

*Mareike von Müller*

## Auf der Suche nach dem Ende

### Erosionen des narrativen Sinns in der Vita Adelheits von Freiburg

*Abstract:* Das Ende ist für den Sinnbildungsprozess narrativer Texte von entscheidender Bedeutung. Als Basiselement einer Geschichte sichert es die Narrativität des Textganzen ab. Durch seine Position innerhalb einer Erzählung kommt ihm zudem eine evaluierende Funktion zu. Ausgehend von narratologischen Überlegungen zu Formen und Funktionen des narrativen Endes möchte der Beitrag den Blick auf Textschluss und Handlungsende in der Vita Adelheits von Freiburg richten. Schluss und Ende fallen hier nicht in eins. Die Suche nach dem Ende führt vielmehr in die Mitte des Textes, das Geschehen danach scheint sodann in einer Gegenbewegung an der Auflösung der narrativen Strukturen zu arbeiten. Im Beitrag wird diskutiert, welche Konsequenzen diese Positionierung des Endes sowie die Überlagerung von narrativierenden und ent-narrativierenden Strategien für die Sinnproduktion des Textes hat.

Begutachteter Beitrag, publiziert im Juli 2021 unter redaktioneller Mitwirkung von Sebastian Holtzhauer, Nadine Lordick, Sarah Rose und Anabel Recker.

Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

Herausgeber: PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)

ISSN: 2568-9967

## 1. Das Ende: Wort und Sprichwort

Das Ende ist in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung. Seiner Doppelnatur nach ist es Strukturfunktion und Motivkomplex zugleich. Literarische Texte beschäftigen sich einerseits mit dem Ende, indem sie sich etwa mit dem Tod und der Endlichkeit des irdischen Daseins auseinandersetzen, andererseits benötigen sie aber auch selbst ein Ende, um als ein Ganzes rezipier- und verstehbar zu werden. Denn ohne ein Ende, welches durch seine begrenzende Funktion überhaupt erst die Sinneinheit eines Textes generiert, muss jeder Deutungsprozess ungeschlossen bleiben. Das Ende wurde daher auch als notwendige Bedingung für die narrative Transformation identifiziert, die aus dem Geschehen eine Geschichte formt.<sup>1</sup> Narrativ organisierten Texten ist eine evaluative Struktur eigen (vgl. etwa van Dijk 1980, S. 142f.; Labov 2013, S. 5). Indem das Ende das zuvor Entwickelte abschließt, setzt es zugleich einen Impuls, Textinhalt und Textform einer Bewertung zu unterziehen. Evaluative Elemente können auf unterschiedlichen Ebenen der Erzählung angesiedelt sein und explizit, etwa durch Erzähler- oder Figurenkommentare, oder implizit, durch die Pointierung bestimmter Elemente der Geschichte und die Vernachlässigung anderer, zum Ausdruck gebracht werden. Doch die Werteverhältnisse, die in einer Geschichte ausgehandelt werden, sind erst am Ende ersichtlich und deutbar.

Die Relevanz des Endes wird früh in den antiken Poetiken und Rhetoriken reflektiert. Bereits Aristoteles beschreibt das Ende als einen grundlegenden Teil des Ganzen: »Ein Ende ist [...], was selbst natürlicherweise auf etwas anderes folgt, und zwar notwendigerweise oder in der Regel, während nach ihm nichts anderes mehr eintritt« (Aristot. poet. 7, 1450<sup>b</sup>). Das Ende müsse also mit dem Vorangehenden in einer kausallogischen, ›natürlichen‹ Verbindung stehen und zugleich dafür Sorge tragen, dass nach ihm Schluss ist und ›nichts Anderes mehr eintritt‹. Und auch der dem

Mittelalter früher als Aristoteles zugängliche Horaz betont, dass Geschlossenheit und Kohärenz den Wert eines künstlerischen Werkes ausmachen (Hor. ars 23). Die antike Rhetorik misst dem Ende ebenfalls große Bedeutung zu. Heinrich Lausberg verweist neben der zeitlichen auf die räumliche Dimension, die dem Ende in der Rhetorik zugeordnet werde:

Das Ende ist räumlich und zeitlich gedacht: Das lineare Ganze hat als Ganzes eine Richtung im Raum (z. B. eine Straße, die man durchschreitet) oder in der Zeit (z. B. ein Lied, eine Rede, ein Satz, ein Wort, ein Laut). Im Richtungsverlauf unterscheidet man drei Teile (tria loca): Anfang [...], Mitte [...], Ende (finis, imum, telos). (Lausberg <sup>3</sup>1967, § 56,2)

Während der lateinische Begriff *finis* das Ende als Grenze denkt (Georges <sup>8</sup>1913, Sp. 2767), wird im griechischen *telos*, das auch mit ›Vollendung‹ oder ›Erfüllung‹ übersetzt werden kann, die Gerichtetheit auf ein Ziel semantisch hervorgehoben (Pape <sup>3</sup>1914, S. 1088). Im Ende soll als gesichert zur Anschauung gebracht werden, was zuvor argumentativ vorbereitet wurde. Die räumliche und zeitliche Dimension lässt sich auch wortgeschichtlich abbilden. So wird im Handwörterbuch des Matthias Lexer mhd. *ende* als »äusserster abgränzender [sic] punkt in raum u. zeit: ende, ziel« (Lexer 1872, Sp. 549) übersetzt.

