. / siben iar sich uf im haben / gewechselt und von im geschaben, / swaz er in sunde ie bequam.³³²

Aus dem Schlaf erwacht eilt der Abt mit den Brüdern zur Zelle und findet dort bestätigt, was die nächtliche Vision ihm zuvor gezeigt hatte. Auf seine Weisung wird Theodor*as Vater herbeigebracht, damit dieser die Bestattung vornehme. In einer zweiten Vision wendet sich nun ein Engel dem Abt zu und weist ihn an, auch noch den Ehemann ins Kloster bringen zu lassen. Theodor*a wird im Beisein aller Mönche und in allen Würden begraben. Was auf das Begräbnis als Schluss folgt, setzt dann nochmal eine entscheidende Pointe, die das gesamte textuelle Vorfeld dazu in einem neuen Licht erscheinen lässt:

ir man begab sich durch got / da hin an der vrowen stat. / in tugenden er so hohe uftrat, / daz im ein lobelichez leben / von unserme herren wart gegeben, / darinne er ouch zu iungest starb. / daz kint genade vil erwarb, / von deme ich e habe geseit, / daz zu einer smaheit / wart Theodoren gegeben. / ez hielt so ordenlich sin leben, / daz ez mit guter tugende / wuchs von siner iugende, / unz ez zu vollen iaren quam. / sin amme zu einem bilde ez nam / und volgete ir gar ebene, / unz ez mit schonem lebene / zu einem alden munche wart. / nach des abtes hinevert / wart der selbe gotes helt / zu einem abte gewelt, / des er wol mit eren pflac / unz er daran ouch tot gelac.³³³

Die von Theodor*a künstlich und nur infolge des teuflischen Einhakens kreierte Position des Mönchs wird hier zunächst – nach Theodor*as Begräbnis – von ihrem Ehemann eingenommen, bis auch er in dieser Position stirbt. Der Fokus liegt dann aber vor allem auf dem Kind, dessen ungewöhnliche Herkunft mit der *smaheit* auch nochmal angedeutet ist. In tugendreicher Lebensführung zum alten Mönch herangewachsen nimmt dieser *gotes helt* nun die Position des Abtes ein, womit er die Position von Theodor*us sogar überbietet. Bemerkenswert ist dies in einer textimmanenten Perspektive auch deshalb, weil der Abt derjenige war, dem in den beiden Visionen zu Theodor*a die exklusivste Form göttlicher Zuwendung zuteilwurde. Und in eben dieser Position geht nun auch die familiäre Trias aus Mutter, Vater und Kind auf, die schon in weltlicher Hinsicht ostentativ inexistent war – Theodor*a floh ins Kloster, die Wiederbegegnung zwischen den Eheleuten am Tor blieb ungeschehen, der Ziehsohn wurde vom Teufel gezeugt. ›Weltliche

332 P III, S. 325, V. 66–75.

333 P III, S. 326, V. 62–84.

Genealogie« wird durch »monastische Nachfolge«, »unheilige Zeugenschaft« durch »heilige Lebensform« überschrieben. Die textuell gegebene Geltungssteigerung des Teufels mündet zum Schluss in eine Selbstbehauptung der familialen Trias mit monastischer Umwertung. Das mehrfache und vielgestaltige Einhängen des Teufels erweist sich damit als Bedingung der Möglichkeit einer komplexen Verschiebung von sozialen Positionen und Relationen, die in ihrer Neuordnung eine gesteigerte Heilswirksamkeit generieren – was ohne die zwischenzeitlich eingesetzte diskursive Geltung des Teufels kaum erzählbar scheint.

4.4 Zusammenfassung und Fazit

Die Heiligenlegenden im dritten Buch des *Passionals* sind heilsgeschichtlich noch weiter als die Apostellegenden vom christologischen Ereignis entfernt. Bildet die Fortsetzung des Legendars bereits eine makrostrukturelle Serialisierung diskursiver Geltung, so fallen die konkreten textuellen Ausformungen umso ostentativer aus. Auffällig sind hier Konstellationen, die auf Handlungsebene einem Streitgespräch folgen, wobei nicht nur die propositionalen Sinngehalte entscheidend sind, sondern auch die medialen Bedingungen ihrer diskursiven Perpetuierung.

Die Silvesterlegende exponiert Kaiser Konstantin als Objekt eines religiösen Geltungsstreits, indem er sich vom Einfluss der Heidenpriester über verschiedene *conversio*-Momente zunehmend dem christlichen Glauben zuwendet. Ausschlaggebend ist die Entwicklung eines neuen Ethos durch diskursive Selbstüberzeugung, dann vor allem die Überblendung der bislang heidnisch besetzten Ratgeberposition durch die Apostel Petrus und Paulus, was die Einsetzung von Silvester als eigentlichem Ratgeber vorwegnimmt; der Kaiser solle sich richten *nach seinen Worten, die er seit*. Der folgende Konflikt zwischen Konstantin und Helena bereitet den späteren Weisenstreit in seiner konstellativen Herausbildung vor, wobei der Text die medialen Rahmenbedingungen einer diskursiven Geltungsbehauptung verhandelt. Die theologischen Inhalte oder das oft besprochene Stierwunder sind in der narrativen Durchdringung zweitrangig. Mit heidnischem Widerspruch, christlicher Behauptung, validierendem Richterspruch und abschliessendem Erzählerkommentar ist das Modell für die einzelnen Streitgespräche umrissen, was dann aber unterschiedlich ausgelotet wird. Bemerkenswert sind verschiedene Momente; so v. a. das extensive und explizit so benannte »Übersprechen« Abiathars (1) durch Silvester, die intensivierte Agonalität im heidnischen Widerspruch bei Doech (5), das wörtliche »Indie-Rede-brechen« Silvesters bei Aroel (8), der vernichtende Erzählerkommentar bei Taira (10) oder die propositionale Redundanz – und dadurch ostentative Wiederholung einer rein diskursiven Geltungsbehauptung durch Silvester – bei Sileon (11). Selbst die Auseinandersetzung mit Zara, die von der Forschung oft auf das

Stierwunder reduziert wurde, zielt auf den Modus des laufenden Redestreits. Zwischen Tötung und Wiedererweckung des Stiers fällt die Verhandlung und Reaktivierung der vorherigen Diskursform auf, womit die Stierepisode als eine für Zara spezifische Eigenlogik devaluiert wird. Medial komplex ist zuletzt die Erzählung des Drachenbanns, bei der nicht die redemächtige Wunderhandlung Silvesters im Zentrum steht, sondern die vorgängige Wunderanleitung durch Petrus. Die Apostelvision rückt damit narrativ auf die Position des eigentlichen Drachenbanns und enthebt die diskursive Geltung ihrer direkten Handlungsfunktion. Textuell produktiv sind in der Silvesterlegende in diesem Sinne die medialen Gelingensbedingungen diskursiver Geltung.

In der Lucien- und der Katherinenlegende sind dann verstärkt Dynamiken der Rede und Gegenrede ausgestellt. Lucia wird zunächst in Abgrenzung zum bestehenden Agathenkult als Mittlerin eingeführt. Durch ihre Christusminne vermag sie sich der weltlichen Ehe zu entziehen, gerät so aber auch vor den heidnischen Machthaber Paschasius. Anklagesituation und Streitgespräch erweisen sich hier als spezifisches mediales Modell; Ehemann und Machthaber agieren mit zunehmendem Zorn, was textuell die Option einer wiederholten und intensivierten diskursiven Geltungsbehauptung eröffnet. Die biblische Verheissung von göttlichem Beistand in Situationen der Anklage nach Mt 10,18–20 wird dabei zum poetologischen Programm. Die verschiedenen Formen der Marter, denen Lucia ausgesetzt ist, nimmt sie nicht nur willentlich auf sich, sondern nutzt diese für ein redemächtiges öffentliches Auftreten. Umso mehr die Marter zunimmt, desto grösser wird ihre Redemacht: Auf den tödlichen Schwertstich erschallt ihre Stimme *vrolich*, *uber lut* und *sunder alle swere*; sie spricht den Segen über die Christenheit und verkündet den Tod der römischen Doppelkaiser. Die Katherinenlegende führt dieses Prinzip fort, forciert das Zornhandeln des heidnischen Widersachers Maxencius sogar noch mehr. Die Konfrontation wird von Katherina aktiv herbeigeführt, ihre Redemacht scheitert aber zunächst. In Auseinandersetzung mit den 50 Weisen, was als mediale Konstellation aufwendig hergestellt wird, steigert der Zorn von Maxencius dann ihr Christuslob. Die auf diese Weise konstellativ gesteigerte Redemacht wird nicht nur in ihrem Sprechen sichtbar, sondern auch in der Figurenperspektive der heidnischen Gelehrten. Indem ihr eigenes Martyrium mehrfach scheitert, entstehen handlungslogische Leerstellen, die neue diskursive Spielräume eröffnen. Die ehelichen Bestrebungen von Maxencius versuchen derweil Katherinas Exorbitanz zu nivellieren, was diese jedoch für weitere Bekenntnisse ihrer Christusminne zu nutzen weiss. Im Zuge ihrer Kerkerhaft provoziert die *conversio* der Königin ein weiter gesteigertes Zornhandeln. Die äusserst gewaltsame Marter der Königin bietet aber auch ihr die Gelegenheit für ein unablässiges Gotteslob. Die Katherinenlegende reflektiert insofern nicht nur die medialen Voraussetzungen ihrer diskursiven Spielräume; sie weist vor allem das Zornhandeln des heidnischen Widersachers als entscheidenden textuellen Wider-

stand aus, über den sich Katherinas Redemacht entfalten kann. Sowohl bei Lucia wie auch bei Katherina verschränken sich Marter und Redemacht zu einer medialen Dynamik, die nur im Zusammenspiel dieser beiden Ebenen zu denken ist und in ihrer textuellen Performanz eine signifikante Intensivierung erreicht.

Die Cecilien- und die Theodoralegende stellen demgegenüber nicht die direkte Konfrontation mit einem heidnischen Machthaber ins Zentrum, sondern eine indirekte und über verschiedene Figuren vermittelte Form diskursiver Geltungsbehauptung. Nachdem sich Cecilia dem weltlichen Ehevollzug mit Valerianus zu entziehen vermochte, wird ihr Ehemann auch in den Worten des Bischofs Urbanus seiner familialen Position enthoben und stattdessen zum Nachkommen Cecilians im Glauben umgedeutet. Die *conversio* seines Bruders Tyburcius erweist sich dann als schwierig, provoziert vielfachen Widerspruch, was wiederum ein Einfallstor für Cecilians Redemacht bietet. In der Auseinandersetzung mit dem Machthaber Almachius ist Tyburcius dann aber Wortführer, stösst nun seinerseits auf Widerspruch und wird darum von Valerianus abgelöst. Almachius reagiert mit Zorn und Gewalt, was erneut Cecilia herbeiruft, die gegen den Machthaber anredet. Das mediale Modell ist hier signifikant: In der einleitenden *conversio*-Erzählung setzt sich diskursive Geltung von Cecilia über Valerianus zu Tyburcius fort; in der Konfrontation mit Almachius dann umgekehrt von Tyburcius über Valerianus und zuletzt wieder bis zu Cecilia – was die Heilige als Garantin diskursiver Geltung ausweist. Dies zeigt sich auch bei der scheiternden Hinrichtung, wenn sich ihre Redemacht gegen die Auslöschungsversuche von Almachius mehrfach behaupten kann. Das handlungslogische Ausbleiben eines finalen Bekehrungswunders eröffnet hier umso mehr diskursiven Raum für das fortgeführte Ringen um diskursive Geltung, die sich auch in der expliziten Anerkennung des Machthabers spiegelt. Theodora hingegen steht nicht einem weltlichen Antagonisten gegenüber; sie tritt in einen Dialog mit dem Teufel. Die Konstellation erweist sich dabei keineswegs nur als hostile, sondern als mediale Voraussetzung für positionale und relationale Verschiebungen. Nach einem teuflisch induzierten Ehebruch flieht Theodora ins Kloster, verkleidet sich als Mönch und nennt sich fortan Theodorus. Die neue Identität hält auch einer Begegnung mit dem Ehemann stand, der seine Gattin nicht als solche erkennt. Der Teufel tut dies hingegen sehr wohl, wenn er Theodora mit ihrer weiblichen Namensform adressiert und damit ihre alte Identität aufruft. Als Ehemann verkleidet tritt er mit ihr sogar in einen intimen Dialog, der so zwischen den echten Eheleuten nie stattfinden konnte. Das unheiligste Element der Theodoralegende – ein Teufelskind, das Theodorus angelastet wird – nimmt zum Schluss als *gotes belt* die monastische Position ein, die zuvor vom Ehemann und von Theodora besetzt war. Weltliche Genealogie geht so in monastische Nachfolge, teuflische Geltungsbestrebung in gesteigerte Heilswirksamkeit über.

Während die Silvesterlegende den Weisenstreit als Modus diskursiver Geltungssteigerung entfaltet, nehmen die Lucien- und die Katherinenlegende durch den Zorn der heidnischen Machthaber eine entscheidende Intensivierung dieser Dynamik vor. Redemacht wird durch Marter gesteigert, wobei das lautstarke Gotteslob über den Tod hinaus anzuhalten vermag. Während die Cecilienlegende gestaffelte Bekehrungs- und Konfrontationsmomente aufweist, integriert die Theodoralegende eine teuflisch gestörte familiäre Trias auf einer einzigen monastischen Position. Damit zeigen sich im dritten Buch des *Passionals* unterschiedliche Spielarten diskursiver Geltungsbehauptung, die jeweils an komplexe mediale Konstellationen geknüpft sind.

5 Schluss: Aspekte diskursiver Geltungsbehauptung

Die drei Passionalbücher zeigen unterschiedliche **(I) textuelle Tendenzen**, wie diskursive Geltung ausgetragen wird. Dies lässt sich einerseits stoffgeschichtlich erklären, da Marienleben, Apostellegenden und Heiligenlegenden thematische Grundlinien vorgeben. Auffällig werden dabei aber auch verschiedene mediale Dynamiken, durch die sich textuelle Spielräume für die Wiederholung und Intensivierung einer diskursiven Geltungsbehauptung ergeben.

Im **(1) ersten Buch des *Passionals*** gerät Heilsgeschichte in den Räubererzählungen auf textuelle Abwege, worauf die Heilige Familie profaniert zu werden droht, wie dies etwa die imaginative Perspektive des Räubers deutlich macht. Aus der Interaktion zwischen Räubersfrau und Jesuskind geht dann aber eine Gastsemantik hervor, mit der die Gewaltimagination überformt wird. In den Kindheitserzählungen fungiert Zacharias als erster heidnischer Widersacher, gegen den sich diskursive Geltung in Gestalt des Jesuskindes zu behaupten hat. In den anderen Kindheitsepisoden changiert Jesu Redemacht zwischen radikalisiertem Sprechakt und vermittelter Heilswirksamkeit, was beides textuell verhandelt sein will. Die Passionserzählung zielt mit einer forcierten *compassio Mariae* auf die Transformation sinnlicher Erfahrung. Während zentrale Handlungsmomente wie *Ecce homo*, Kreuztragung, Kreuzigung und Kreuzbetrachtung nur schwer erzählbar scheinen, nimmt der Text durch äussere und innere Dialoge eine diskursive Ausgestaltung vor, in die auch Erzähler und Leser involviert werden. Diskursive Geltung ist im Marien- und Jesusleben des *Passionals* nicht schlicht gegeben und durch heilsgeschichtliche Schlüsselmomente garantiert, sondern muss in verschiedenen Akten der Setzung textuell immer wieder von neuem hergestellt werden.