Die Relevanz des Endes sowohl für die Sinn- als auch für die Werterzeugung findet bereits im frühen Mittelalter und über eine Dauer von mehreren hundert Jahren topische Verwendung, wie sich an zahlreichen Sprichwörtern ablesen lässt.<sup>2</sup> Hrotsvitha von Gandersheim etwa betont die differenzierende und damit sinngenerierende Funktion des Endes (*eventus post facta docet persaepe rerum discrimina* ›Der Ausgang nach dem Tun lässt oft den Unterschied der Dinge erkennen‹<sup>3</sup>, Calimachus, S. 140, 9,6), während Egbert von Lüttich in seiner an Sentenzen und Sprichwörtern reichen Kompilation ›Fecunda ratis‹ die segnende Kraft des Endes für das Vorangehende herausstellt (*omne bonum pulcre ueniens in fine beatum* ›Alles Gute, das auf schöne Weise kommt, ist erst am Ende gesegnet‹,

Fecunda ratis, S. 4, 2a,8) und sogar Gott selbst privilegiere das Ende gegenüber dem Anfang, wie es auf derselben Seite heißt (*non laudat deus initium sed finem bonum* ›Gott lobt nicht den Anfang, sondern das gute Ende‹, ebd.).

## 2. Das narrative Ende

Die Vorstellung, dass Abgeschlossenheit mit einem axiologischen Zugewinn verknüpft zu sein hat, wird von der modernen Narratologie aufgegriffen, denn diese Annahme operiert mit zwei ganz wesentlichen Bedingungen des Narrativen: Das Ende ist ein notwendiges Element der narrativen Basisstruktur und es ist zugleich die Voraussetzung für eine Axiologie, welche sich im Ende pointiert zu präsentieren hat. Nicht nur die Handlung, auch der Diskurs muss zu einem Punkt gelangen, an welchem der Sinn der Geschichte – so unterschiedlich dieser auch im jeweiligen Text gefüllt sein mag – prädisponiert wird, um ihn hermeneutisch erschließbar zu machen. So gründet auch die Beurteilung eines Textes durch den Rezipienten »im Schluß und dem ihm eingeschriebenen Wertungspotential« (Biesterfeldt 2004a, S. 10). Da das Ende von zentraler Bedeutung für den Sinnbildungsprozess ist, priorisiert Karlheinz Stierle (1996, S. 579) es gegenüber dem Anfang, das letzterem vorgängig sei und die Ausgestaltung des Anfangs bestimme. Das Ende, so auch Jurij Lotman (<sup>4</sup>1993, S. 307), »aktiviert [...] das Merkmal des Ziels«, ihm kommt eine wesentliche »modellbildende Funktion« (ebd., S. 309) zu. Daher muss, wie Hektor Haarkötter resümiert, jede Textdeutung zunächst am Ende ansetzen:

Das ›Ende‹ mutiert zu einem hermeneutischen Fixpunkt, ohne den ein wie auch immer geartetes ›Verstehen‹ des narrativen Textes nicht möglich scheint. Das ›Ende‹ wird zum Anfangspunkt eines mentalen Prozesses auf Rezipientenseite, der noch über den Akt der Lektüre hinaus geht [sic], ihn ergänzt, ihn abschließt und ihn überhöht. (Haarkötter 2007, S. 11)

Wie die Ausführungen Haarkötters verdeutlichen, ist das Ende nicht absolut zu setzen. Auch sein wichtigstes Merkmal, die abschließende Funktion,

erfüllt sich nicht ohne den paradoxen Effekt, sogleich einen neuen Anfang zu generieren. Auf diesen Aspekt machen ebenfalls Peter Brandes und Burkhardt Lindner aufmerksam, wenn sie den »ambivalenten Status des Endes« hervorheben, denn das Ende schließe »nicht nur etwas ab (eine Geste, eine Inszenierung, eine Erzählung), es markiert zugleich eine Grenze, einen Übergang« (Brandes/Lindner 2009, S. 9).

Das Ende kann, abhängig von seinem jeweiligen poetischen Kontext, unterschiedlichste Formen annehmen, wobei seine Funktion der Sinnakkumulation gattungsübergreifend zum Tragen kommt. Textschluss und Textende fallen dabei nicht immer in eins. Gerade in narrativen Texten ist es sinnvoll, zwischen Textschluss und Handlungsende, das als narratives Element die Geschichte zum Abschluss bringt, zu unterscheiden. An das narrative Ende können sich, wie etwa in der Exempel- und Märendichtung verbreitet, nicht-narrative Elemente wie Epimythien, Auslegungen und topische Schlusswendungen anschließen, die das zuvor vermittelte Geschehen auf der diskursiven Ebene evaluieren. Nach Rüther (2018, S. 87) ist das narrative Ende »genau dann erreicht [...], wenn das letzte Ereignis des Textes erzählt wurde.« Das Ereignis identifiziert nicht nur das Handlungsende, es zeigt sich als »kleinste Einheit, die ein Phänomen narrativ macht« (Aumüller 2009, S. 17), auch für die Narrativität von einzelnen Textpassagen verantwortlich. Mit der Frage nach der Ereignishaftigkeit einzelner Textpassagen und insbesondere des Endes lässt sich demnach die Frage nach dem narrativen Status derselben verknüpfen, die für die folgende Analyse der Vitentexte zentral ist.

Schon durch die Auswahl, die seiner Konstitution zugrunde liegt, ist dem narrativen Ende eine evaluative Struktur inhärent. Insbesondere in komplexeren Texten nimmt das Ende auf nur ganz bestimmte Aspekte des Erzählten Bezug, während andere unberücksichtigt oder offen bleiben. Sofern nicht der Eindruck provoziert wird, dass es sich bei den ausgesparten Elementen der Geschichte am Ende um die wesentlichen handelt, kann das

Ende trotz einer gewissen, kaum vermeidbaren Offenheit seine Abgeschlossenheit wahren.<sup>4</sup> Die hermeneutische Arbeit setzt an eben dieser verbleibenden Offenheit an. Der Rezipient, so Umberto Eco (1973, S. 30), ist immer zur Mitarbeit aufgefordert, um das Kunstwerk zu seiner jeweiligen Vollendung zu führen. Dieser Gedanke impliziert, dass unterschiedliche Interpretationen unterschiedliche Kunstwerke hervorbringen. Doch wie Eco am Begriff des ›Kunstwerks in Bewegung‹ deutlich macht, bedeutet das nicht, dass die Interpretation willkürliche Wege einschlagen kann: »Das Kunstwerk in Bewegung [...] bietet die Möglichkeit für eine Vielzahl persönlicher Eingriffe, ist aber keine amorphe Aufforderung zu einem beliebigen Eingreifen« (ebd., S. 54f.). Je komplexer die Struktur eines Textes angelegt ist, desto höhere Anforderungen stellt sie an das Ende und den Auswahlprozess, der seiner Konstitution zugrunde liegt.