Das **(2) zweite Buch des *Passionals*** stellt verschiedene Momente aus, die zwar Heilsnähe versprechen, dabei aber doch distanziert bleiben. Mit Jakobus, Johannes und Magdalena liegen drei exemplarische Apostellegenden vor, deren Protagonisten in einem besonders engen Verhältnis zu Christus standen. Diese Heilsnähe überträgt sich jedoch nur bedingt in ihre eigene Wirkmacht, was sich textuell in vermittelten Formen diskursiver Geltungssteigerung spiegelt. Die Jakobuslegende inszeniert zwischen dem Nekromanten Hermogenes und dem Apostel einen indirekten Geltungsstreit über Nebenfiguren, was sich so auch im Martyrium unter Abythar fortsetzt, wo der Fokus auf der *conversio* des Schriftgelehrten Josias liegt. In den posthumen Pilgerberichten kommen Jakobus und sogar Maria im Rahmen von Visionsberichten zu Wort, die medial von einer Vermittlung durch den Teufel und der Selbsttötung der Pilger ausgehen. Johannes scheitert zunächst als Prediger, überbietet dieses Defizit aber im Verfassen der Apokalypse. In den Auseinandersetzungen

mit Craton und Aristodemus dominieren dann Vision, Predigt und Wundervermittlung. Der Verfolgungsritt mit dem abtrünnigen Jüngling entfaltet letztlich den medial signifikantesten Dialog der Johanneslegende. In der Magdalenenlegende ist die Fusskusszene mit Christus zentral, auf die der Text ihre Redemacht wiederholt zurückführen wird. Da Magdalena kaum als handelnde Figur agiert, ist auch ihre diskursive Geltung erschwert. Die virtuelle Pilgerfahrt der Fürstin von Marsilien und die Beobachtung von Magdalenas Himmelfahrt durch den Priester eröffnen mediale Dynamisierungen. Die Apostellegenden changieren so zwischen Nähe und Distanz des Heils, was in signifikanten medialen Konstellationen (Dialog im Verfolgungsritt, Marienerscheinung in Jenseitsvision, Beobachtung der Himmelfahrt) aber immer nur momenthaft gegenwärtig zu werden vermag.

Mit dem (3) **dritten Buch des *Passionals*** konkretisieren sich die textuellen Spielarten diskursiver Geltungsbehauptung vermehrt in explizit ausgetragenen Formen des Geltungsstreits. Die Redemacht der Protagonisten wird dabei vielfach als göttlich erfüllt ausgewiesen, was sich im Gelehrtenstreit mit heidnischen Weisen oder im Martyrium durch heidnische Machthaber zeigt. Mit Cecilia und Theodora lassen sich aber auch mediale Dynamiken beobachten, die stärker auf figurale Reihenbildung und positionale Umbesetzung zielen. Die Silvesterlegende exponiert ihren Protagonisten sukzessive als Berater Konstantins, der sich gemäss Apostelvision *nach sinen worten* richten soll. Das Streitgespräch mit den zwölf Weisen wird aufwendig vorbereitet und deutet so auf seine konstellative Gemachtheit hin. Das explizit benannte ›Übersprechen‹ und ›In-die-Rede-brechen‹ während des Streitgesprächs stellt die wiederholte diskursive Geltungsbehauptung durch Silvester aus, der diesen Austragungsmodus auch gegen die unheiligen Mächtschaften eines Zara zu verteidigen weiss. Der Drachenbann wird dann jedoch nicht als Wunderhandlung erzählt, sondern als Apostelvision. Die Lucienlegende kann als Folie gelten für eine Redemacht, die sich gemäss Evangelientext nach Mt 10,18–20 in Situationen der Anklage durch göttlichen Beistand ermächtigt. Trotz tödlichem Schwertstich erschallt ihre Stimme weiter *wrolich, uber lut* und *sunder alle swere*. Katherina vermag sich ihrerseits nicht nur gegen die 50 Weisen wiederholt zu behaupten, sondern auch die Ehefrau des heidnischen Machthabers zum christlichen Glauben zu bekehren. Die Marter der Königin prägt dann erneut eine Dynamik, in der körperliche Gewalt nicht zum Tod, sondern zu einem gesteigerten Gotteslob führt. In der Cecilienlegende findet zunächst eine Bekehrungskette von Cecilia über Valerianus zu Tyburcius statt, die dann während der Konfrontation mit dem Machthaber Almachius umgekehrt von Tyburcius über Valerianus wieder auf Cecilia zurückgeführt wird. In der Theodoralegende wird die weltliche Familie auf einer monastischen Position überblendet und dabei in ihrer heilsbezogenen Geltung gesteigert, indem das Teufelskind diese Position zuletzt nicht nur als Mönch, sondern als Abt und *gotes helt* erfüllt.

Stoffgeschichtlich und handlungslogisch lässt das erste Buch des *Passionals* eine höchstmögliche Geltung erwarten. Die Frühgeschichte der Heiligen Familie, die Kindheit Jesu und die Passionsgeschichte stehen im Zentrum eines legendarischen Erzählens, das »von heiligen sprechen sol« und darum »an dem beginne, / der mit hoer werdekeit / ein houbt ist aller heilekeit / an gotlicher mitewist: / daz ist min herre Jesus Crist.«¹ Ein Erzählen von Jesus Christus als Ausgangspunkt des Legendars setzt nicht nur an der stärksten Ausprägung von ›Heiligkeit‹ an, sondern auch an der höchsten Form göttlicher ›Gegenwärtigkeit‹. Wenn das *Passional* dann in »der aposteln buch«² übergeht, ist diese Heilsgegenwärtigkeit nicht mehr gleichermaßen erwartbar, wenn auch immer noch direkt auf Christus rückbezogen, wie dies etwa der Anfang der Petruslegende explizit macht: »Petrus von Cristo was erwelt / und *nicht* alleine ouch gezelt, / daz er were ein apostel gotes.«³ Die Apostellegenden verheissen damit Heilspartizipation, die zwar nicht mehr die Fülle von Christi Gegenwart bietet, zu diesem Ereignis aber noch eine Relation der Nähe herzustellen vermag. Diese unmittelbare Verbindung zu Christus ist bei den Heiligenlegenden des dritten Buches so nicht mehr gegeben. Selbst Silvester wird von Anfang an in Auseinandersetzung mit dem Machthaber Tarquinus eingeführt, der ihm mit Kerkerhaft und Tod droht. Seine Position unter Konstantin erlangt er dann auch nur über einen komplexen Verlauf apostolischer Vorbereitung und extensiven Geltungsstreits mit den heidnischen Gelehrten. Geltung ist hier nicht mehr einfach greifbar, sondern muss aktiv erstritten werden. Somit liesse sich stoff- und handlungsbezogen auf den ersten Blick eine ›Verfallsgeschichte‹ von Geltung annehmen: Das Jesus- und Marienleben präsentiert Christi Wirken in der Welt; die Apostellegenden verfolgen seine erwählten Jünger in ihrem Verkündigungsauftrag; die späteren Heiligenlegenden zeigen Protagonisten, die sich gegen forcierte Formen der Konfrontation beweisen müssen. Geltung wäre damit im legendarischen Erzählen des *Passionals* zunehmend infrage gestellt. Nimmt man hingegen die spezifischen medialen Dynamiken der Texte genauer in den Blick, zeigen sich zwei wesentliche Tendenzen: Einerseits steht Geltung von Anfang an, auch in den zentralsten Momenten der christlichen Heilsgeschichte, immer schon infrage. Andererseits bildet die diskursive Behauptung von Geltung eine gegenläufige Tendenz. Aus der zunehmenden Distanz zum christologischen Ereignis wird das Christusbekenntnis immer lauter, in der Lucienlegende sogar bis über den Tod hinaus. Und selbst die frühesten Erzählungen zur Kindheit Jesu, die Passion und Resurrektion erst vorbereiten und die ersten Ansätze von Christi Heilshandeln in der Welt zeigen, bedürfen der diskursiven Stabilisierung und Vermittlung.

1 Zitate nach P I, S. 11, V. 308, 310–314.

2 P II, S. 542, V. 18936.

3 P II, S. 544, V. 18993–18995.

Das *Passional* stellt (II) Momente des ›Medienwerdens‹ aus.⁴ Zwischen einer blossen Repräsentation von ›gegebener Heilsgewissheit‹ und einer forcierten Präsenz als ›heiliger Text‹ zeigt sich hier eine mittlere Ebene, auf der die textuellen Rahmenbedingungen der gezeigten medialen Eigenlogiken verhandelt werden. Dem *Passional* als Legendar eignet damit ein implizites wie explizites ›Medienwissen‹, womit das Mediale überhaupt auffällig wird. Oder anders formuliert: ›Das, was medial je gegenwärtig wird, wäre dann nicht einfach etwas Gegebenes, sondern ein nur in den performativen Prozessen der Setzung und Überschreitung Fassbares.‹⁵ Die aufgezeigten textuellen Tendenzen deuten in diesem Sinne auf eine Medialität, die für das legendarische Erzählen im *Passional* grundlegend ist. Dadurch zeichnen sich spezifische mediale Dynamiken ab, die diese Prozesse vorbereiten und in einer mediologischen Perspektive dringend in den Blick geraten müssen.

Die Bearbeitungstendenzen des *Passional*dichters tragen ganz wesentlich zu einer verstärkten medialen Auffälligkeit bei.⁶ Die angezielte Hospitalität in den Räuberepisoden etwa erfolgt in einem verstärkten Rahmen der Hostilität, was in diesem textuellen Arrangement bei Konrad von Fussesbrunnen nicht gegeben ist. Demgegenüber bleibt die Identifikation mit dem guten Schächer am Kreuz in der Schwebe, so wie der liminale Zustand der Gastlichkeit am Schluss nicht in eine neue soziale Relationierung überführt wird. Sowohl bei Konrad als auch bei Jacobus wird die Frage nach der heilsgeschichtlichen Verortung des Räubers stärker gestellt, wohingegen das *Passional* das textuelle Changieren zwischen Hostilität und Hospitalität mehr gewichtet. Ein entsprechendes Medienwissen wird in der Kindheit Jesu explizit, wenn hier deutlich benannt wird, dass die unmittelbare Verbindung von Sprechen und Handeln beim noch jungen Heiland problematisch – und eben (noch) nicht heilsstiftend – ist. Die Überschreitung einer nur schwer erzählbaren Handlungsebene durch eine verstärkte diskursive Vergegenwärtigung, wie dies etwa in den Dialogszenen am Kreuz während der Passion sichtbar wird, lässt diese Dynamik des Medienwerdens nochmal deutlich hervortreten.

Das Sprechungsvermögen von Magdalena wird durch den Erzähler mit einer Aufforderung zum Sprechen aufgefangen; handlungslogische Sprachlosigkeit mündet in diskursive Redemacht. Das Küssen der Füße Christi erweist sich als zentraler Handlungsmoment, in den die dialogische Innenperspektive Magdalenas eingeschrieben wird; das heilsgeschichtliche Ereignis wird in der textuellen Ereignishaftigkeit medial gegenwärtig. Die Episoden mit dem Fürstenpaar in Marsilien, der Pilgerfahrt des Fürsten in Jerusalem sowie der perpetuierten Entrückung in

4 Vgl. dazu Kiening 2009b, S. 1–7; grundlegend auch Mersch 2002b, S. 11–43; ebenso Vogl 2001, S. 115–124.

5 Kiening 2009b, S. 7.

6 Vgl. exemplarisch für die neuere Forschung Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXVIII–CCXX.

der Wüste machen deutlich, dass eine – im Kontrast zu den apokryphen Prätexten – nur scheinbar schlicht gegebene Redemacht Magdalenas einerseits an den zentralen Interaktionsmoment mit Christus rückgebunden werden muss, andererseits in medial komplexe Formen der Geltungsbehauptung (wiederholte Zornrede in Traumvisionen, virtuelle Pilgerfahrt der Fürstin, erschwerte Beobachtung durch den Priester) übertragen werden kann. In der Johanneslegende erweisen sich Wunderhandlungen und Taufsakramente als unwirksam; als handlungslogische Brüche eröffnen sie jedoch Leerstellen, die diskursiv überspielt und damit textuell extendiert werden können. Gleichermassen medial durchdacht verfährt die Jakobuslegende, indem der Kontakt mit dem Teufel und die Selbsttötung der beiden Pilger sich als Voraussetzung für eine Begegnung mit dem Apostel und für einen Dialog mit der Gottesmutter herausstellen.

In der Bearbeitung der Silvesterlegende zielt das *Passional* verstärkt auf die Bedingungen und Konsequenzen des Weisenstreits, dessen innere Struktur gegenüber der Kaiserchronik oder dem *Silvester* Konrads von Würzburg verschiedene Formen der diskursiven Geltungsbehauptung hervorhebt. Spezifische Gewichtungen wie etwa das wiederholte ›Übersprechen‹ im Weisenstreit oder die Privilegierung von Apostelvision und Bannspruch in der Drachenepisode bilden signifikante Momente eines impliziten wie expliziten Medienwissens. Die ostentative Vorbereitung des Weisenstreits in der Katherinenlegende oder das ›überlaute‹ Sprechen von Lucia im Moment der versuchten Tötung führen diese Dynamiken weiter fort. Die Cecilienlegende in ihrer doppelten diskursiven Reihenbildung und die Theodoralegende in ihrer monastischen Inversion einer familialen Konstellation zeigen exemplarisch auf, wie Momente des Medienwerdens durch eine gestörte familiäre Matrix legendarisch reflektiert werden können.

Die hier gezeigten Momente des ›Medienwerdens‹ sind für das *Passional* spezifisch; insbesondere in seiner Hauptvorlage, der *Legenda Aurea*, zeichnen sich diese Tendenzen nicht gleichermassen ab. Der dort vorherrschende Stil wurde in der Forschung bisweilen als zusammenfassend, schmucklos, sachlich-nüchtern und geistlich-gelehrt charakterisiert.⁷ Überwiegt bei Jacobus in diesem Sinne ein theologisch-abwägender Gestus, so wählt der Passionaldichter einen grundlegend anderen Ansatz, was er bereits im Prolog zum ersten Buch deutlich auszeichnet:

ein teil man ouch merken sol / her nach in disem buche: / 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 gevellet beste.⁸

⁷ Vgl. Hammer 2015, S. 35; Rhein 1995, S. 31.

⁸ P I, S. 12, V. 327–336.

Mit dieser Selbstautorisierung entscheidet sich der Passionaldichter explizit für *einen sin*, der ihm *gevellet beste*. Die bei Jacobus vorherrschende Tendenz zur quellenkritischen Gelehrsamkeit tritt hier zugunsten einer freieren Ausgestaltung zurück. Indem der Passionaldichter diesen Weg einschlägt, der nicht mehr auf theologische Erwägungen zielt, sondern auf Kohärenz und Literarisierung,⁹ tritt auch der Text aus einer eindeutig theologischen Verortung heraus. Oder anders formuliert: Was bei Jacobus noch im engeren Sinne ›geistliche Literatur‹ ist, wird in der Bearbeitung des Passionaldichters zu einer Literatur, die zwar geistlich orientiert sein mag, aber nun auch verstärkt mit literarischen Eigenlogiken operiert. Elke Koch hat als mittlere Ebene zwischen ›faktuellem‹ und ›fiktionalen‹ Erzählen den Begriff eines ›fidealen‹ Erzählens vorgeschlagen,¹⁰ was für die hier gezeigten Tendenzen bezeichnend ist. Legendarisches Erzählen, wie dies im *Passional* vorliegt, ist demnach keineswegs als vollends ›fiktional‹ zu verstehen, jedoch auch nicht als zwingend ›faktual‹ innerhalb einer rein theologischen Matrix zu verorten. Gegenüber einer »Reflexion der pragmatischen Rahmung von religiösen Texten«¹¹ möchte ich hier allerdings den Aspekt einer ›medialen Rahmenbildung‹ stärken, innerhalb derer sich die besprochenen Texte bewegen und darin ihr performatives Potenzial gewinnen. Gerade weil sich das *Passional* auf einer mittleren Ebene zwischen faktuellem und fiktionalem Erzählen bewegt, in dem etwa die zentralen Figuren nicht vollends ›erzeugt‹, aber auch nicht nur ›bezeugt‹ werden, erweist sich die diskursive Geltungsbehauptung als eine bemerkenswerte mediale Dynamik. Wo Geltung nicht schlicht gegeben ist, aber auch nicht frei kreierte werden kann, entsteht eine neue textuelle Herausforderung. »Fideales Erzählen ist Erzählen aus dem Glauben heraus, um Glauben zu erzeugen oder zu stärken, und zwar im Sinne einer existenziellen Vertrauenshaltung auf etwas, das man nicht wissen *kann*, oder über das man jedenfalls nicht so verfügen kann, wie über irgendeinen anderen Wissensbestand.«¹² Gegenüber der *Legenda Aurea* ist das legendarische Erzählen im *Passional* nicht mehr gleichermassen an eine theologische Matrix gebunden, bleibt darauf aber nach wie vor orientiert. Verschiedene Quellen werden nicht mehr gegeneinander abgewogen, sondern in einer »zusammenhängenden Grosserzählung« vereint.¹³ Religiöse Geltung steht dabei keineswegs ausser Frage, sondern muss immer wieder von neuem diskursiv behauptet werden. Das in einem theologischen Diskursfeld noch ›aussertex-

9 Vgl. Hammer 2015, S. 39, 43–45, der hier auch die Tendenz der Passionaldichters zu ›Motivationsstrukturen seiner Figuren‹ oder zu ›persönlichen Charakterzeichnungen und subjektiven Wertvorstellungen‹ hervorhebt.