Obschon das Ende für jede Narration von essentieller Bedeutung und auch selbst Gegenstand literaturwissenschaftlicher Auseinandersetzungen ist,<sup>5</sup> wird es in jüngeren narratologischen Studien und in erzähltheoretischen Überblickswerken kaum systematisch in den Blick genommen. So halten etwa Tilmann Köppe und Tom Kindt in ihrer Einführung in die Erzähltheorie in Bezug auf das Ende zwar fest: »[E]in weiteres Element, das gehaltvolle Erzählungen auszeichnet, ist eine gewisse Abgeschlossenheit« (Köppe/Kindt 2014, S. 67). Welche strukturelle Funktion das Ende einer solchen ›gehaltvollen‹ Erzählung einnimmt und welche Elemente genau zu einem ›gewissen‹ Abschluss derselben führen, wird von den Verfassern jedoch nicht näher ausgeführt. Und auch aus historisch-narratologischer Perspektive wird das Ende meist nicht als eigens hervorzuhebendes narratives Element betrachtet, was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass in den einschlägigen Handbüchern kein eigener Eintrag zum Ende zu finden ist.<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildet die 2018 erschienene Studie von Hanno Rüter, die eine vormoderne ›Poetologie des Textendes‹ nachzuzeichnen versucht. Allerdings folgt Rüter keinem dezidiert narratologischen Ansatz,

weshalb die grundlegende Bedeutung des Endes für die Narrativität des Textganzen noch näher zu ergründen wäre.

### 3. Ende und Schlussgebung im Ötenbacher Schwesternbuch

Der vorliegende Beitrag möchte an dieser Stelle ansetzen und der Frage nach dem narrativen Status von ausgewählten Vitentexten mit Fokus auf die Gestaltung von Textschluss und Handlungsende nachgehen. Dabei scheint für den zu untersuchenden Zusammenhang von Narrativität und Textende das Ötenbacher Schwesternbuch<sup>7</sup> besonders aufschlussreich zu sein. Es ist einem Textgenre zuzuordnen, das sich neben historiographischen und mystischen Inhalten auch legendarischer Erzählprinzipien bedient (Ringler 1980; Lewis 1996, S. 48–57). Strukturell zeigt sich dies in der Übernahme syntagmatisch-biographischer Muster, welche die zeitlich oft unbestimmten, paradigmatisch auf das Heil der Schwestern verweisenden Offenbarungen erfassen. Doch auch die Narrativität der syntagmatisch organisierten Heiligenlegenden<sup>8</sup> ist nicht unumstritten. Peter Strohschneider (2002), der anhand der Alexius-Legende Konrads von Würzburg die Möglichkeiten und Grenzen legendarischen Erzählens taxiert,<sup>9</sup> hat der Debatte um die Narrativität geistlicher Texte, insbesondere aus dem Kontext der Legendarik, wichtige Impulse gegeben. Dabei wurde in jüngeren Auseinandersetzungen herausgearbeitet, dass sich eine Vielzahl legendarischer Texte durchaus narrativer Strategien bedient und trotz des von Strohschneider formulierten Unverfügbarkeitspostulats Möglichkeiten findet, vom Heiligen zu erzählen (Hammer 2015, S. 3f. und 2016, S. 158; Eder 2019; Bleumer 2020, S. 149–156). Zugleich wurde, auch mit Blick darauf, wie die Texte ihren Umgang mit narrativen Techniken modellieren, die Vielgestaltigkeit dieses Erzählens betont (jüngst Weitbrecht/Koch 2019, S. 13f.). Um diese Vielgestaltigkeit genauer zu profilieren, erscheint es lohnenswert, das Erzählen als Realisationsform nicht pauschal vorauszusetzen, sondern heuristisch zwischen narrativen und nicht-narrativen Darstellungsmodi zu

unterscheiden, um Unterschiede und auch Übergänge zwischen diesen erfassen zu können. Trotz dieser Differenzierung in Bezug auf einzelne Textstrategien ist der Unterschied zwischen narrativen und nicht-narrativen Texten kein kategorialer, sondern ein gradueller und aufs Ganze gesehen integriert jeder narrative Text auch nicht-narrative Elemente (Schmid <sup>2</sup>2014, S. 6), wie etwa Deskriptionen, Argumente und Metaphern. Der Reiz vieler Texte aus dem weiten wie heterogenen Feld der hagiographischen Literatur könnte jedoch gerade in der innertextlichen Kontrastierung narrativer und nicht-narrativer Strategien liegen.<sup>10</sup> Narrativität soll dabei in Anlehnung an Schmid (<sup>2</sup>2014, S. 1–11) als skalierbare Eigenschaft von Texten begriffen werden, die eng mit deren Ereignishaftigkeit (ebd., S. 12–30) sowie deren Konstruktion des Endes verknüpft ist.<sup>11</sup>