10 Vgl. Koch 2020, S. 85–118.

11 Ebd., S. 93.

12 Ebd., S. 100 (Hervorhebung im Original).

13 Vgl. allgemein Hammer 2015, S. 37–48, hier S. 40; exemplarisch zur Petruslegende S. 180–192.

tuelle Ereignis« wird in einem literarischen Diskursfeld nun vielmehr zu einem »textuellen Ereignis«. ¹⁴ Durch diese Verschiebung von theologischen Erwägungen in der *Legenda Aurea* zu literarischen Verfahren im *Passional* rücken auch auf textueller Ebene die medialen Rahmungen stärker in den Fokus als eine forcierte Kommentierung der heterogenen Prätexte.

Über die drei Bücher des *Passionals* und die näher analysierten Texte aus Marienleben, Apostellegenden und Heiligenlegenden hinweg lassen sich verschiedene (III) **mediale Formate** erkennen, in denen eine diskursive Geltungsbehauptung auffällig und dadurch beobachtbar wird. Die folgenden Vorschläge sollen kein starres Raster oder gar ein striktes Verlaufsschema suggerieren, was den je einzelnen Textlogiken nicht gerecht würde. Sie sollen jedoch modellhaft die Aufmerksamkeit für die gezeigten medialen Dynamiken schärfen helfen.

Diskursive Geltungsbehauptung tendiert dazu, sich in ihrer Durchsetzung gegen textuelle Widerstände zu (I) **wiederholen**. Dies lässt sich etwa in der Auseinandersetzung mit heidnischen Widersachern beobachten, wenn diese die Protagonisten mit einem Sprechverbot belegen oder mit dem Tod bedrohen. Dabei kommen unterschiedliche Formen der Gewalt zum Zuge, die von expliziten Gewaltphantasmen über hinterhältige Disziplinierungen bis zur effektiven Marter reichen. In der Imagination des Räubers zeichnet sich bereits eine imaginative Umdeutung ab, die heilsgeschichtlich fatal wäre. Der Schulmeister Zacharias sagt zum Jesuskind »*swic und lis / und la noch din vragen wesen*«. ¹⁵ Der Zorn des Machthabers Paschasius zielt auf Lucias *kleffsche zunge*; bei Maxencius bildet Katherinas *stete widerrede* den Anlass zur Marter. Almachius will Cecilia enthaupten lassen, wenn diese nur *ein widerwort* äussere. ¹⁶ Im besondere Fall der Jakobuslegende ist es sogar der Teufel selbst, der den Pilger zur Selbsttötung überredet, sodass dieser zum Subjekt und Objekt der Gewalt zugleich wird, was dann jedoch durch die diskursive Geltung von Jakobus und Maria im Rahmen der erzählten Jenseitsvision überformt wird. Eine exemplarische Spielart dieser medialen Dynamik zeigt sich in der Cecilienlegende, wenn die *conversio* der beiden Brüder durch Cecilia über Valerianus bis zu Tyburcius fortschreitet, während das Streitgespräch mit Almachius durch Tyburcius über Valerianus zuletzt nur wieder auf Cecilia rückführbar scheint. Die figurale Reihenbildung der *conversio* wird in der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Machthaber nicht nur wiederholt, sondern auch in der Abfolge invertiert. Beide Dynamiken erzeugen handlungslogische Aporien, in denen sowohl die *conversio* wie auch das Streitgespräch zu stocken drohen, wobei sich dann unvermittelt wieder Cecilia in den Dialog einschaltet, obwohl sie handlungslogisch nicht Teil davon war. Die diskursive Geltungsbehauptung von

¹⁴ Vgl. dazu allgemein unseren Aufsatz Fuhrmann/Müller 2023b, S. 14–17.

¹⁵ Vgl. P I, S. 144, V. 5052 f.

¹⁶ Vgl. P III, S. 28, V. 37; P III, S. 680, V. 16; P III, S. 639, V. 92.

Cecilia macht sich die handlungslogische Aporie somit zunutze, um sich textuell überhaupt ereignen und damit weiter perpetuieren zu können.

Gerade dann, wenn die Redemacht der Heiligen gewaltsam gebrochen zu werden scheint, hält diese der Herausforderung nicht nur Stand, sondern sie vermag sich durch die oft letale Bedrohung zusätzlich zu **(2) intensivieren**. Obwohl Lucia ins Feuer geworfen und mit siedendem Öl übergossen wird, stösst sie keine Schmerzensschreie aus, sondern spricht unumwunden weiter zu den Menschen; *vil gutlich do die gute sprach*. Almachius gerät darüber so in Zorn, dass er sie mit einem Schwert durchbohren lässt. Genau in diesem Moment hält der Text aber fest: *seht dennoch hete ir stimme / Lucia die gotes brut! / des rief si vrolich uber lut, / ouch sunder alle swere*.¹⁷ Ihre Stimme erklingt überlaut, fröhlich, ohne jegliche Beschwernis. Sie verkündet der ganzen Christenheit den Frieden, indem sie vom Tod der Doppelkaiser Diokletian und Maximian berichtet, was so als Handlungsmoment noch gar nicht eingeführt war. Die hier modellhaft greifbare Verschränkung von Bekenntnis und Martyrium zeigt sich auch medial signifikant bei der Königin und Ehefrau des Kaisers Maxencius in der Katherinenlegende, die unter schwerster Folter trotzdem weiter zum Christuslob ansetzt: *die spisse want man unde want / der vrowen zeime smerzen, / unz daz man von dem herzen / die bruste ir mit den wurzeln brach, / idoch die wile ir zunge sprach, / so was Cristus in ir lobe*.¹⁸ Die handlungslogischen Unterdrückungs- und Tötungsversuche der heidnischen Widersacher erweisen sich konstellativ als mediale Voraussetzung einer diskursiven Intensivierung.

Obwohl heidnische Widersacher von ihrer agonalen Haltung oft nicht abweichen, können sie durch ihre Figurenperspektive diskursive Geltung doch zusätzlich **(3) validieren**. Der Schulmeister Zacharias gibt gegenüber dem Jesuskind zum Schluss seinen Widerstand auf und entlässt ihn aus seiner Unterweisung. Entscheidend ist dabei die geäußerte Anerkennung von Exorbitanz. So bezeichnet der Schulmeister den Knaben etwa als *ungehure*; er gibt zu bedenken, dass Jesus *nicht ein mensche* sei; und er sieht ein, dass Jesus *vremde antwurte* gibt, seine Fähigkeiten *ummenschlich* sind. Das Jesuskind soll *di schule balde rumen*, da ihm Zacharias lere *gar ein wicht* sei.¹⁹ Diskursive Geltung wird hier von derjenigen Instanz als gültig gekennzeichnet, die zuvor danach strebte, die göttliche Sonderstellung des Jesuskindes zu nivellieren, indem seine besondere Macht zur einfachen Gelehrsamkeit, seine heilsgeschichtliche Funktion zur kollektiven Bedeutungslosigkeit hätte gemindert werden sollen. In der Auseinandersetzung mit Almachius bestätigt sich Cecílias Redemacht nicht nur in ihrer Figurenrede oder dem Erzählerkommentar, sondern auch in der Figurenperspektive des Machthabers. Seine scheiternde *con-*

17 Vgl. P III, S. 30, V. 22, 56–59.

18 Vgl. P III, S. 685, V. 42–47.

19 Vgl. P I, S. 145, V. 5086–5098.

versio bildet zunächst den Anlass dafür, dass Cecilia mit *steter anhabe* zu Wort kommen und so fehlende Geltung wiederholt behaupten kann. Die ausbleibende Anerkennung des christlichen Gottes spiegelt sich dann aber auch in der vollzogenen Anerkennung von Cecílias Redemacht: ›sagan‹, *sprach er*, ›ez ist genuc; / wer gibet dir sulche hochvart, / daz du in kundeclicher art / mir wilt stete antwurte geben / und mit worten gein mir streben?‹²⁰ Beide Textbeispiele zielen nicht auf eine *conversio* des heidnischen Widersachers, nutzen jedoch dessen Figurenperspektive als zusätzliches Format für die Validierung von diskursiver Geltung.

Eine konfrontative Gegenüberstellung von christlichen Heiligen und heidnischen Widersachern ist jedoch nicht immer gegeben. Verschiedene Konstellationen fordern zu komplexen Verschiebungen heraus, die bestehende Ordnungen auf unterschiedlichen Ebenen (4) **stören**. Dies zeigt sich deutlich in der Theodora-legende, als Theodora sich zum Mönch umgestaltet und sich selbst Theodorus nennt. Das bisherige Eheverhältnis wird gebrochen und scheint auch im weiteren Verlauf nicht mehr restituierbar. Durch mehrere Teufelsdialoge eröffnet sich dann eine prekäre diskursive Ebene, die letztlich aber heilstiftend wirkt. Die familiäre Trias aus Theodora selbst, dem zurückgelassenen Ehemann und dem angenommenen Teufelskind geht vollständig in der monastischen Position des Mönchs auf. Ähnlich erweisen sich auch die Teufelsdialoge in der Jakobuslegende als mediale Voraussetzung dafür, dass die Pilger über ihre Selbsttötung hinweg eine Jenseitsvision erfahren, in der sie Jakobus und Maria begegnen. Anders funktioniert dies in der Passionserzählung, in der die zentralen Stationen der Passionsgeschichte im fortlaufenden Erzählbericht immer wieder gestört scheinen, woraus sich dann aber verschiedene textuelle Spielräume ergeben. Durch eine intensive *compassio Mariae* wird die Passion in ihrer inneren- und äusseren Wahrnehmungsformung ausgestellt; durch die direkte Anrede des Erzählers an Maria und an den gekreuzigten Christus, dabei auch im Übergehen der Erzählerrede in die Figurenrede Christi, werden die Erzählmomente diskursiv durchdrungen und dadurch medial gegenwärtig. So finden in diesen Momenten der Störung nicht nur handlungslogische Verschiebungen statt, sondern auch narrative Brüche, durch die sich neue textuelle Spielräume für eine diskursive Geltungsbehauptung ergeben.

Um diskursive Geltung behaupten zu können, müssen entsprechende mediale Konstellationen (5) **textuell hergestellt** sein. Konstellative Ostentation lenkt die Aufmerksamkeit umso mehr auf die medialen Voraussetzungen diskursiver Geltung. Dadurch ergeben sich legendarische Schlüsselmomente, die nicht heilsgeschichtliche Höhepunkte oder triumphales Wunderhandeln ausstellen, sondern Dynamiken des Medienwerdens reflektieren.²¹ Ein in dieser Hinsicht emblematisches

20 Vgl. P III, S. 641, V. 40–44.

21 Vgl. Kiening 2009c, S. 4; Vogl 2001, S. 115–124.

scher Moment bildet der Verfolgungsritt in der Johanneslegende, weshalb dieser hier nochmal hervorgehoben werden soll. Eine wichtige Voraussetzung ist die Tatsache, dass der flüchtende Verbrecher ursprünglich ein Jünger von Johannes war, der dann vom Glauben abfällt und vom Aposteljünger zum Verbrecherfürsten verkommt. Der Einfluss des Apostels, die Unterweisung des Bischofs und das Sakrament der Taufe sind damit ihrer Wirkung enthoben. Die handlungslogische Verunsicherung religiöser Geltung kann an diesem Punkt allein durch die diskursive Geltungsbehauptung von Johannes wieder eingeholt werden. Er sattelt sein Pferd und reitet zum Aufenthaltsort des Jünglings; dieser sieht den Apostel kommen und ergreift die Flucht. Der grundlegende Abfall vom Glauben findet sich so im Gestus des Flüchtens gespiegelt. Trotz seines hohen Alters sprengt Johannes dem Flihenden hinterher: *zu beiden siten sluc er an / mit spornen und mit henden; / an im begonde erwenden / sine vil alde mudekeit*. Der Text stellt den Handlungsmoment gesondert aus, wenn er beide Perspektiven der Reitenden beschreibt: *jener der da vor reit / warf ie bewilen dicke / her umme sich die blicke, / ob im Johannes jagete nach. / dem guten alden was vil gach, / wand under im wol daz pfert lief*. Das nervöse Umschauen des Jünglings und der beeilte Ritt des Apostels betonen die Dynamik von Flucht und Verfolgung. Der anschließende ›Dialog im Verfolgungsritt‹ ist für die vorliegende mediale Dynamik signifikant:

›habe, lieber sun, nu habe! / zuch uf den zoum und enthalt, / wand ich mude bin und alt! / du vluhest den gar verzaget, / der dich durch allez gut jaget. / hald uf, hald uf, liebez kint, / von diner vlucht und erwint, / wand ich vor din sunde wil / an dem jungesten zil / antworten unde rede geben. / ich wolde, liebez kint, min leben / vor dich geben in den tot, / als ouch Jesus in grozer not / sin leben vor uns gab. / kere uf mich, ich wil din stab / und din vestenunge wesen! / du salt harte wol genesen / in hoer tugende bejac.²²

Die Tragweite des Verfolgungsritts wird von Johannes explizit gemacht: *du vluhest den gar verzaget, / der dich durch allez gut jaget*. Er ist wegen der schweren Sündenlast seines Zöglings derart in Sorge, dass er sein Leben für ihn geben würde: *ich wolde, liebez kint, min leben / vor dich geben in den tot, / als ouch Jesus in grozer not / sin leben vor uns gab*. Der Verfolgungsritt ist damit als christologisches Ereignis markiert. Handlung und Dialog sind in ihrer Verschränkung nicht vollends stimmig, schaffen aber gerade in dieser Künstlichkeit einen medial prägnanten Moment. Und nur in dieser spezifischen Konstellation gelingt Johannes der entscheidende Sprechakt, mit dem der ursprünglichen Erlösungstat Christi diskursiv wieder jene Geltung verschafft wird, die sich ihr an dieser Stelle ostentativ zu entziehen droht.

²² P II, S. 797, V. 27740–27757.

Die echte *ruwe* des Junglings nimmt der Apostel folglich zum Anlass, ihn zum Bischof zu weihen: ›*dise hant, di man sach / hi bevor die lute morden, / di sal zu pfaffen orden / noch wihen di pfafheit.*‹ Medial auffällig wird damit eine Dynamik, die diskursive Geltung durch einen narrativen Übersprung generiert; eine diskursive Ebene, die zwar aus der Handlungslogik hervorgeht, sich darin aber nicht mehr schlüssig einfügt. Das Diskursive speist sich aus der Handlung und aus dem Text, um sich selbst weiter perpetuieren zu können.

Ausblick: Das theologische Streitgespräch in *Pulp Fiction*

In der ersten Szene von Quentin Tarantinos *Pulp Fiction* (USA 1994)¹ fahren Vincent (John Travolta) und Jules (Samuel L. Jackson) im Auto zu einem Auftrag für ihren Boss Marsellus Wallace (Ving Rhames): Sie sollen drei *business partner* zur Strecke bringen und einen entwendeten Koffer sicherstellen.² Die Szene besitzt Kultstatus, wird die gezeigte Handlungsebene hier doch von einer konträren diskursiven Dialogebene geradezu grotesk überformt.³ Obwohl Vincent und Jules einen dreifachen Mord begehen, besprechen sie während der Hinfahrt die Urlaubserlebnisse von Vincent in Europa, vor allem die unterschiedlichen Bezeichnungen von Burgern in den USA und Frankreich. Ein *Quarter Pounder with Cheese* heisst in Paris: *Royale with Cheese*. Im Treppenhaus zum Apartment dreht sich das Gespräch dann um Marsellus' Ehefrau Mia und den Streitpunkt, wie die erotische Tragweite einer Fussmassage einzuschätzen sei. Als sie direkt vor der Tür zum Apartment stehen, besprechen sie wieder nicht das weitere Vorgehen, sondern die prekäre Frage, ob Vincent ein Date mit Mia habe, da er von Marsellus beauftragt wurde, ihr während seiner Abwesenheit Gesellschaft zu leisten. Die anschließende Szene im Apartment ist dann vielfach religiös codiert. Während Jules sich an die drei Männer wendet, öffnet Vincent den gesuchten Koffer mit dem Zahlencode »666« – nach Offb 13,18 »die Zahl des Tieres« und ein klassisches Teufelssymbol.⁴ Der Koffer mit »mysteriös gold-glänzendem Inhalt«⁵ ist für den Zuschauer nicht einsehbar, wirft aber einen hellen Widerschein auf Vincents Gesicht. Dieser hält in seiner Bewegung inne, erstarrt im Anblick des Betrachteten und ist für Jules nicht mehr ansprechbar. Erst auf dessen wiederholte Rückfrage bestätigt Vincent, dass sie nun *happy* seien. Wie im legendarischen Erzählen, wo »das Heilige« sich bisweilen »im Teuflischen« verbirgt (so etwa in der Jakobuslegende) oder in der direkten Beschauung nur schwer wahrnehmbar ist (so etwa in der Magdalenenle-

1 Vgl. Quentin Tarantino, *Pulp Fiction* (USA 1994); für die hier besprochenen Szenen insgesamt 00:07:04–00:21:05 (Hinfahrt, Treppenhaus/Aufzug, Apartment 1); 01:51:38–01:55:08 (Apartment 2); 01:55:09–01:57:06 (Rückfahrt). Zeitangaben zu Szenen aus *Pulp Fiction* hier und im Folgenden als »hh:mm:ss«.

2 Der exakte Auftrag wird nicht explizit eingeführt, sondern ist so erst im Verlauf zunehmend nachvollziehbar.

3 Vgl. dazu auch Kiefer/Horyna 2006, S. 67: »Tarantino inszeniert Gewalt so, als sei sie Teil eines unaufhörlichen, von reiner Zufälligkeit bestimmten und letztlich banalen Redeflusses, den Schüsse nur interpunktieren.« Der Redefluss scheint mir die Gewalt jedoch eher diskursiv zu überformen, womit der Auftragsmord als medialer Rahmen lesbar wird, der die Performanz des hier so grotesk anmutenden Dialogs überhaupt erst möglich macht.

4 Vgl. insgesamt Offb 13,11–18; dazu auch übersichtlich Flasch 2016, S. 79–85.

5 Kiefer/Horyna 2006, S. 65.

gende), wird der verborgene Kofferinhalt hier nur im Widerschein auf Vincents Gesicht und im stockenden Dialog mit Jules greifbar. Im Vorfeld zur Erschiessung von Brett verweist Jules explizit auf eine Bibelstelle aus dem Buch Ezechiel,⁶ die er mit zunehmendem Pathos in freier Variation zu zitieren beginnt.⁷ Neben dem effektvollen Ezechiel-Zitat ist hier die Kameraperspektive bemerkenswert, die im Hintergrund einen jungen Mann – Jules spricht ihn später mit ›Marvin‹ an – ins Bild rückt, der das ganze ›Zeremoniell‹ und zum Schluss die Erschiessung mitansehen muss. Hervorgehoben wird damit nicht die Tötung von Brett, sondern die Beobachtung dieses Vorgangs durch eine Nebenfigur, wie dies in legendarischer Logik etwa in der Passionserzählung mit Maria am Kreuz gegeben ist.⁸

Dieser *compassio*-Aspekt wird in der Wiederholung der Apartment-Szene gegen Ende des Films nochmal verstärkt.⁹ Der Dialog zwischen Jules und Brett setzt vor dem Ezechiel-Zitat ein; gezeigt wird aber ein bislang ungesehener Mann,¹⁰ der mit einem Revolver in den Händen im Nebenzimmer wartet und den *Off-screen*-Dialog nervös mitanhört, ohne die Interaktion selbst zu sehen. Er spricht ein Stossgebet: *Oh, God, please, I don't wanna die!* – und zwar exakt in dem Moment, als im Nebenraum Jules die Frage stellt: *You read the Bible, Brett?* Die Verschränkung von Stossgebet und Bibelzitat leitet so die anschließende Tötung von Brett ein. Das Gesicht des Revolvermanns erscheint als *close-up*, wobei Nervosität und Todesangst verwunderter Irritation weichen. Dann erfolgt ein Schnitt auf Jules und damit zurück in die Szene, wie sie zu Beginn des Films gezeigt wurde, bis zur vollzogenen Tötung Bretts. Hier nun werden aber während dem Abfeuern der Schüsse nicht mehr die Gesichter von Jules und Vincent gezeigt; es erfolgen stattdessen rasche Schnitte auf die geschockten Gesichter von Marvin (im Raum) und dem Revolvermann (im Nebenraum). Dies wird dann nochmal verstärkt, indem Marvins Gesicht – nachdem er die Tötung von Brett direkt mitangesehen hat – über mehr als zehn Sekunden als *close-up* gezeigt wird, während er unter Schock mehrfach *oh fuck*

6 Vgl. Ez 25,17, was Jules mit exakter Buch- und Versziffer nennt (hier im Wortlaut der King-James-Bibel): *And I will execute great vengeance upon them with furious rebukes; and they shall know that I am the LORD, when I shall lay my vengeance upon them.*

7 Die Version von Jules (vgl. 00:20:04–00:21:05) im Wortlaut: *The path of the righteous man is beset on all sides by the inequities of the selfish and the tyranny of evil men. Blessed is he who, in the name of charity and good will, shepherds the weak through the valley of darkness, for he is truly his brother's keeper and the finder of lost children. And I will strike down upon thee with great vengeance and furious anger those who attempt to poison and destroy My brothers. And you will know My name is the Lord when I lay My vengeance upon thee.* Der Ausgangstext wird hier frei variiert und mit diversen weiteren Versatzstücken angereichert.

8 Vgl. dazu weiter oben, Kap. 2.3.

9 Die Apartment-Szene ist in zwei Sequenzen aufgeteilt, unterbrochen durch diverse Nebenhandlungen; vgl. 00:14:25–00:21:05 (Sequenz 1) und 01:51:38–01:55:08 (Sequenz 2). Die zweite Sequenz wiederholt partiell die erste, erweitert diese aber um entscheidende Handlungsmomente und andere Perspektiven.

10 Die Figur bleibt im Film namenlos. Ich nenne sie hier der Einfachheit halber ›Revolvermann‹.

und *goddamn* wimmert.¹¹ Im Fokus steht damit auch hier nicht die Tötung von Brett selbst, sondern die zunächst nur akustische, dann forciert visuelle Wahrnehmung der beiden Nebenfiguren. Die Beobachtungssituation der ersten gezeigten Tötungsszene, als Marvin nur im Hintergrund zu sehen war, wird damit nochmal potenziert. Die Beschauung der Gewalttat und das Mitleiden in der Beschauung rücken an die Stelle des eigentlichen Vorgangs.

Jules und Vincent reden derweil weiter, versuchen Marvin vergebens anzusprechen. In diesem Moment stürzt der Revolvermann in den Raum und feuert sechs Schüsse auf die beiden ab. Jules und Vincent werden jedoch von keiner der Kugeln getroffen, was durch ihre irritierten Blicke direkt als aussergewöhnlich markiert ist. Sie heben gleichzeitig ihre Pistolen und erschossen den Revolvermann.¹² Das sonderbare Ereignis wird dann in der Szene weiter reflektiert, wenn Jules anmerkt, dass sie beide eigentlich *fucking dead* sein müssten. Vincent erwidert nur, dass sie eben *lucky* waren. Jules insistiert jedoch: *That shit wasn't luck*. Vincent entgegnet nur: *Yeah, maybe*. Dann setzt Jules zu einem diskursiven Format an, das sich im vorliegenden Kontext als diskursive Geltungsbehauptung lesen lässt: *This was divine intervention*. Er prüft auch Vincents theologisches Wissen: *You know what divine intervention is?* Dieser versucht die Behauptung herunterzuspielen, quitiert sie mit einem amüsierten Grinsen und fügt ironisch an: *That means that God came down from heaven and stopped the bullets*. Jules wendet die Ironie in Ernsthaftigkeit: *That's right. That's exactly what it means. God came down from heaven and stopped these motherfuckin' bullets*. Vincent lässt den Gestus ins Leere laufen, mahnt zum Aufbruch: *I think it's time for us to leave, Jules*. Doch Jules wehrt sich auch gegen diese indirekte Form der Nivellierung: *Don't do that. Don't fuckin' blow this shit off. What just happened here was a fuckin' miracle!* Er fordert Vincent auf, das Wunder als solches anzuerkennen. Damit wird an Jules »eine Wandlung«¹³ sichtbar, die auch im Film als *conversio* ausgestellt ist,¹⁴ sich in dieser Dynamik aber nicht auf Vincent überträgt: Jules lässt seinerseits nicht nach, insistiert auf der Geltung des Wunders: *Wrong! Wrong! This shit doesn't just happen*. In Vincents – erneut ironisch modulierter – Antwort wird dann auch metareflexiv benannt, was handlungslogisch gerade passiert: *Do you want to continue this theological discussion in a car or in a jailhouse with the cops?* Jules und Vincent führen hier ein »theologisches Streitgespräch« – ein Ringen um diskursive Geltung, mit dem sich Jules gegen Vincent wiederholt zu

11 Vgl. 01:52:51–01:53:04.

12 Vgl. für die ikonografische Wirkmacht exemplarisch die Verwendung des *frames* im Kontext der Versteigerung von NFTs unter dem Aufhänger »Die letzten Geheimnisse von ›Pulp Fiction‹« in Seidl 2021.

13 Kiefer/Horyna 2006, S. 68.

14 Einerseits macht Jules dies ihm Rahmen des Streitgesprächs mit Vincent implizit deutlich, andererseits erklärt er es auch explizit in der folgenden Szene im Auto.

behaupten versucht. Jules gibt dem Widerstand von Vincent nicht nach: *We should be fuckin' dead, my friend! What happened here was a miracle, and I want you to fucking acknowledge it!* Die diskursive Geltungsbehauptung wird durch die forcierte Wendung *I want you to fucking acknowledge it* intensiviert und als Format explizit hervorgehoben. Vincent lenkt oberflächlich ein: *Alright, it was a miracle. Can we go now?* Jules richtet seinen Blick von Vincent demonstrativ auf die Einschusslöcher an der Wand und dann wieder zurück auf Vincent. Dieser öffnet die Tür und verlässt den Raum, Jules folgt mit Marvin.

Während der Rückfahrt im Auto wird das Streitgespräch tatsächlich weitergeführt,¹⁵ wie dies Vincent zuvor noch ironisch vorgeschlagen hatte. Jules hingegen wirkt verändert, sein starres Gesicht wird als *close-up* gezeigt, während Vincent von der Seite auf ihn einredet. Dieser vergleicht das erlebte Wunder mit einer Fernsehserie, in der sich eine ähnliche Situation zugetragen habe. Jules bekennt sich zu seinem inneren Wandel: *Look, you wanna play blind man, go walk with the shepherd, but me, my eyes are wide fuckin' open.* Vincent hakt nach, was dies denn bedeute. Jules erklärt sich: *It means that's it for me. From here on in, you can consider my ass retired.* Der Ausstieg aus der verbrecherischen Lebensform markiert (wie in der Johanneslegende) die vollzogene *conversio*. Vincent flucht: *Jesus Christ. Goddamn it* – worauf Jules ihn wütend zurechtweist: *Don't blaspheme.* Vincent setzt sofort wieder zum gleichen Ausruf an, wobei Jules ihn erneut unterbricht: *I said, don't do that!* Vincent ist konsterniert, macht Jules Vorwürfe. Dieser untermauert sein Vorhaben: *Look, I'm tellin' Marsellus today – I'm through.* Vincent ironisiert: *Why don't you tell him at the same time why?* – was Jules wiederum in seine eigene Logik aufnimmt: *Don't worry, I will.* Dieser Punkt ist besonders auffällig, da Jules damit nicht nur seine *conversio* weiter begründet, sondern das erlebte Wunder (wie in der Cecilienlegende) auch in ein Wundererzählen überführen will. Vincent zweifelt an der Glaubhaftigkeit eines solchen Erzählens: *And I bet you \$10'000 he laughs his ass off.* Auch hier insistiert Jules weiter: *I don't give a damn if he does.* An diesem Punkt wendet sich Vincent an Marvin, um ihn nach seiner Meinung zu fragen. Dieser antwortet eingeschüchtert, er habe keine. Vincent lässt nicht locker, dreht sich auf dem Beifahrersitz zu ihm um und sagt in hoch ironischem Ton: *You gotta have an opinion. You think God came down from heaven and stopped* – in diesem Moment löst sich eine Kugel aus der Pistole in seiner Hand und trifft Marvin mit visueller Drastik ins Gesicht. Vincent äussert lakonisch: *Oh man, I shot Marvin in the face.* Er bagatellisiert den Vorfall als *accident*, sie seien wohl über einen *bump* gefahren. Der Verlauf und das Vorfeld zur Szene legen jedoch nahe, dass Vincents doppelte Blasphemie und seine

15 Vgl. 01:55:09–01:57:06. Der Geltungsstreit findet eine weitere Fortsetzung in der Schlusszene, (vgl. 02:13:20–02:29:46), in der Ringo staunend Einblick in den Koffer erhält und nur durch einen ›Gnadenakt‹ von Jules überlebt.

wiederholte Ironisierung des Wunders in einem direkten Zusammenhang mit der unerwarteten Tötung von Marvin stehen. Der fehlende Wunderglaube und die wiederholte Blasphemie gehen mit einem unheiligen Moment einher, der sich nicht nur inmitten der blasphemischen Äusserung von Vincent ereignet, sondern auch einen harten Kontrast zum fortgesetzten theologischen Streitgespräch bildet.¹⁶ Die Handlungslogik der doppelt gezeigten Apartment-Szene ist von Anfang an diskursiv überformt. Dies wird bereits während der Hinfahrt deutlich, wenn Jules und Vincent sich locker über Drogen und Burger unterhalten. Der Modus setzt sich im Treppenhaus mit dem Gespräch über Mia weiter fort. Innerhalb des Apartments lässt die religiöse Codierung dann eine mediale Dynamik entstehen, die nicht nur eine diskursive Überformung des Auftragsmordes ausstellt, sondern wesentlich komplexer funktioniert. Der teuflische Zahlencode, der leuchtende Koffer, das freie Ezechiel-Zitat und die *compassio* von Marvin bilden eine zusätzliche Metaebene, die in der zweiten Apartment-Szene durch eine Fokusverschiebung von der Tötung auf die unterschiedlich perspektivierte und sensualisierte Wahrnehmung von Nebenfiguren erweitert wird. Über diese Metaebene wird die Tötung von Brett und seinen Leuten zum Ausgangspunkt für ein theologisches Streitgespräch zwischen Jules und Vincent, das nicht nur die *conversio* von Jules abhandelt, sondern auch ein explizites Ringen um diskursive Geltung ausstellt. Das prospektive Wundererzählen vor Marsellus erweitert diese Logik, die blasphemisch induzierte Tötung von Marvin macht aber gleichzeitig ihren prekären Status deutlich. Zum Schluss der beiden Szenen sind die vier Männer zwar tot und Vincent nach wie vor nicht vom Wunderglauben ergriffen; währenddessen konnte Jules jedoch im Apartment wie auch später auf der Rückfahrt wiederholt zu einer diskursiven Geltungsbehauptung ansetzen. Für legendarische Texte kann die besprochene Szene den Blick insofern schärfen,¹⁷ als ein seiner unmittelbaren Handlungsfunktion enthobener medialer Rahmen das entscheidende Emergenzfeld einer diskursiven Geltungsbehauptung bildet. Das textuelle Ereignis generiert und ostendiert einen diskursiven Überschuss, der immer nur eine ephemere Gegenwärtigkeit haben kann – nämlich in der wiederholten Intensität seiner jeweiligen Performanz.