Auch die Viten- und Offenbarungsliteratur, die an legendarischen Erzählmustern partizipiert (Ringler 1980, S. 10, 14, 336f.; Bürkle 2003, S. 81),<sup>12</sup> wurde auf ihren narrativen Status hin befragt. Wie Daniela Fuhrmann anhand der Offenbarungen der Dominikanerinnen Christine Ebner, Adelheit Langmann und Margaretha Ebner plausibilisieren konnte, bedienen sich viele spätmittelalterliche Vitentexte narrativer Strategien, indem sie das Geschehen zeitlich strukturieren und syntagmatisch einbetten (Fuhrmann 2015, S. 114). Zugleich arbeiten die Texte aber auch gezielt an der »Zersetzung« (ebd., S. 113) des Narrativen, etwa durch serielle Verschaltung von Gnadenerweis und Gnadenentzug und Entpersonalisierung des Geschehens (ebd., 116f.). So wie in den von Fuhrmann analysierten einzelnen Viten lässt sich auch in einigen Viten des Ötenbacher Schwesternbuches eine kritische und zugleich produktive Auseinandersetzung mit narrativen Vorgaben beobachten. Ein kurzer Blick auf die dort überlieferte Vita Elsbeths von Oye, mit der ich mich an anderer Stelle (von Müller 2020) ausführlicher auseinandergesetzt habe, mag dies illustrieren: Sie verschränkt auf kunstvolle Weise narrative und nicht-narrative Strategien, was auf der Inhaltsebene mit einem Neben-, Gegen- und Ineinander von immanenten und transzendenten Elementen korreliert. Der zunächst

biographisch organisierte Text, der von dem seit *kintlichen tagen* (Elsbeth, S. 409, Z. 2) starken Drang nach *mitleiden* [...] *mit den blüenden minnezeichen unsers Herren Jesu Christi* (ebd., Z. 3f.) handelt, kann Elsbeths Weg der blutigen Marter mithilfe eines göttlich sanktionierten Endes als Vervollkommnungsprozess erzählen. Im weiteren Verlauf des Textes wird die zunächst etablierte Erzählstruktur jedoch zusehends aufgelöst und ins Paradigmatische überführt: Das von Gott erklärte Ende der Marter erscheint auf einmal fraglich, Zeitstrukturen erodieren und der Name der Schwester verschwindet aus dem Text, der nun in serieller Weise Gnadenerlebnisse, Prüfungen und theologische Fragen aneinanderfügt und schließlich an einem beliebig wirkenden Punkt zum Schluss kommt, ohne ein narratives Ende zu formulieren. Die hier beobachtete Auflösung narrativer Strukturen soll dabei keineswegs als Mangel verstanden werden. Sie folgt einem eigenen Zweck, indem sie die Überwindung des Immanenten, welche auf der Inhaltsebene forciert wird, auf der strukturellen Ebene nachvollzieht.<sup>13</sup>

Die neben der seriellen Reihung vor allem durch ein fehlendes Ende erzeugte »konzeptionelle[] >Offenheit« der volkssprachigen frauenmystischen Texte« wurde von Susanne Bürkle (1999, S. 268) herausgearbeitet. Im offenen Ende, das die umfangreicheren Einzelpersonlichen Viten häufiger betreffe als die Kurzviten und das Bürkle auch in der Vita Elsbeths beobachtet, unterscheiden sich die Texte am deutlichsten von den Heiligenviten:

Das mit der textuellen Geschlossenheit der Heiligenvita thematisch korrespondierende und das für sie konstitutive Merkmal der Todesdarstellung beziehungsweise des Berichts über das heilige Sterben als eigentlichem *dies natalis* und die für die liturgische Funktion der Viten so wesentliche Angabe des Sterbetages haben in den volkssprachigen Typen mystischer Literatur zunächst keinen Ort. Erst die für die Viten- und Offenbarungsliteratur durchaus typischen biographischen Nachträge [...] bieten die entsprechenden Informationen zu Sterbetag und -jahr; sicherlich ihrerseits, wie bei der klassischen Heiligenvita, mit der Intention von liturgischer Feier und kultischer Devotion. (Ebd., S. 267)

Die durch das Fehlen eines Endes im Schlusskapitel erzeugte Offenheit der Vita Elsbeths von Oye kann in diesem Sinne durchaus als konventionell gelten. Interessant ist jedoch, dass der Text nicht gänzlich auf ein narratives Ende verzichtet, sondern dieses vom morphologischen Textschluss löst und an das Ende des ersten Kapitels legt, das mit einem deklarativen Sprechakt die zuvor beschriebenen Marterhandlungen Elsbeths evaluiert und abschließt. Von Elsbeth von Oye ist ein Autograph<sup>14</sup> (Zürich, Zentralbibliothek, Ms. Rh. 159, [Digitalisat](#)) überliefert, das neben weiteren Texten als Vorlage für die Vita diente. Dass die Vita sich zumindest am Anfang bemüht, aus dem durch Redundanzen geprägten, geradezu anti-narrativen Offenbarungstext eine Geschichte mit Anfang, Mitte und Ende zu formen, wird auch an der Vorrede deutlich, welche die Redaktionsprinzipien wie folgt erläutert:

Und wie das alles ganz und gar nach warheit der geschriff müge bestan, doch das es dest begreiflicher sei, so ist sein ein teil abgelassen und ist mit grossem fleiß recht geordenet und etliche ire wort verwandelt, doch in gleichem sinne. (Elsbeth, S. 405, Z. 27–S. 406, Z. 30)

Trotz der redaktionellen Eingriffe, die übrigens fast idealtypisch die einzelnen Schritte einer narrativen Transformation abbilden, bleiben auch in der Vita Elsbeths die nicht-narrativen Strukturen der Vorlage noch wirksam und arbeiten nach dem narrativen Ende des ersten Kapitels an dessen Auflösung: Denn auf das erste Kapitel folgen noch 35 weitere, welche sich nicht mehr an narrativen Strukturelementen orientieren, sondern Einzelthemen diskursiv behandeln und charakteristische Aspekte aus Elsbeths Offenbarungen paradigmatisch hervorheben.<sup>15</sup> Die auf diese Weise kontrastierten Darstellungsmodi stehen jedoch nicht unvermittelt nebeneinander. Sie werden miteinander in Dialog gesetzt, in dem der nicht-narrative Teil der Vita als Antwort auf den ersten, narrativ organisierten Teil erscheint. Während das erste Kapitel die Marter Elsbeths als Gegenstand einer Geschichte modelliert, die davon erzählt, wie zuletzt ihr *kreucz ist*