16 Für diese Lesart spricht auch die Tatsache, dass Vincent innerhalb der Butch-Handlung, die zwischen den beiden Apartment-Szenen und nach der Mia-Handlung positioniert ist, relativ beiläufig – man könnte sagen ›als *accident*‹ und nun tatsächlich ohne *divine intervention* – erschossen wird. Der Täter ist Butch (Bruce Willis) selbst, den Vincent – im Gegensatz zum wundergläubigen Jules ist er immer noch in Marsellus' kriminellen Diensten – seinerseits erschossen sollte. Butch wurde zuvor von Marsellus exkulpiert, nachdem er diesen aus dem Folterkeller der beiden Sadisten befreit hatte und dadurch figurentypologisch gleichsam zum ›höllenfahrenden Wundertäter‹ wird (vgl. 01:43:31; zu Butch auch allgemein Kiefer/Horyna 2006, S. 67 f.). Dass genau ›er‹ Vincent tötet, ist kein Zufall.

17 Vgl. zu diesem Aspekt eines ›Crossmappings‹ grundlegend Bronfen 2004, S. 9–19; Bronfen 2009, S. 7–41.

Nachbemerkung

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine leicht überarbeitete Version meiner Dissertation, die ich an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Oktober 2022 eingereicht und im Januar 2023 erfolgreich verteidigt habe. Die Open-Access-Publikation erfolgte mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Christian Kiening für die Erstbetreuung und Prof. Dr. Cornelia Herberichs für die Zweitbetreuung des Promotionsvorhabens. Zudem danke ich dem Chronos Verlag für die Drucklegung und den Herausgeber:innen für die Aufnahme in die Reihe.

Mein persönlicher Dank gilt Dr. Daniela Fuhrmann und Manfred Müller-Matti (†).

Zürich, im Herbst 2023

Thomas Müller

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Siglen

- DHL I Der Heiligen Leben. Band I: Der Sommerteil. Hg. von Margit Brand / Kristina Freienhagen-Baumgardt / Ruth Meyer u. a. Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichten 44).
- DHL II Der Heiligen Leben. Band II: Der Winterteil. Hg. von Margit Brand / Bettina Jung / Werner Williams-Krapp. Tübingen 2004 (Texte und Textgeschichten 51).
- KC Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Hg. von Edward Schröder. Hannover 1895 (Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 1).
- KJ Konrad von Fussesbrunnen: Die Kindheit Jesu. Kritische Ausgabe. Hg. von Hans Fromm / Klaus Grubmüller. Berlin/New York 1973.
- LA Jacobus de Voragine: Legenda Aurea – Goldene Legende. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli. 2 Bde. Freiburg i. Br. 2014 (Fontes Christiani Sonderband).
- P I Passional. Buch I: Marienleben. Hg. von Annegret Haase / Martin Schubert / Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91/1).
- P II Passional. Buch II: Apostellegenden. Hg. von Annegret Haase / Martin Schubert / Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91/2).
- P III Das Passional [= Buch III]. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Hg. von Friedrich Karl Köpke. Quedlinburg/Leipzig 1852.
- S Konrad von Würzburg: Die Legenden I [= Silvester]. Hg. von Paul Gereke. Halle/Saale 1925 (ATB 19).

Bibel und Apokryphen

- Biblia sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Adiuvantibus B. Fischer / I. Gribomont / H. F. D. Sparks / W. Thiele. Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robert Weber. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson. Stuttgart 2007.
- The Holy Bible. King James Version. Abbotsford 2020.
- Zürcher Bibel. Hg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. 2. Auflage. Zürich 2008.
- Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hg. von Wilhelm Schneemelcher. 2 Bde. Tübingen 1999.

Weitere Primärliteratur

- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart 1969.
- Augustinus von Hippo: De civitate Dei. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/ XIV, 1 et 2 ed. B. Dombart / A. Kalb. Turnhout 1955.
- Augustinus von Hippo: Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. Kempten/München 1911–1916.
- Dante Alighieri: La Commedia. Die Göttliche Komödie. 3 Bde. Italienisch / Deutsch. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler. Stuttgart 2010.
- Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B hg. von Ursula Schulze. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart 2010.
- Friedrich Schiller: Die Jungfrau von Orleans. Eine romantische Tragödie. Berlin 1801. München 2009 (dtv Bibliothek der Erstausgaben 2682).
- Gottfried von Straßburg: Tristan. Bde. 1–3. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. Stuttgart 2010 (Reclam UB 4471–4473).
- Gregor der Grosse: Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien. 2 Bde. Übersetzt und eingeleitet von Michael Fiedrowicz. Freiburg i. Br. 1997–1998 (Fontes Christiani 28/1–2).
- Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Nathanael Busch und Jürgen Wolf. Stuttgart 2013 (Reclam UB 19131).
- Ludolf von Sachsen: Das Leben Jesu Christi. Einsiedeln 1994.
- Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hg. von Gisela Vollmann-Profe. Berlin 2010.
- Meister Eckhart. Werke I. Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Hg. und kommentiert von Niklaus Largier. Stuttgart 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20).
- Origenes: In Lucam homiliae. Homilien zum Lukasevangelium. Lateinisch – Griechisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1991–1992 (Fontes Christiani 4).
- Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica. Hg. von A. Vögtlin. Tübingen 1888 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 180).
- Wigamur. Kritische Edition – Übersetzung – Kommentar. Hg. von Nathanael Busch. Berlin/Boston 2009.

Filme

- Lars von Trier: Medea (Dänemark 1988). Campi Bisenzio 2012 [DVD].
- Michael Mann: The Last of the Mohicans (USA 1992). London 2019 [Blu-ray].
- Quentin Tarantino: Pulp Fiction (USA 1994). Hamburg 2021 [Blu-ray].

Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben.* Frankfurt a. M. 2002 (Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissensstand der Epoche 16).
- Agamben, Giorgio: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform.* Frankfurt a. M. 2016.
- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie.* Hamburg 1977 (Positionen 3).
- Andenna, Cristina: *Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels.* In: Peter Strohschneider (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit.* DFG-Symposion 2006. Berlin 2009 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), S. 526–573.
- Angenendt, Arnold: *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters.* München 1972 (MMAS 6).
- Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.* München 1997.
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter.* Darmstadt 2009a.
- Angenendt, Arnold: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert.* Münster 2009b.
- Appiah, Kwame Anthony: *Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit.* Berlin 2021.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* München 2015 [erstmalig 1960].
- Aris, Mark-Aeilko: *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor.* Mit einer verbesserten Edition des Textes. Frankfurt a. M. 1996 (Fuldaer Studien 6).
- Asseburg, Günter: *Bruder Philipps Marienleben. Das erste Buch im Spiegel seiner Nebenquellen.* In: Meta Niederkornbruck (Hg.): *Liber Amicorum James Hogg. Kartäuserforschung 1970–2006.* Internationale Tagung Kartause Aggsbach 28. 8. –1. 9. 2006 Kartause Mauerbach. Bd. 5. Salzburg 2008 (Analecta Cartusiana 210), S. 3–79.
- Assion, Peter: *Art. Katharina (Aikaterinê) von Alexandrien.* In: LCI 7 (2015), Sp. 289–297.
- Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt.* Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004. Wien 2009 (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116).
- Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.* Göttingen 2015 [erstmalig 1946].
- Bachorski, Hans-Jürgen / Klinger, Judith: *Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerverlegenden.* In: Klaus Ridder (Hg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur.* Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 310–333.
- Bachtin, Michail M.: *Die Ästhetik des Wortes.* Hg. und eingeleitet von Rainer Grübel. Frankfurt a. M. 1979.
- Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik.* Leipzig 1994.
- Bahr, Hans-Dieter: *Die Befremdlichkeit des Gastes.* Wien 2005.

- Bahr, Hans-Dieter: Gast-Freundschaft. In: Peter Friedrich / Rolf Parr (Hgg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg 2009, S. 17–27.
- Barthes, Roland: Das semiologische Abenteuer. Aus dem Französischen von Dieter Hornig. Frankfurt a. M. 1988.
- Bartsch, Karl: Die Kindheit Jesu und das Passional. In: *Germania* 5 (1860), S. 432–444.
- Bastert, Bernd: Helden als Heilige. *Chanson de geste*-Rezeption im deutschsprachigen Raum. Tübingen/Basel 2010 (Bibliotheca Germanica 54).
- Baumeister, Theofried: Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum. Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes. In: *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004), S. 179–190.
- Baumeister, Theofried: Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte. In: ders. (Hg.): *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum*. Rom 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband 61), S. 217–230.
- Baumgartner, Susanne: Heiligkeit und Aura in Konrads von Würzburg *Silvester*. In: Ulrich Johannes Beil / Cornelia Herberichs / Marcus Sandl (Hgg.): *Aura und Auratisierung. Modiologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*. Zürich 2012 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 27), S. 117–134.
- Baxandall, Michael: Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1987.
- Benz, Maximilian / Weitbrecht, Julia: *Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne. In: Susanne Köbele / Claudio Notz (Hgg.): *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ›Erbauungs‹-Konzepten des Mittelalters*. Göttingen 2019 (Historische Semantik 30), S. 245–266.
- Berger, Jutta Maria: Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Die Cistercienser. Berlin 1999.
- Berndt, Frauke: Zonen. Zur Konzeptualisierung von Ambiguität in der ästhetischen Theorie. In: Frauke Berndt / Lutz Koepnick (Hgg.): *Ambiguity in Contemporary Art and Theory*. Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Sonderheft 16 (2018), S. 18–38.
- Berndt, Frauke / Kammer, Stephan: Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz. Die Struktur antagonistisch-gleichzeitiger Zweiwertigkeit. In: Frauke Berndt / Stephan Kammer (Hgg.): *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*. Würzburg 2009, S. 7–30.
- Bernuth, Ruth von / Röcke, Werner / Weitbrecht, Julia: Einleitung. In: dies. (Hgg.): *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike 39), S. 1–5.
- Birner, Andreas / Weitbrecht, Julia: Gesammelte Heiligkeiten. Religiöse Leitbilder und Sammlungsprinzipien in zisterziensischen Legendaren des Hoch- und Spätmittelalters. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 56/3 (2021), S. 405–431.
- Bleumer, Hartmut: ›Historische Narratologie‹? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg. In: Harald Haferland / Matthias Meyer (Hgg.):

- Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 231–261.
- Bleumer, Hartmut: Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur. Würzburg 2020.
- Blum, Daniela / Detering, Nicolas / Gunreben, Marie u. a.: Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne. In: dies. (Hgg.): Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne. Heidelberg 2022 (Myosotis. Forschungen zur europäischen Traditionsgeschichte 10), S. 7–16.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. München 1971 (Poetik und Hermeneutik 4), S. 11–66.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 2014 [erstmalig 1979].
- Bobbe, Heinrich: Mittelhochdeutsche Katharinenlegenden in Reimen. Eine Quellenuntersuchung. Berlin 1922 (Germanistische Studien 19).
- Bockmann, Jörn: Turpiloquium Oder Wie handeln und sprechen die Teufel? Eine Relektüre von Strickers ›Richter und Teufel‹. In: Jörn Bockmann / Julia Gold (Hgg.): Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Würzburg 2017 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 41), S. 21–43.
- Bockmann, Jörn / Gold, Julia: Kommunikation mit Teufeln und Dämonen. Eine Einleitung. In: dies. (Hgg.): Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Würzburg 2017 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 41), S. 1–18.
- Boxler, Madeleine: »ich bin ein predigerin und apostlorin«. Die Deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300–1550). Untersuchungen und Texte. Bern 1996 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 22).
- Brandt, Rüdiger: Enklaven – Exklaven. Zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter. Interpretationen, Motiv- und Terminologiestudien. München 1993 (Forschungen zur Geschichte der Älteren deutschen Literatur 15).
- Braun, Manuel: *violentia* und *potestas*. Mediävistische Gewaltforschung im interdisziplinären Feld. In: PBB 127/3 (2005), S. 436–458.
- Braun, Manuel / Herberichs, Cornelia: Gewalt im Mittelalter. Überlegungen zur ihrer Erforschung. In: dies. (Hgg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. München 2005, S. 7–37.
- Braungart, Wolfgang / Monhoff, Sascha: »Wir sind nur Gast auf Erden«. Symbolon, Symbol und die Theo-Poetik der Gastlichkeit. In: Peter Friedrich / Rolf Parr (Hgg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg 2009, S. 89–102.
- Brinker, Klaus: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts. Bonn 1966.

- Bronfen, Elisabeth: Liebestod und Femme fatale. Der Austausch sozialer Energien zwischen Oper, Literatur und Film. Frankfurt a. M. 2004 (Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissensstand der Epoche 13).
- Bronfen, Elisabeth: Crossmappings. Essays zur visuellen Kultur. Zürich 2009.
- Bronfen, Elisabeth / Frey, Christiane / Martyn, David: Vorwort. In: dies. (Hgg.): Noch einmal anders. Zu einer Poetik des Seriellen. Zürich/Berlin 2016 (DENKT KUNST).
- Brown, Peter: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Leipzig 1991.
- Brown, Peter: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike. Frankfurt a. M. 1995.
- Brox, Norbert: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. München 1961 (Studien zum Alten und Neuen Testament 5).
- Burkhardt, Julia: Die Wallfahrt im Kopf? Imaginierte Pilgerreisen im Spätmittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte 103 (2021), S. 37–63.
- Bürkle, Susanne: Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt. In: Doerte Bischoff / 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.
- Bürkle, Susanne / Eder, Daniel: Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik. In: Udo Friedrich / Christiane Krusenbaum-Verheugen / Monika Schausten (Hgg.): Kunst und Konventionalität: Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters. Berlin 2021 (ZfdPh Beiheft 20), S. 247–288.
- Buschbeck, Björn: Funktionalisierungen des Wunders und Erweiterungen zur Legende. Die Dominikus-Mirakel des Ulmer Rosenkranzdrucks von 1483. In: Daniela Fuhrmann / Thomas Müller (Hgg.): Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven. Zürich 2023 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 45), S. 57–84.
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M. 2014 [erstmalig 1990].
- Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt a. M. 2018 [erstmalig 1997].
- Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt a. M. 2019 [erstmalig 1993].
- Caillois, Roger: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch. Berlin 2017 (Batterien 27).
- Chlada, Marvin: Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault. Aschaffenburg 2005.
- Christ-Friedrich, Anna: Art. Suizid II. In: TRE 32 (2001), S. 445–453.
- Cormeau, Christoph: Hartmanns von Aue ›Armer Heinrich‹ und ›Gregorius‹. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München 1966 (MTU 15).
- Culler, Jonathan: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung. Aus dem Englischen übersetzt von Andreas Mahler. Stuttgart 2013.