*volpracht* (Elsbeth, S. 415, Z. 233f.), antworten die folgenden Kapitel mit iterierenden Momenten des Leids. Der Text widersetzt sich auf diese Weise der im ersten Kapitel offerierten Einhegung in ein narratives Sinngefüge. Damit wird der Text jedoch keineswegs sinnlos, vielmehr entzieht er durch den Strukturwechsel die Marter einer spezifisch weltlichen und im ersten Kapitel implizierten ökonomischen Tauschlogik:<sup>16</sup> Es ist nicht das Ziel, eine abgemessene Anzahl an blutasketischen Übungen zu vollbringen und letztlich in deren Überwindung zum Heil gelangen. Ziel ist die wiederholte und fortwährende Aktualisierung des Leids als *imitatio Christi*. Überwunden wird in dieser Gegenüberstellung von syntagmatischer und paradigmatischer (Erzähl-)Logik demnach nicht die Marter Elsbeths, sondern die narrative Struktur, welche die Blutaskese erzählend hinter sich zu lassen sucht und damit den transzendenten Sinn der Übung zu verfehlen droht. Die eigentliche Leistung Elsbeths wird erst von der auf Dauer gestellten Offenbarungsreihe ab dem zweiten Kapitel zum Ausdruck gebracht.

Die Kombination unterschiedlicher (Erzähl-)Logiken wird in den insgesamt neun Viten des Ötenbacher Schwesternbuchs jeweils sehr unterschiedlich umgesetzt. Denn trotz der verbindenden Grundausrichtung auf die Leitthemen Gehorsam, Armut und *compassio* (Thali 2002, bes. S. 204–213) überliefert das Buch eine sowohl in inhaltlicher als auch in struktureller Hinsicht heterogene Sammlung spätmittelalterlicher Schwesternviten, die auch in der Realisation von Textschluss und Ende auf markante Weise voneinander abweichen. Wie noch zu zeigen sein wird, zeichnen sich nicht alle Texte durch ein fehlendes narratives Ende aus, einige arbeiten auch mit Verschiebungen, entfernen das Ende vom Textschluss und positionieren es in der Mitte oder am Anfang des Textes. Bevor nun im kommenden Abschnitt die Vita Adelheits von Freiburg, die eine besondere Form der Auseinandersetzung mit dem Ende zeigt, analysiert wird, soll zumindest skizzenhaft die Schlussgestaltung der anderen Viten aus dem Ötenbacher Schwesternbuch in den Blick genommen werden. Eine umfangreichere Untersuchung des Gesamtcorpus wäre an anderer Stelle noch zu leisten.<sup>17</sup>

Am Anfang des Buches steht die Klosterchronik, die mit ihrem Fokus auf dem Armutsideal »eine programmatische Einleitung zu den sich anschließenden Viten« (Thali 2002, S. 204) bietet. Die ersten drei Viten von Ita von Hohenfels, Ita von Hutwil und Elsbeth von Beggenhofen sind sehr viel komplexer gestaltet als die folgenden drei von Judith Goldstein, Adelheit Schwarz und Hilta von Opfikon.<sup>18</sup> Letztere fassen in nur wenigen Zeilen eine Tugend oder ein Offenbarungsgeschehen zusammen, die paradigmatisch auf die Vorbildlichkeit der Klostersgemeinschaft verweisen, und verzichten weitestgehend auf zeitliche Einordnung sowie biographische Rahmung. Ein Leben außerhalb des Klosters, Momente der Umkehr oder andere Personen, zu denen sich die jeweilige Schwester ins Verhältnis setzen könnte, werden nicht erwähnt. Der Klostereintritt bleibt ebenso wie der Tod als potentiell narrativierendes Element bei Judith Goldstein und Adelheit Schwarz ausgespart, so dass Textanfang und -schluss eine gewisse Beliebigkeit aufweisen und auf ein Ende im narratologischen Sinne verzichtet wird. Davon bleibt der Inhalt, den Anfang und Schluss einfassen, in seiner Relevanz unangefochten. Seine Präsentation folgt aber deutlich einer paradigmatischen und keiner narrativen Logik. Die Möglichkeit, diese Form der Geschehensdarstellung mit Rainer Warning (2001) als ›paradigmatisches Erzählen‹ zu fassen, ist so verlockend wie problematisch. Zwar kann mit einer Ausweitung des Erzählbegriffs der Anwendungsbereich desselben massiv erweitert werden, allerdings scheint damit der eigentliche Gegenstand des Erzählens, die Konstitution einer Geschichte, zunehmend fraglich. Zudem schreibt Warning dem ›paradigmatischen Erzählen‹ eine kontingenzexponierende Funktion zu (ebd., S. 179f.), die aber für die transzendenzgesättigten, paradigmatischen Offenbarungspassagen der Schwesternviten gerade nicht veranschlagt werden kann.<sup>19</sup> Hiltas von Opfikon Beschreibung setzt *post mortem* ein und gibt eine Offenbarung wieder, die Elsbeth von Oye über Hiltas Einung mit Gott unterrichtet. Auch sie erzählt nicht von der Vorbildlichkeit Hiltas, sondern bestätigt diese.

Im Schwesternbuch werden diese nicht-narrativen Texte flankiert von strukturell komplexer angelegten Viten, die nicht nur einen deutlich größeren Textumfang aufweisen, sondern sich auch in der Wahl der Darstellungsmodi von den eben genannten unterscheiden. Die erste Vita ist diejenige Itas von Hohenfels, die einen narrativen Bogen von ihrem weltlich-adligen Leben über die *conversio*<sup>20</sup> bis hin zum gnadenvollen Tod im Ötenbacher Kloster spannt. Der Text erzählt, wie Ita zunächst *keret iren sinn allein dar auf, wie si freud finden möcht in der welt* (Ötenbacher Schwesternbuch [im Folgenden ÖSb], S. 237), wie sie nach dem Tod ihres Mannes in Zweifel darüber gerät, wie sie ihr Leben ausrichten solle und sich *nit gerichten [kond] weder ze got, noch ze der welt* (ÖSb, S. 238). Eine Vision veranlasst sie zur inneren Umkehr. Fortan verzichtet sie auf weltliche Freuden und strebt ein geistliches Leben an. Ihr ist es derart ernst mit dem Rückzug aus der Welt, dass sie auf die Versuche ihrer Freunde hin, sie zum weltlichen Leben zu zwingen, mit der Amputation ihrer Nase droht. Die Konversion führt Ita ins Ötenbacher Kloster, wo sie ihr weltliches Leben wie ein Gewand abstreifen kann. Wie jüngst Caroline Emmelius anhand der Elisabeth-Vita Dietrichs von Apolda zeigen konnte, zeigt die Vitenliteratur unterschiedliche Realisationsformen der *conversio*, die sowohl narrativereignishaft als auch sukzessiv-prozesshaft umgesetzt werden kann. So erscheint sie etwa bei Elisabeth von Thüringen

als Höhepunkt einer paradigmatischen Reihe von Entkleidungs- und Neueinkleidungsszenen, die den prozesshaften Charakter dieser Statusumkehr vor Augen stellen. Das Motiv der Selbstdevestitur, das in der hagiographischen Tradition für die ereignishafte Konversion von Sünderheiligen steht, avanciert in Dietrichs Vita zu einer Konversionsmetapher, in der weniger der abschließende Statuswechsel, als vielmehr das fortgesetzte Bemühen um eine neue Lebensform als *mulier religiosa* kodiert ist. (Emmelius 2020, S. 125f.)

Itas Statusumkehr wird hingegen durch die einmalige und andauernde Trennung von weltlichen Gütern markiert, die in der Bereitschaft, sich eines Körperteils zu entledigen, *dar umb, daß si der welt widerzem würde*

(ÖSb, S. 238), einen besonders drastischen Ausdruck findet. Im Ötenbacher Kloster verrichtet sie fortan niedrigere Arbeiten, übt strengen Gottesdienst mit nächtlichen Gebeten, Kniefällen und Blutaskese. Sie entsagt der Welt vollständig, was jedoch nicht ihr Ringen um ein gottgefälliges Leben beendet. Ihr klösterliches Leben ist geprägt von Gnadenerlebnissen, Wundern und Entrückungen, die ihr göttliche *erkantnuß* (ÖSb, S. 240) und *das licht der warheit* (ÖSb, S. 241) schenken. Doch Gnadenerweis und Gnadenentzug wechseln sich ab, so dass Ita neben den wiederholten Transzendenzerfahrungen insgesamt auch zehn Jahre unter den Anfechtungen des Teufels zu leiden hat. Dabei deutet der Text durch die Zeitangaben sowie durch eine Entwicklung Itas narrative Progression an: Die göttlichen Visionen und Einheitserfahrungen, die der Schwester oft im Schlaf zuteilwerden, ziehen extern wahrnehmbare Veränderungen nach sich (*Und so si von dem schlaf kam, so sah man große wandlung und heilikeit an ir antlütz* [ÖSb, S. 245]). Zudem gewöhnt sie sich an die Konfrontationen mit dem Teufel und entwickelt eine Haltung der inneren Gelassenheit. Selbst die grausamsten Anfechtungen verlieren im Laufe der Jahre ihren Schrecken, so dass der Teufel aufgrund der Furchtlosigkeit Itas zuletzt nur noch als ein zu lästigen Streichen aufgelegter Poltergeist erscheint:

[s]ölcher dingen geschah ir als vil, daß ir der pos veind als gewönlichen wart, daß si enkein forcht gegen im het und so er ir nit anders mocht gethun so nam er ir das, das si auf das haubt sölt legen und verparg ir das und anders, das si haben sölt und ließ si denn suchen, unze daß si von müde nit mehr mocht; so leit er ir es denn wider. (ÖSb, S. 247)

Einen narrativen Abschluss erhält das Geschehen durch das Ende: Als besonderer Gnadenerweis (Thali 2002, S. 206) wird der Schwester durch eine göttliche Stimme drei Mal ihr nahender Tod verkündet. Für ihren *strengen tod* (ÖSb, S. 247) werde sie, wie ein Engel tröstend versichert, mit dem ewigen Leben belohnt. An das narrative Ende des Textes schließt sich ein Schlusskommentar, der erbauliche Funktion und exemplarischen Gehalt

der Vita zusammenfasst. Auch im narratologisch engeren Sinne kann demnach in Bezug auf die Vita Itas von Hohenfels von einer Erzählung gesprochen werden, die den Rückzug aus der Welt über das *conversio*-Motiv organisiert und im Tod als Anfang des ewigen Lebens in Gott Zielpunkt und Vollendung findet. Der Tod scheint besonders gut geeignet, in einer Vita die Funktionsstelle des narrativen Endes einzunehmen und ist, wie Lewis (1996, S. 166–171) aufzeigt, entsprechend häufig auch integraler Bestandteil der Viten anderer Schwesternbücher. Er beendet nicht nur das irdische Dasein der jeweiligen Schwestern, sondern wird aufgrund seiner Transitfunktion als *telos* des irdischen Strebens validiert.