- Curtius, Ernst: Die Gastfreundschaft. In: Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge von Ernst Curtius. Bd. 1, 5. Auflage. Stuttgart/Berlin 1903, S. 203–218.
- DeConick, April D.: The Mystery of Betrayal. What Does the Gospel of Judas Really Say? In: Madeleine Scopello (Hg.): The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006. Leiden/Boston 2008, S. 239–266.
- Decuble, Gabriel H.: Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende. Konstanz 2002.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München 2007 [erstmalig 1968].
- Denissenko, Irina: Deutschordenshagiographie und Hagiographie im Deutschen Orden. In: Ralf G. Päsler / Dietrich Schmidtke (Hgg.): Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa. Heidelberg 2006, S. 125–138.
- Derrida, Jacques: Von der Gastfreundschaft. Wien 2007 [erstmalig 2001].
- Dinzelbacher, Peter: Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit. In: ders. (Hg.): Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007, S. 11–49.
- Dittmeyer, Daria: Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 2014 (Sensus 5).
- Dorn, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 (Medium Aevum 10).
- Dubois, Jacques / Lemaitre, Jean-Loup: Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale. Paris 1993.
- DuBois, Raoul: Pro Evolution Pilgrimage. On (a) Journey between ›Sionpilger‹ and ›Cyberpilger‹. In: Franziska Ascher / Thomas Müller (Hgg.): Vom Wigalois zum Witcher. Mediävistische Zugänge zum Computerspiel. München 2018 (PAIDIA – Zeitschrift für Computerspielforschung, Sonderband). URL: www.paidia.de/pro-evolution-pilgrimage-on-a-journey-between-sionpilger-and-cyberpilger/ [Zugriff: 15. 5. 2021].
- Dünzl, Franz: Bekenner und Märtyrer. Heroen des Volkes – ein Problem für das Amt? In: Heike Grieser / Theofried Baumeister (Hgg.): Volksglaube im antiken Christentum. Darmstadt 2009, S. 504–524.
- Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76).
- Eder, Daniel: Die Mutter des Märtyrers. ›Prägnanz‹ als narratologische und rezeptionshermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gangolf-Erzähltradition). In: Friedrich Michael Dimpel / Silvan Wagner (Hgg.): Prägnantes Erzählen. Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft online), S. 119–157.
- Eming, Jutta: Judas als Held. Formen des Erzählens in der mittelalterlichen Judas-Legende. In: ZfdPh 120 (2001a), S. 394–412.
- Eming, Jutta: Emotionalität und Performativität in der Literatur des Mittelalters. In: Erika Fischer-Lichte / Christoph Wulf (Hgg.): Theorien des Performativen.

- Berlin 2001b (Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 10/1 2001), S. 215–233.
- Eming, Jutta: Emotionen als Gegenstand mediävistischer Literaturwissenschaft. In: Journal for Literary Theory 1 (2007), S. 251–273.
- Eming, Jutta: Neugier als Emotion. Beobachtungen an literarischen Texten des Mittelalters. In: Martin Baisch / Elke Koch (Hgg.): Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens. Freiburg i. Br. 2010, S. 107–130.
- Eming, Jutta: Zorn im *Heinrich von Kempten*. Verkörperte Emotion und monologische Männlichkeit. In: Ingrid Bennewitz / Jutta Eming / Johannes Traulsen (Hgg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive. Göttingen 2019, S. 55–73.
- Eming, Jutta / Jarzebowski, Claudia: Einführende Bemerkungen. In: dies. (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 7–13.
- Eming, Jutta / Kasten, Ingrid / Koch, Elke u. a.: Zur Performativität von Emotionalität in erzählenden Texten des Mittelalters. In: Christoph Huber (Hg.): Encomia-Deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS. Tübingen 2000, S. 42–60.
- Ernst, Ulrich: Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ›Heiligkeit‹ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Klaus Ridder (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 275–307.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Feistner, Edith: Manlîchiu wîp, wîpliche man: Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters. In: PBB 119/2 (1997), S. 235–260.
- Feistner, Edith: *Imitatio* als Funktion der *Memoria*. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters. In: Ulrich Ernst / Klaus Ridder (Hgg.): Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters. Köln/Weimar/Wien 2003a (Ordo 8), S. 259–276.
- Feistner, Edith: Selbstbild, Feindbild, Metabild. Spiegelungen von Identität in präskriptiven und narrativen Deutschordentexten des Mittelalters. In: Horst Brunner / Werner Williams-Krapp (Hgg.): Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. FS Johannes Janota. Tübingen 2003b, S. 141–158.
- Fischer-Lichte, Erika: Ästhetik des Performativen. Frankfurt a. M. 2004.
- Fischer-Lichte, Erika: Performativität. Eine Einführung. Bielefeld 2012.
- Flasch, Kurt: Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie. München 2016.
- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a. M. 1983 [erstmalig 1977].
- Foucault, Michel: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Hg. von Daniel Defert. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt a. M. 2005.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 2013 [erstmalig 1976].

- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. 2018 [erstmalig 1973].
- Frank, Thomas: Zur Figur des christlichen Märtyrers. In: Martin Treml / Daniel Weidner (Hgg.): Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung. Paderborn 2007 (Trajekte), S. 209–224.
- Frank, Thomas: Märtyrer der christlichen Mission im früheren Mittelalter. In: Andreas Kraß / Thomas Frank (Hgg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a. M. 2008, S. 219–237.
- Fremer, Torsten: Wunder und Magie. Zur Funktion der Heiligen im frühmittelalterlichen Christianisierungsprozess. In: Hagiographica 3 (1996), S. 15–88.
- Frey, Winfried: Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Alfred Ebenbauer / Klaus Zatloukal (Hgg.): Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Wien/Köln 1991, S. 35–51.
- Friedrich, Peter: Ortlose Heimat – Gäste, Gastgeber und Gasträume bei Joseph Roth. In: Peter Friedrich / Rolf Parr (Hgg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwelensituation. Heidelberg 2009, S. 157–181.
- Friedrich, Udo: Die ›symbolische‹ Ordnung des Zweikampfs im Mittelalter. In: Manuel Braun / Cornelia Herberichs (Hgg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. München 2005, S. 123–158.
- Fuhrmann, Daniela: Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 12).
- Fuhrmann, Daniela / Müller, Thomas: Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven. In: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 23 (2021), S. 3–10.
- Fuhrmann, Daniela / Müller, Thomas (Hgg.): Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven. Zürich 2023a (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 45).
- Fuhrmann, Daniela / Müller, Thomas: Text/Ereignis. Eine Einleitung. In: dies. (Hgg.): Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven. Zürich 2023b (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 45), S. 9–24.
- Fuhrmann, Sebastian: Leben verlieren und Leben finden. Nachfolge und Martyrium in den Evangelien. In: Sebastian Fuhrmann / Regina Grundmann (Hgg.): Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? Leiden 2012 (Ancient Judaism and Early Christianity 80), S. 167–189.
- Gärtner, Kurt: Zur Überlieferungsgeschichte des Passionalis. In: ZfdPh 104 (1985), S. 35–69.
- Gärtner, Kurt: Marienverehrung und Marienepik im Deutschen Orden. In: Jarosław Wenta u. a. (Hgg.): Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben. Toruń 2008 (Publikacje 1), S. 395–410.
- Gebert, Bent: Wettkampfkulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters. Tübingen 2019 (Bibliotheca Germanica 71).
- Geisthardt, Constanze: Nichts als Worte. Die Problematik sprachlicher Vermittlung von Heil in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Matthias Meyer / Constanza Cordoni (Hgg.): Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Berlin/München/Boston 2015, S. 101–139.
- Gemeinhardt, Peter: Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation. In: ZKG 120 (2009), S. 289–322.

- Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. München 2010 (Beck'sche Reihe 2498).
- Gemeinhardt, Peter: *Non poena sed causa facit martyrem*. Blut- und Lebenszeugnis in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption. In: Gordon Blennemann / Kaus Herbers (Hgg.): Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel. Stuttgart 2014 (Beiträge zur Hagiographie 14), S. 23–39.
- Genette, Gérard: Die Erzählung. Aus dem Französischen von Andreas Knop, mit einem Nachwort hg. von Jochen Vogt. München 1998.
- Girardet, Klaus M.: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. Berlin/New York 2010 (Millennium-Studien 27).
- Giuriato, Davide / Stingelin, Martin / Zanetti, Sandro: Einleitung. In: dies. (Hgg.): »Schreiben heißt: sich selber lesen«. Schreibszenen als Selbstlektüren. München 2008 (Zur Genealogie des Schreibens 9), S. 9–17.
- Grادل, Hans-Georg: Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse. Freiburg i. Br. 2014 (Herders biblische Studien 75).
- Graefe, Annette: Das Suizidmotiv in der deutschsprachigen Literatur – Gestaltung und Funktion. Düsseldorf 2017.
- Griese, Sabine: »Regularien«. Wahrnehmungslenkung im sogenannten *Leben Jesu der Schwester Regula*. In: Carla Dauven-van Knippenberg / Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): Medialität des Heils im späten Mittelalter. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 297–315.
- Grübel, Rainer: Zur Ästhetik des Wortes bei Michail M. Bachtin. In: Michail M. Bachtin: Die Ästhetik des Wortes. Hg. und eingeleitet von Rainer Grübel. Frankfurt a. M. 1979, S. 21–78.
- Grubmüller: Historische Semantik und Diskursgeschichte. »zorn«, »nit« und »haz«. In: Charles Stephen Jaeger / Ingrid Kasten (Hgg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter (TMP 1), S. 47–69.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Christoph Cormeau (Hg.): Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Stuttgart 1979, S. 37–84.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung. In: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hgg.): Identität. München 1996 (PuH 8), S. 704–708.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt a. M. 2004.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Präsenz. Hg. und mit einem Nachwort von Jürgen Klein. Berlin 2012.
- Haase, Annegret / Schubert, Martin / Wolf, Jürgen: Einleitung. In: dies. (Hgg.): Passional. Buch I: Marienleben. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91/1), S. XI–CCCVII.
- Haeseli, Christa M.: Sprachmagische Texte des Clm 536 (11./12. Jahrhundert). In: Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): Literarische Performativität.

- Lektüren vormoderner Texte. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 62–81.
- Haeseli, Christa M.: Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext. Würzburg 2011 (Philologie der Kultur 4).
- Haferland, Harald: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden. In: *Euphorion* 99 (2005), S. 323–364.
- Haferland, Harald / Schulz, Armin: Metonymisches Erzählen. In: *DVjs* 84 (2010), S. 3–43.
- Hamm, Bernd: Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben. In: Nine Miedema / Rudolf Suntrup (Hgg.): *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. FS Volker Honemann*. Frankfurt a. M. 2003, S. 627–643.
- Hamm, Bernd: Die Medialität der Gnade im späten Mittelalter. In: Carla Dauven-van Knippenberg / Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): *Medialität des Heils im späten Mittelalter*. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 21–59.
- Hammer, Andreas: Zwischen *ratio* und Erleuchtung. Religionsgespräche und Konversionserlebnisse in der mittelalterlichen Literatur. In: Nine Miedema / Angela Schrott / Monika Unzeitig (Hgg.): *Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende*. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 329–349.
- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden. In: Udo Friedrich / Andreas Hammer / Christiane Witthöft (Hgg.): *Anfang und Ende – Kausalität und Finalität. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne*. Berlin 2013 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 179–204.
- Hammer, Andreas: Inszenierung und Vergegenwärtigung im ersten Buch des *Passionals*. In: Manfred Kern (Hg.): *Imaginative Theatralität. Szenische Verfahren und kulturelle Potenziale in mittelalterlicher Dichtung, Kunst und Hagiographie*. Heidelberg 2014 (Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 345–366.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 10).
- Hammer, Andreas: Heiligkeit ohne Vorbild? Die Sieben Schläfer und Johannes der Täufer als hagiographische ›Grenzfälle‹. In: Daniela Blum / Nicolas Detering / Marie Gunreben u. a. (Hgg.): *Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne*. Heidelberg 2022 (Myosotis. Forschungen zur europäischen Traditionsgeschichte 10), S. 67–85.
- Hammer, Andreas / Seidl, Stephanie: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. ›Passional‹. In: *PBB* 130/2 (2008a), S. 272–297.

- Hammer, Andreas / Seidl, Stephanie: Die Entfremdung vom Eigenen. Narrative Wahrnehmungsmuster von Heiligkeit im mittelhochdeutschen ›Passional‹. In: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller u. a. (Hgg.): Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Berlin 2008b (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 10), S. 134–153.
- Hammer, Franziska: Grausamkeit als Modus der Unterhaltung. Zur Funktionalisierung von Grausamkeit in den Folterszenen spätmittelalterlicher Passionsspiele und Heiligenlegenden. In: Mirjam Schaub (Hg.): Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur. Bielefeld 2009 (Edition Moderne Postmoderne), S. 117–140.
- Haubrichs, Wolfgang: Bekennen und Bekehren (*confessio* und *conversio*). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltensemantik im zwölften Jahrhundert. In: ders. (Hg.): Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998. Berlin 2000 (Wolfram-Studien 16), S. 121–156.
- Heidegger, Martin: Denkerfahrungen. 1910–1976. Hg. von Hermann Heidegger. Frankfurt a. M. 1983.
- Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1979.
- Herberichs, Cornelia: Das moselfränkische Katharinenspiel (1430/1440). In: Cornelia Herberichs / Christian Kiening: Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 316–336.
- Herberichs, Cornelia: *ein zusammenclawber vnd ein auszsprecher gar nahent aller heiligen merterer*. Dynamiken des Sammelns als kreative Memoria im Legendar *Der Heiligen Leben, Redaktion*. In: Mark Chinca / Manfred Eikermann / Michael Stolz u. a. (Hgg.): Sammeln als literarische Praxis im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. XXVI. Anglo-German Colloquium, Ascona 2019. Tübingen 2022, S. 143–159.
- Herberichs, Cornelia / Kiening, Christian: Einleitung. In: dies. (Hgg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 9–21.
- Herbers, Klaus: Der Jakobs kult des 12. Jahrhunderts und der »Liber Sancti Jacobi«. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Wiesbaden 1984 (Historische Forschungen 7).
- Herbers, Klaus: Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt. München 2011 (Beck'sche Reihe 2394).
- Hildebrandt, Mathias: Mittelalterliche Religionsdialoge. Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik. In: Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt (Hgg.): Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte. Wiesbaden 2008 (Politik und Religion 5), S. 29–70.
- Hiltbrunner, Otto: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum. Darmstadt 2005.
- Hoheisel, Karl: Art. Suizid I. In: TRE 32 (2001), S. 442–445.
- Hörner, Petra: Spiritualisierung und Konkretisierung des Martyriumgedankens in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Euphorion 97/3 (2003), S. 327–348.