Ebenfalls mit dem Tod schließt die darauffolgende Vita der Ita von Hutwil. Doch im Gegensatz zum vorangehenden Text setzt sich in diesem das narrative Muster nicht durch. Beschrieben wird vielmehr ein Kontinuum an sich abwechselnden Gnaden- und Anfechtungserlebnissen. Weder ihre Kindheit noch ein Leben außerhalb der Klostermauern werden thematisiert, so dass der Text trotz nicht weniger Zeitangaben<sup>21</sup> keine narrative Dynamik entwickelt. Auch die Frömmigkeit Itas wird nicht ereignishaft<sup>22</sup> als Folge einer *conversio* erzählt, sondern als eine von Beginn an und danach immer wieder aufscheinende Eigenschaft der Schwester beschrieben. Ihr Tod kann dementsprechend *pars pro toto* für den Rest der Vita gelten, wie auch einer der konkludierenden Satzsätze verdeutlicht:

und an irem letzten end do ward si seliklichen in dem herren schlafen; wann als sie ein selig leben in der zeit geführt het, als endet si auch seliklichen und ward ir sel vollkommenlichen erfreuet, als wir hoffen, mit der ewigen freud [...].  
(ÖSb, S. 256)

Die dritte Vita des Schwesternbuchs, die das Leben Elsbeths von Beggenhofen beschreibt, setzt dagegen vor dem Klostereintritt in ihrer Kindheit an. Doch auch hier dominiert das paradigmatische Regime die narrativen Elemente. Im Gegensatz zu Ita von Hohenfels wird Elsbeth in ihrem Leben vor dem Eintritt ins Kloster nie von irdischen Freuden in Versuchung

geführt. Wie bei Ita von Hutwil findet sich keine *conversio* im Text. Für eine solche gäbe es auch wenig Anlass, denn selbst wenn sie *mit andern kindern etwas kintliches spils tet und man denn sprach: das ist sünd so getet si es dar nach nimmer mer* (ÖSb, S. 257). Bereits als Sechsjährige unterzieht sich Elsbeth harten asketischen Übungen und kasteit sich bis aufs Blut (ÖSb, S. 257f.). Die Gnadenerlebnisse, die ihr noch vor dem Eintritt in das Ötenbacher Kloster zuteilwerden, setzen sich innerhalb des nun passenden Rahmens der Klostermauern fort und werden dort um Anfechtungen durch den Teufel ergänzt. Der fromme Lebensstil Elsbeths wird mit dem Wechsel in den geistlichen Stand konsolidiert. Von Veränderungen, welche die innere Haltung zum Geschehen betreffen, wird nicht berichtet. Zuletzt verkündet ihr ein Engel den Tod, eine Gnade, die sie entsprechend zu schätzen weiß:

Ze jungst sprach er mit trauriger geperde und mit jemerlicher stimm: du must sterben! Do sprach si: wenn? Do sprach er: wenn dein zeit verschlissen wirt. Und do viel der tod in si, daß er einen augenblick aus ir nie kam und was ir die nützeste stund, die si ie gehabt hat. (ÖSb, S. 261)

Allerdings kommt der Text mit dem hier suggerierten Ende keineswegs zum Abschluss. Der Text vollführt noch eine Volte, indem er sechs weitere Kapitel folgen lässt, welche unterschiedliche Offenbarungsgeschehen schildern. Erst danach wird Elsbeths Tod wieder aufgegriffen, der *ir heilig leben* (ÖSb, S. 270) nicht so sehr narrativ vollendet, als paradigmatisch beschließt.

Die Viten des Ötenbacher Schwesternbuchs modellieren ihre jeweiligen Textabschlüsse auf sehr vielfältige Weise: Das narrative Ende einer als Erzählung gestalteten Vita steht neben dem nicht-narrativen Abschluss eines zyklisch organisierten Geschehens, das Lebensende kann dabei als Schlusspunkt fungieren, aber auch als Ausgangspunkt für das ewige Leben konzipiert werden. Mit der Formung des Endes, ebenso wie mit dem Verzicht auf ein solches, werden unterschiedliche Konzepte von Frömmigkeit und Heiligkeit verknüpft, die narrativ oder auch paradigmatisch begründet werden

können. Eine Möglichkeit, der im Folgenden das Hauptaugenmerk gelten soll, ist eine besondere Form der Verschränkung beider Logiken, die durch das Auseinanderziehen von Handlungsende und Textschluss eine Überwindung des zuvor aufgebauten narrativen Sinns durchspielt. Diese Dekonstruktion des Narrativen deutet sich in der oben skizzierten Vita Elsbeths von Oye an und gewinnt in der Vita Adelheits von Freiburg noch stärker an Gewicht. Das Ende dieses Textes lässt sich nämlich nicht am Schluss der Vita finden, sondern verbirgt sich in der Textmitte. Die Konsequenzen, welche die Ausformung und Positionierung des Endes für die Narrativität und Sinnerzeugung des Textganzen hat, sollen im Folgenden herausgearbeitet werden.

#### 4. Konstruktion des Endes in der Vita Adelheits

Die Vita Adelheits von Freiburg<sup>23</sup> ist unikal im Ötenbacher Schwesternbuch überliefert und der Forschung noch nicht sehr lange zugänglich. Die Geschichte des Codex hat Wolfram Schneider-Lastin (2004) nachgezeichnet, der auch die Editionen der Viten Adelheits von Freiburg (2000) und Elsbeths von Oye (2009) besorgt hat. Das Schwesternbuch wurde bald nach seiner Entstehung im 15. Jahrhundert in zwei Bände geteilt, so dass heute die Handschrift Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V, 10a den ersten Teil überliefert, der das Stiftungsbuch, sechs Schwesternviten sowie die Vorrede der Vita Elsbeths von Oye enthält, und die Handschrift Wrocław, Universitätsbibliothek, Cod. IV F 194a ([Digitalisat](#)) den zweiten Teil des Buches, welcher die Viten Elsbeths von Oye, Adelheits von Freiburg und Margarethes Stülinger umfasst. Der zweite Teil des Schwesterbuches galt lange als verschollen, konnte jedoch 1994 in Breslau ausfindig gemacht werden.<sup>24</sup> Dass das Schwesternbuch »in seiner heute überlieferten Form [...] in einem Zeitraum von rund 200 Jahren schrittweise zusammengewachsen [ist]« (Thali 2002, S. 201), könnte die starken Divergenzen innerhalb desselben erklären. Denn in Länge und Komplexität unterscheiden