- Hotchkiss, Valerie: *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*. New York 1996.
- Hübner, Gert: Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 (2015), S. 11–54.
- Huizinga, Johan: *Das Spielelement der Kultur*. In: ders.: *Das Spielelement der Kultur. Spieltheorien nach Johan Huizinga* von Georges Bataille, Roger Caillois und Eric Voegelin. Hg. und mit einem Vor- sowie Nachwort von Knut Ebeling. Berlin 2014 [erstmalig 1934], S. 18–45.
- Huizinga, Johan: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. In engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser aus dem Niederländischen übertragen von H. Nachod. Mit einem Nachwort von Andreas Flitner. Hamburg 2015 [erstmalig 1938].
- Jänecke, Ulrich: *Gastaufnahme in der mittelhochdeutschen Dichtung um 1200*. Diss. masch. Bochum 1980.
- Johnston, John: *Discourse as Event. Foucault, Writing, and Literature*. In: *Modern Language Notes* 105 (1990), S. 800–818.
- Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorable, Märchen, Witz*. Darmstadt 1969 [erstmalig 1930].
- Jonas, Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a. M. 2008 (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 8).
- Jütte, Robert: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München 2000.
- Kaestli, Jean-Daniel: *Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le développement des légendes apocryphes: le cas du sort final de l'apôtre Jean*. In: *Augustinianum* 23 (1983), S. 319–336.
- Kammer, Stephan: *Ereignis/Beobachtung. Die Schreibszenen des Spiritismus und die Medialität des Schreibens*. In: Davide Giuriato / Martin Stingelin / Sandro Zanetti (Hgg.): »Schreiben heißt: sich selber lesen«. *Schreibszenen als Selbstlektüren*. München 2008 (*Zur Genealogie des Schreibens* 9), S. 21–38.
- Kammler, Clemens: *Art. Archäologie des Wissens*. In: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, S. 51–62.
- Kasten, Ingrid: *Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers*. In: Ingrid Bennewitz / Ingrid Kasten (Hgg.): *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Münster 2002, S. 199–219.
- Kehrel, Silvia: *Möglichkeiten, Kindheit zu denken. Darstellungen von Kindheit und ihre ideale Rezeption im mittelhochdeutschen »Passional«*. Würzburg 2013.
- Kellner, Beate: *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*. München 2004.
- Kemper, Tobias A.: *Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen 2006 (MTU 131).
- Kiefer, Bernd / Mark Horyna: *Art. Pulp Fiction*. In: *Filmklassiker. Beschreibungen und Kommentare* 5 (2006), S. 65–69.
- Kiening, Christian: *Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte*. In: Udo Friedrich / Bruno Quast (Hgg.): *Präsenz*

- des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York 2004a (TMP 2), S. 35–57.
- Kiening, Christian: Ästhetische Heiligung. Von Hartmann von Aue zu Lars von Trier. In: Neue Rundschau 115/1 (2004b), S. 56–71.
- Kiening, Christian: Gewalt und Heiligkeit. Mittelalterliche Texte in anthropologischer Perspektive. In: Wolfgang Braungart / Klaus Ridder / Friedmar Apel (Hgg.): Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Bielefeld 2004c, S. 19–39.
- Kiening, Christian: Familienroman, christlich besetzt. Eine Heiligenlegende als Kippfigur. In: Neue Rundschau 116/4 (2005), S. 31–38.
- Kiening, Christian: Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte. In: Christian Kiening (Hg.): Mediale Gegenwärtigkeit. Zürich 2007a (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 1), S. 9–70.
- Kiening, Christian: Medialität in mediävistischer Perspektive. In: Poetica 39 (2007b), S. 285–352.
- Kiening, Christian: Wege zu einer historischen Mediologie. In: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 1 (2007c), S. 1–4.
- Kiening, Christian: Ostension. In: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 1 (2007d), S. 6f.
- Kiening, Christian: Christologische Medialität und religiöse Differenz. In: Michael Borgolte / Bernd Schneidmüller (Hgg.): Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Berlin 2009a, S. 125–140.
- Kiening, Christian: Die zweite Phase des NFS. Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 3 (2009b), S. 1–7.
- Kiening, Christian: Einleitung. In: Carla Dauven-van Knippenberg / Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): Medialität des Heils im späten Mittelalter. Zürich 2009c (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 7–20.
- Kiening, Christian: Familienroman und Heilsgeschichte. In: Karl-Heinz Spieß (Hg.): Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Stuttgart 2009d (Vorträge und Forschungen), S. 51–76.
- Kiening, Christian: *Unheilige Familien*. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens. Würzburg 2009e (Philologie der Kultur 1).
- Kiening, Christian: Mediologie – Christologie. Konturen einer Grundfigur mittelalterlicher Medialität. In: Christian Kiening / Martina Stercken (Hgg.): Modelle des Medialen im Mittelalter. Berlin 2010a (Das Mittelalter 15/2), S. 16–32.
- Kiening, Christian: Mitte der Zeit. Geschichten und Paradoxien der Passion Christi. In: Christian Kiening / Aleksandra Prica / Benno Wirz (Hgg.): Wiederkehr und Verheißung. Dynamik der Medialität in der Zeitlichkeit. Zürich 2010b (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 16), S. 121–137.
- Kiening, Christian: Prozessionalität der Passion. In: Katja Gvodzdeva / Werner Röcke / Hans-Rudolf Velten (Hgg.): Medialität der Prozession. Heidelberg 2011a (GRM-Beiheft 39), S. 177–197.
- Kiening, Christian: *Mystische Bücher*. Zürich 2011b (Mediävistische Perspektiven 2).
- Kiening, Christian: (Un-)Verfügbarkeit. Bonaventuras Stigmata. In: Ingrid Kasten (Hg.): Unverfügbarkeit. Berlin 2012 (Paragrana 21, N. 2), S. 25–35.

- Kiening, Christian: Medialität. In: Christine Ackermann / Michael Egerding (Hgg.): Literatur- und Kulturtheorien in der germanistischen Mediävistik. Berlin 2015, S. 349–382.
- Kiening, Christian: Fülle und Mangel. Medialität im Mittelalter. Zürich 2016.
- Kiening, Christian: Einleitung. In: Christian Kiening / Martina Stercken (Hgg.): Medialität. Historische Konstellationen. Zürich 2019 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 42), S. 9–16.
- Kiening, Christian / Beil, Ulrich: Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari. Göttingen 2012.
- Klanciczay, Gábor: Stigmatisierung und Martyrium. In: Gordon Blennemann / Klaus Herbers (Hgg.): Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel. Stuttgart 2014 (Beiträge zur Hagiographie 14), S. 139–155.
- Kleihues, Alexandra: Zum Problem der Präsenz in Sporterzählungen von Siegfried Lenz, Uwe Johnson und Alan Sillitoe. In: Christian Kiening (Hg.): Mediale Gegenwärtigkeit. Zürich 2007 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 1), S. 307–325.
- Klein, Günter: Die Verleugnung des Petrus. In: ders.: Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. München 1969 (Beiträge zur evangelischen Theologie 50).
- Kleinschmidt, Erich: Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert. Göttingen 2004.
- Kliege-Biller, Herma: *und ez in tiusch getihte bringe von latîne*. Studien zum *Silvester Konrads* von Würzburg auf der Basis der *Actus Silvestri*. Münster 2000.
- Klingner, Jacob: Reisen zum Heil. Zwei Ulmer ›Pilgerfahrten im Geiste‹ vom Ende des 15. Jahrhunderts. In: Martin Huber / Christine Lubkoll / Steffen Martus u. a. (Hgg.): Literarische Räume. Architekturen – Ordnungen – Medien. Berlin 2012, S. 59–74.
- Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30).
- Köbele, Susanne: *heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik. In: Berndt Hamm / Klaus Herbers / Heidrun Stein-Kecks (Hgg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit. Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), S. 147–169.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: PBB 134/3 (2012), S. 365–404.
- Köbele, Susanne: Die Ambivalenz des Gläubig-Schlichten. Grenzfälle christlicher Ästhetik. In: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 12 (2014), S. 3–15.
- Koch, Elke: Bewegte Gemüter. Zur Erforschung von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Neue Folge 49 (2008a), S. 33–54.
- Koch, Elke: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel. In: Jutta Eming / Claudia Jarzebowski (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und

- Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2008b (Berliner Mittelalter- und Frühneuzzeitforschung 4), S. 15–30.
- Koch, Elke: Legende. In: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Stuttgart 2016, S. 245–249.
- Koch, Elke: Bedingungen und Elemente des Erzählens von jenseitiger Heilsmittlerschaft. Namenspraxis und Mirakelstruktur in Michael-Legenden. 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. 25–44.
- Koch, Elke: Fideales Erzählen. In: Poetica 51 (2020), S. 85–118.
- Koch, Elke / Weitbrecht, Julia: 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.
- König, Daniel: Christliche ›Helden‹ und Gewalt. In: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller u. a. (Hgg.): Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 10), S. 483–492.
- Köpf, Ulrich: Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik. In: Margot Schmidt / Dieter R. Bauer (Hgg.): Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studententagung Theologia mystica in Weingarten vom 7. –10. November 1985. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 50–72.
- Koschorke, Albrecht: Die Heilige Familie und ihre Folgen. Frankfurt a. M. 2000.
- Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt a. M. 2013.
- Krämer, Sibylle: Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität. In: Uwe Wirth (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft. Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.
- Krämer, Sibylle (Hg.): Performativität und Medialität. München 2004.
- Krämer, Sibylle: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt a. M. 2008.
- Kraß, Andreas: *Stabat mater dolorosa*. Lateinische Überlieferung und volkssprachliche Übertragung im deutschen Mittelalter. München 1998.
- Kraß, Andreas: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Andreas Kraß / Thomas Frank (Hgg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a. M. 2008, S. 143–168.
- Kraß, Andreas / Frank, Thomas: Sündenbock und Opferlamm – der Märtyrer in kulturwissenschaftlicher Sicht. In: dies. (Hgg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a. M. 2008, S. 7–21.
- Largier, Niklaus: Stellenkommentar. In: Meister Eckhart. Werke I. Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Hg. und kommentiert von Niklaus Largier. Stuttgart 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20), S. 713–1106.
- Largier, Niklaus: Art. Vita activa/vita contemplativa. In: LexMA 8 (1997), Sp. 1752–1754.

- Largier, Niklaus: Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung. München 2001.
- Largier, Niklaus: Medialität der Gewalt. Das Martyrium als Exempel agonaler Theatralisierung. In: Manuel Braun / Cornelia Herberichs (Hgg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. München 2005, S. 273–292.
- Largier, Niklaus: Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination. In: Werner Röcke / Julia Weitbrecht (Hgg.): Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike 14), S. 207–221.
- Largier, Niklaus: Ästhetik der Disfiguration. Ein Essay zur Versuchung des Antonius durch die Dämonen. In: Lars Friedrich / Eva Geulen / Kirk Wetters (Hgg.): Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe. Paderborn 2014a, S. 43–52.
- Largier, Niklaus: The art of prayer. Conversions of interiority and exteriority in medieval contemplative practice. In: Rüdiger Campe / Julia Weber (Hgg.): Rethinking emotion. Interiority and exteriority in premodern, modern and contemporary thought. Berlin 2014b (Interdisciplinary German cultural studies 15), S. 58–71.
- Largier, Niklaus: Spekulative Sinnlichkeit. Kontemplation und Spekulation im Mittelalter. Zürich 2018 (Mediävistische Perspektiven 7).
- Largier, Niklaus: Eschatologische Übung. Zu Heinrich Seuses Transformation der Legende. In: Daniela Fuhrmann / Thomas Müller (Hgg.): Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven. Zürich 2023 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 45), S. 25–36.
- Lechner, Martin: Art. Sippe, Heilige. In: LCI 4 (2015), Sp. 163–168.
- Leclercq, Jean: Bernhard und das Weibliche. In: EuA 52 (1975), S. 161–179.
- Lehmann, Johannes F.: Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns. Freiburg i. Br. 2012 (Rombach Wissenschaften Reihe Litterae 107).
- Lembach, Claudia: Selbstmord, Freitod, Suizid. Diskurse über das UnSägliche. München 1998.
- Leppin, Volker: Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation. In: Mario Fischer / Margarethe Drewsen (Hgg.): Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Freiburg i. Br./München 2006, S. 376–391.
- Leppin, Volker: Geschichte des mittelalterlichen Christentums. Tübingen 2012 (Neue Theologische Grundrisse).
- Lieb, Ludger: Hartmann von Aue. Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich. Berlin 2020 (Klassiker-Lektüren 15).
- Linseis, Verena: Aussendung – Mission – Migration. Zur Szene der Apostelaussendung im Geistlichen Spiel. In: PBB 134/4 (2012), S. 512–539.
- Lohfink, Nobert: Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft. In: Der eine Gott der beiden Testamente (JBTh 2). Neukirchen-Vluyn 1987, S. 106–136.
- Lona, Horacio E.: Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Freiburg i. Br. 2007.
- Lucchesi Palli, Elisabetta: Art. Christus, Christusbild (Abs. Christus-Sondertypen). In: LCI 1 (2015), Sp. 394–396.

- Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997, S. 92–164.
- von Lüpke, Beatrice: Konversion als Entscheidung? Zum *imitabile* mittelalterlicher Paulus-Legenden. In: Daniela Blum / Nicolas Detering / Marie Gunreben u. a. (Hgg.): Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne. Heidelberg 2022 (Myosotis. Forschungen zur europäischen Traditionsgeschichte 10), S. 87–109.
- Lützelshwab, Ralf: Vom Blut der Märtyrer. Gewalt in der *Legenda aurea*. In: Jutta Eming / Claudia Jarzebowski (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 113–128.
- Maassen, Irmgard: Text und/als/in der Performanz in der Frühen Neuzeit. Thesen und Überlegungen. In: Erika Fischer-Lichte / Christoph Wulf (Hgg.): Theorien des Performativen. Berlin 2001, S. 285–301.
- Masser, Achim: Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters. Berlin 1969.
- Masser, Achim: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik 19).
- Masser, Achim / Siller, Max (Hgg.): Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa. Texte. Heidelberg 1987 (Germanische Bibliothek 4, Texte und Kommentar).
- von Matt, Peter: Sieben Küsse. Glück und Unglück in der Literatur. München 2017.
- Mauz, Andreas: In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs. In: Christian Klein / Matías Martínez (Hgg.): Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens. Stuttgart/Weimar 2009, S. 192–216.
- McLachlan, Wilson R.: Apokryphen II. In: TRE 3 (1978) 316–362.
- Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München 2012.
- Mein, Georg: Gäste, Parasiten und andere Schwellenfiguren. Überlegungen zum Verhältnis von Hospitalität und Liminalität. In: Peter Friedrich / Rolf Parr (Hgg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg 2009, S. 71–88.
- Mersch, Dieter: Ereignis und Aura. Untersuchungen zur einer Ästhetik des Performativen. Frankfurt a. M. 2002a (Aesthetica).
- Mersch, Dieter: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München 2002b.
- Mersch, Dieter: Medientheorien zur Einführung. Hamburg 2006 (zur Einführung 318).
- Mertens, Volker: Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in Der Heiligen Leben. In: Volker Honemann / Kurt Ruh (Hgg.): Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978. Tübingen 1979, S. 265–289.
- Mertens, Volker: Frau *Áventiure* klopft an die Tür. In: Gerd Dicke / Manfred Eikermann / Burkhard Hasebrink (Hgg.): Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Berlin/New York 2006 (TMP 19), S. 339–346.

- Mertens Fleury, Katharina: Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. Berlin/New York 2006 (Scrinium Friburgense 21).
- Miedema, Nine: Wunder sehen – Wunder erkennen – Wunder erzählen. In: Ricarda Bauschke / Sebastian Coxon / Martin H. Jones (Hgg.): Sehen und Sichtbarkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium. London 2009. Berlin 2011, S. 331–347.
- Mieth, Dietmar: Im Wirken schauen. Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* bei Meister Eckhart und Johannes Tauler. Darmstadt 2018.
- Milde, Vera: *si entrinnen alle scentlichen dannen*. Christlich-jüdischer Disput in der Silvesterlegende der *Kaiserchronik*. In: Ursula Schulze (Hg.): Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte, Feindbilder, Rechtfertigungen. Tübingen 2002, S. 13–34.
- Monod, Jean-Claude: Structure, spatialisation et archéologie, ou ›l'époque de l'histoire peut-elle finir? In: Jocelyn Benoist / Fabio Merlini (Hgg.): Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine. Paris 2001, 55–76.
- Moos, Peter von: Le vêtement identificateur. L'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine? In: Thalia Brero (Hg.): Le corps et sa parure. The Body and its Adornment. Florenz 2007 (Micrologus 15), S. 41–60.
- Most, Glenn W.: The Judas of the Gospels and the *Gospel of Judas*. In: Madeleine Scoppello (Hg.): The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006. Leiden/Boston 2008, S. 69–80.
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Tübingen 1998.
- Müller, Jan-Dirk: Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vor-moderner Literatur. In: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft 36/3, 4 (2004), S. 281–311.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007.
- Müller, Thomas: Mitteldeutschland um 1300. Legenden inszenieren Medialität. In: Christian Kiening / Martina Stercken (Hgg.): Medialität. Historische Konstellationen. Zürich 2019 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 42), S. 89–98.
- Müller, Thomas: Im Dialog mit dem anderen Partner. Teufelsgespräche in der Theodoralegende des *Passionals*. In: Jutta Eming / Daniela Fuhrmann (Hgg.): Der Teufel und seine poetische Macht. Berlin/Boston 2021, S. 51–69.
- Murray, Alexander: Suicide in the Middle Ages. 2 Bde. Oxford 1998/2000.
- Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Wiesbaden 1958.
- Ohly, Friedrich: Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld. Opladen 1976 (Vorträge Geisteswissenschaften 207).
- Ohly, Friedrich: Halbbiblische und außerbiblische Typologie. In: ders.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977a, S. 361–400.
- Ohly, Friedrich: Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung. In: ders.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977b, S. 312–337.

- Ohly, Friedrich: Gebärden der Liebe zwischen Gott und Mensch im St. Trudperter Hohenlied. In: LWJ 4 (1993), S. 9–31.
- Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim 1990.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 2014 [erstmalig 1917].
- Padberg, Lutz E. von: Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart 2003 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51).
- Parr, Rolf / Friedrich, Peter: Von Gästen, Gastgeber und Parasiten. In: dies. (Hgg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg 2009, S. 7–14.
- Peyer, Hans Conrad: Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter. Hannover 1987.
- Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik. Tübingen 1986.
- Prautzsch, Felix: *er wolde nicht me striten, wand er in allen ziten gotes ritter wolde wesen*. Sprache und Gewalt in mittelalterlichen Heiligenlegenden. In: SZfG 9/2 (2017), S. 57–67.
- Prautzsch, Felix: Die Wahrheit der Legende. Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens am Beispiel der *Legenda aurea*. In: DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung 7/2 (2018), S. 90–110.
- Prautzsch, Felix: Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Berlin/Boston 2021 (Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 20).
- Prautzsch, Felix: Heilszeichen. Erzählen von den Stigmata des heiligen Fanziskus als textuelles Ereignis. In: Daniela Fuhrmann / Thomas Müller (Hgg.): Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven. Zürich 2023 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 45), S. 85–105.
- Prisca, Aleksandra: Frau Ava, *Johannes* und *Leben Jesu* (um 1120). In: Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderne Texte. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 83–100.
- Prochnow, Georg: Mittelhochdeutsche Silvesterlegenden und ihre Quellen. In: ZfdPh 33 (1901), S. 145–212.
- Puzicha, Michaela: *Christus peregrinus*. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche. Münster 1980.
- Quast, Bruno: Das Höfische und das Wilde. Zur Repräsentation kultureller Differenz in Hartmanns *Iwein*. In: Beate Kellner / Ludger Lieb / Peter Strohschneider (Hgg.): Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur. Frankfurt a. M. 2001 (Mikrokosmos 128), S. 111–128.
- Quast, Bruno: Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit. Tübingen/Basel 2005.
- Radlbeck-Ossmann, Regina: Art. Maria Magdalena. In: LThK 6 (1997), Sp. 1340.

- Reemtsma, Jan Philipp: Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne. Hamburg 2013 (Hamburger Edition).
- Reichlin, Susanne: Ordnungstransformation. *Der Weltlohn*. In: Daniela Fuhrmann / Pia Selmayr (Hgg.): Erzählte Ordnungen, Ordnungen des Erzählens. Studien zu Texten vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit. Berlin 2021 (TMP 40), S. 37–59.
- Rhein, Reglinde: Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in ›Historia‹ und ›Doctrina‹. Köln/Weimar 1995 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 40).
- Richert, Hans-Georg: Wege und Formen der Passionalüberlieferung. Tübingen 1978 (Hermaea 40).
- Richert, Hans-Georg: Art. Passional. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 7 (1989), Sp. 332–340.
- Rimmele, Marius: (Ver-)Führung durch Scharniere. Zur Instrumentalisierung kleinformatiger Klappbilder in der Passionsmeditation. In: Carla Dauven-van Knippenberg / Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): Medialität des Heils im späten Mittelalter. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 111–130.
- Ringler, Siegfried: 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. München 1975 (Medium Aevum. Philologische Studien 31), S. 255–270.
- Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Zürich/München 1980 (MTU 72).
- Röcke, Werner: Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters. In: Claudia Benthien / Anne Fleig / Ingrid Kasten (Hgg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln/Weimar/Wien 2000 (Literatur – Kultur – Geschlecht 16), S. 100–118.
- Röcke, Werner: Das Alte im Neuen. Paradoxe Entwürfe von Konversion und Askese in Legende und Roman des Mittelalters (Eustachius-Typus). In: Werner Röcke / Julia Weitbrecht (Hgg.): Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike 14), S. 157–173.
- Rudy, Kathryn M.: Virtual Pilgrimages in the convent. Imaging Jerusalem in the late Middle Ages. Turnhout 2011 (Disciplina monastica 8).
- Saxer, Viktor: Art. Maria Maddalena. In: Bibliotheca Sanctorum 8 (1967), Sp. 1092–1104.
- Schäferdiek, Knut: Johannesakten. In: Wilhelm Schneemelcher (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde., Bd. 2. Tübingen 1999, S. 138–193.
- Schiewer, Hans-Jochen: Acht oder Zwölf. Die Rolle der Meierstochter im ›Armen Heinrich‹ Hartmanns von Aue. In: Matthias Meyer / Hans-Jochen Schiewer (Hgg.): Literarisches Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. FS Volker Mertens. Tübingen 2002, S. 649–667.
- Schirrmeister, Albrecht: Folter und Heiligung in der *Legenda aurea*. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte. In: Peter Burschel / Götz Dis-

- telrath / Sven Lembke (Hgg.): Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter. Köln 2000, S. 133–149.
- Schmitz, Hermann: Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie. In: Claudia Benthien / Anne Fleig / Ingrid Kasten (Hgg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln/Weimar/Wien 2000 (Literatur – Kultur – Geschlecht 16), S. 42–59.
- Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken. Berlin/Boston 2014.
- Schnyder, Mireille: Überlegungen zu einer Poetik des Staunens im Mittelalter: In: Martin Baisch / Andreas Degen / Jana Lüdtko (Hgg.): Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit. Freiburg i. Br. 2013 (Rombach Wissenschaften Reihe Litterae 191), S. 95–114.
- Schnyder, Mireille: Staunen und *conversio*. In: Julia Weitbrecht / Werner Röcke / 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.
- Schreiner, Klaus: Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer. Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit. In: Guy P. Marchal / Hedwig Röckelein / Gabriela Signori u. a. (Hgg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert. Zürich 1993, S. 213–242.
- Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin. München 1996.
- Shubert, Martin J.: Das ›Passional‹ und der Deutsche Orden. In: Ralf G. Päsler / Dietrich Schmidtke (Hgg.): Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa. Heidelberg 2006, S. 139–155.
- Schulmeister, Rolf: Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971 (Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen 16).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Berlin/Boston 2015.
- Schumacher, Meinolf: Gast, Wirt und Wirtin. Konstellationen von Gastlichkeit in der Literatur des Mittelalters. In: Peter Friedrich / Rolf Parr (Hgg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg 2009, S. 105–116.
- Seeliger, Hans Reinhard: »Das Geheimnis der Einfachheit«. Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt. In: Friedrich Wilhelm Graf / Klaus Wiegandt (Hgg.): Die Anfänge des Christentums. Frankfurt 2009, S. 339–372.
- Seidl, Claudius: Die letzten Geheimnisse von ›Pulp Fiction‹. In: faz.net 2021. URL: www.faz.net/aktuell/feuilleton/die-letzten-geheimnisse-von-pulp-fiction-17640553.html [Zugriff: 28. 8. 2022].
- Signori, Gabriela: Die verlorene Ehre des heiligen Joseph oder Männlichkeit im Spannungsfeld spätmittelalterlicher Altersstereotypen. Zur Genese von Urs Grafts ›Heiliger Familie‹ (1521). In: Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff (Hgg.): Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 1995a, S. 183–213.

- Signori, Gabriela: Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an den Typus der hochmittelalterlichen Wunderpredigt. Sigmaringen 1995b.
- Simon, Ralf: Einführung in die strukturalistische Poetik des mittelalterlichen Romans. Analysen zu deutschen Romanen der *matière de Bretagne*. Würzburg 1990 (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft 66).
- Slieden, Volker: Erzählen vom Un-Gefügen. Überlegungen zum Nutzen und Schaden von Un*fruchtbarkeit im ›Passional‹. In: *Das Mittelalter* 26/2 (2021), S. 439–460.
- Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan. Stuttgart 2003.
- Squarr, Christel: Art. Lucia von Syrakus. In: *LCI* 7 (2015), Sp. 415–420.
- Stingelin, Martin: ›Schreiben‹. Einleitung. In: Martin Stingelin (Hg.): ›Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum‹. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte. München 2004 (Zur Genealogie des Schreibens 1), S. 7–21.
- Stolz, Michael: ›Ine kan dechein buochstap‹. Bedingungen vorneuzeitlichen Schreibens am Beispiel der Überlieferung von Wolframs *Parzival*. In: Martin Stingelin (Hg.): ›Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum‹. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte. München 2004 (Zur Genealogie des Schreibens 1), S. 22–53.
- Strohschneider, Peter: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ›Nibelungenlied‹. In: Wolfgang Harms / Jan-Dirk Müller (Hgg.): *Mediävistische Komparatistik*. FS Franz Josef Worstbrock. Stuttgart/Leipzig 1997, S. 43–75.
- Strohschneider, Peter: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ›Gregorius‹. In: Christoph Huber / Burghart Wachinger / Hans-Joachim Ziegeler (Hgg.): *Geistliches in weltlicher, Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2000, S. 105–133.
- Strohschneider, Peter: Institutionalität. Zum Verhältnis von literarischer Kommunikation und sozialer Interaktion in mittelalterlicher Literatur. Eine Einleitung. In: Beate Kellner / Ludger Lieb / Peter Strohschneider (Hgg.): *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*. Frankfurt a. M. 2001, S. 1–26.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹. In: Gert Melville / Hans Vorländer (Hgg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*. Köln/Weimar/Wien 2002, S. 109–147.
- Strohschneider, Peter: *aventure*-Erzählen und *aventure*-Handeln. Eine Modellskizze. In: Gerd Dicke / Manfred Eikelmann / Burkhard Hasebrink (Hgg.): *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*. Berlin/New York 2006 (TMP 19), S. 377–383.
- Strohschneider, Peter: Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende. In: Franz J. Felten / Annette Kehnel / Stefan Weinfurter (Hgg.): *Institution und Charisma*. FS Gert Melville. Köln/Weimar/Wien 2009, S. 571–588.
- Strohschneider, Peter: Weltabschied. Christusbachfolge und die Kraft der Legende. In: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 60/2 (2010), S. 143–164.

- Taveirne, Maarten: Das Martyrium als *imitatio Christi*. Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi. In: Zeitschrift für antikes Christentum 18 (2014), S. 167–203.
- Thiele, Gerhard: Untersuchungen zum Passional. Diss. masch. Berlin 1936.
- Toepfer, Regina: Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Berlin 2020.
- Traninger, Anita: Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensvermittlung zwischen Scholastik und Humanismus. Stuttgart 2012 (Text und Kontext 33).
- Traulsen, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ›Väterbuch‹. Berlin/Boston 2017 (Hermaea 143).
- Traulsen, Johannes: Jungfrau und Mönch. Askese und Geschlecht in Crossdressing-Legenden des Mittelalters. In: Ingrid Bennewitz / Jutta Eming / Johannes Traulsen (Hgg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive. Göttingen 2019 (BMFF 25), S. 227–242.
- Tuczay, Christa: Magie und Magier im Mittelalter. München 2003.
- Velten, Hans Rudolf: Performativitätsforschung. In: Jost Schneider (Hg.): Methodengeschichte der Germanistik. Berlin/New York 2009, S. 549–571.
- Veyne, Paul: Michel Foucaults Denken. In: Axel Honneth / Martin Saar (Hgg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a. M. 2003, S. 27–51.
- Vogl, Joseph: Medien-Werden. Galileis Fernrohr. In: Lorenz Engell / Joseph Vogl (Hgg.): Mediale Historiographien. Weimar 2001, S. 115–124.
- Volbers, Jörg: Performative Kultur. Eine Einführung. Wiesbaden 2014.
- Vollmann, Benedikt Konrad: Erlaubte Fiktionalität. Die Heiligenlegende. In: Fritz Peter Knapp / Manuela Niesner (Hgg.): Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter. Berlin 2002, S. 63–72.
- Vollmann-Profe, Gisela: Stellenkommentar. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hg. von Gisela Vollmann-Profe. Berlin 2010, S. 691–810.
- Wachinger, Burghart: Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters. In: Klaus Ridder / Steffen Patzold (Hgg.): Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität. Berlin 2013 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 23), S. 295–316.
- Waltenberger, Michael: Pikarische Intensitäten. Ein Lektürever such zu alteritären Aspekten der Erzählstruktur im ersten *tratado* des *Lazarillo de Tormes*. In: Anja Becker / Jan Mohr (Hgg.): Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 121–140.
- Wehrli, Max: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: Gustav Erdmann / Alfons Eichstaedt (Hgg.): Worte und Werte. FS Bruno Markwardt. Berlin 1961, S. 428–443.
- Weinrich, Harald: Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens. München 2005.
- Weitbrecht, Julia: *Die magd nakint schowen / Ir reinen lip zerhowen*. Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden. In: Stefan Biessenecker (Hg.): »Und

- sie erkannten, dass sie nackt waren.« Nacktheit im Mittelalter. Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 3. und 4. November 2006. Bamberg 2008 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 1), S. 269–288.
- Weitbrecht, Julia: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg 2011a (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte).
- Weitbrecht, Julia: Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugo von Langensteins *Martina*. In: Katja Gvozdeva / Hans Rudolf Velten (Hgg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. FS Werner Röcke. Berlin/New York 2011b (TMP 21), S. 330–350.
- Weitbrecht, Julia: *Imitatio* und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel. In: PBB 134/2 (2012), S. 204–219.
- Weitbrecht, Julia: Brautschaft und keusche Ehe. In: Julia Weitbrecht / Maximilian Benz / Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019a (Philologische Studien und Quellen 273), S. 159–182.
- Weitbrecht, Julia: Humanimale Heilsgemeinschaften. Intersektionale Perspektiven auf Mensch-Tier-Beziehungen in der Wüstenväterliteratur. In: Ingrid Bennewitz / Jutta Eming / Johannes Traulsen (Hgg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive. Göttingen 2019b (BMFF 25), S. 417–437.
- Weitbrecht, Julia: Sammeln als literarische und religiöse Praxis: Das Lichtenthaler *Büch der heiligen megde und frowen*. In: Mark Chinca / Manfred Eikermann / Michael Stolz u. a. (Hgg.): Sammeln als literarische Praxis im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. XXVI. Anglo-German Colloquium, Ascona 2019. Tübingen 2022, S. 161–172.
- Weitbrecht, Julia / Benz, Maximilian / Hammer, Andreas u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273).
- Wenzel, Horst: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995.
- Werner, Friederike: Art. Caecilia von Rom. In: LCI 5 (2015), Sp. 455–463.
- Wetzel, René: Mystischer Weg und Heilserfahrung. Präsenzkonzepte und -effekte der Engelberger Lesepredigten. In: Carla Dauven-van Knippenberg / Cornelia Herberichs / Christian Kiening (Hgg.): Medialität des Heils im späten Mittelalter. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 279–295.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20).
- Witthöft, Christiane: Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben. Die christlich-jüdische Disputation der Silvesterlegende in der ›Kaiserchronik‹. In: Marion Gindhart / Ursula Kundert (Hgg.): Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur. Berlin 2010, S. 291–310.

- Witulski, Thomas: Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse. Göttingen 2007 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 221).
- Wolpers, Theodor: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964 (Anglia 10).
- Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik. Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1).
- Wyss, Ulrich: Legenden. In: Volker Mertens / Ulrich Müller (Hgg.): Epische Stoffe des Mittelalters. Stuttgart 1984, S. 40–60.
- Zinsmeister, Elke: Literarische Welten. Personenbeziehungen in den Artusromanen Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 2008 (Lateres 6).