sich die einzelnen Viten deutlich voneinander. Der zweite, in der Breslauer Handschrift überlieferte Teil des Schwesternbuches beinhaltet zwar nur drei Vitentexte, ist aber dreimal so umfangreich wie der erste Teil im Nürnberger Codex (Schneider-Lastin 2000, S. 516). Die Viten von Elsbeth von Oye, Adelheit von Freiburg und Margarethe Stülinger waren, so Schneider-Lastin (ebd.), als eigenständige Texte angelegt und wurden erst später dem Ötenbacher Schwesternbuch beigelegt.

Die Vita von Adelheit von Freiburg ist in zwanzig Kapitel unterteilt. Wolfram Schneider-Lastin konstatiert zudem eine Zweiteilung des Textes: Während der erste, überwiegend biographische Teil einer Chronologie folge, zeichne sich der zweite Teil »durch eine komplexe Heterogenität« aus (ebd., S. 520). Und in der Tat ist die Vita geprägt von Wechseln in den Darstellungsmodi und changiert bisweilen zwischen Dialog, Narration, Bericht, Gebet und Predigt. Auch die Wahl der Pronomen und Bezeichnungen für die Schwester sind höchst variabel. Wie in der Vita Elsbeths von Oye wird im ersten Teil des Textes der Name der Schwester, Adelheit, häufig genannt, während im zweiten das unpersönlichere »diese Schwester« oder »ein Mensch« präferiert wird. Dem entspreche das »offene Ende des Textes« (ebd.). Anstatt nämlich, wie andere Viten des Schwesternbuchs, zuletzt vom Tod der Schwester zu berichten, kehrt der Text im letzten Kapitel wieder zurück zum Klostereintritt. Damit deutet sich eine Kreisfigur an, welche das Geschehen zwar nicht ganz an den Anfang des Textes, aber doch an einen wesentlichen Anfangspunkt im Leben der Schwester zurücklenkt, dem somit nochmals größere Bedeutung zuteilwird. »Der zweite Teil der Vita«, so konstatiert Schneider-Lastin, »unterscheidet sich vom ersten hinsichtlich Inhalt, Komposition und Stil, und dies in einem Maße, daß man versucht ist, in ihm einen vom ersten Teil völlig unabhängig entstandenen zweiten Text zu sehen.« (Ebd., S. 518) Zugleich werde jedoch anhand von Rückbezügen und inhaltlichen Verflechtungen deutlich, dass der zweite Teil durchaus als Fortsetzung des ersten konzipiert wurde. Den Effekt, der von

der Divergenz der Textteile und der Zirkularität des Handlungsendes ausgeht, gilt es noch genauer zu untersuchen. Um jedoch die Narrativität des Endes mit seinen Sinnbezügen adäquat einschätzen zu können, muss zunächst das davor situierte Vitengeschehen in Augenschein genommen werden.

#### 4.1 Das Geschehen vor dem Ende

Wie die anderen Viten des Ötenbacher Schwesternbuches ist auch die Vita Adelheits geprägt von extensiven Leidensschilderungen. So ist der Schwester Krankheit noch vor Beginn ihres Lebens auf komplexe Weise eingeschrieben. Sie selbst wird in Krankheit gezeugt und in sie hineingeboren. Zugleich erscheint das körperlich Defizitäre eng verknüpft mit einer außerordentlichen geistlichen Tüchtigkeit, die im Text genealogisch abgesichert erscheint. Schon ihre Mutter zeichnet sich durch besondere Tugendhaftigkeit sowie durch den starken Wunsch aus, der Welt vollständig zu entsagen.

Si begerte zu einem mal mit großem ernst von got, das er si löste von der welt, und mit dem selben, als si des begerte, da kom ein wint und dein dunst gegen ir, von dem aller ir leip als außeczig ward als ie dekein mensche, also das sie nimant mocht ansehen, wond daz man ir macht einen zendat vir ir antlucze.

(Adelheit, S. 528, Z. 6–9)

Vom Aussatz gezeichnet verweigert Adelheits Mutter jegliche Medizin (Adelheit, S. 528, Z. 10f.) und bittet Gott sogar noch darum, ihr Leid zu steigern. Sie bekehrt ihren Mann (Adelheit, S. 528, Z. 14) und gebiert eine Tochter genau zum Zeitpunkt *in dem grösten Außsacz* (Adelheit, S. 528, Z. 15f.). Bald nach Adelheits Geburt wird diese wegen der Krankheit von ihrer Mutter getrennt und dann mit neun Jahren Waise. Parallel dazu entwickelt Adelheit ein Beinleiden, das sie für die Dauer von drei Jahren vollständig erlahmen lässt. Ihre Verwandtschaft, die für sie sorgen sollte, ist ihr keineswegs wohlgesonnen und beschert ihr *ein grisgramdes leben* (Adelheit, S. 528, Z. 22f.). Adelheit wird geschlagen, verleumdet und zuletzt um ihr Erbe gebracht. Mit Gottes und Sankt Arbogasts Hilfe heilt jedoch

das Bein wieder. Die Beschwerneisse, die sie durch ihre Verwandtschaft zu tragen hat, werden zum Ausgangspunkt ihrer ersten Verzückung, der sie die Aufforderung entnimmt, in ein Kloster zu gehen. Es wird im Folgenden beschrieben, wie Adelheit als Begine strengen Gottesdienst leistet und ihre weltliche Herkunft zusehends hinter sich lässt. Ihre Übungen sind so hart und ihr Leben so entbehrungsreich, dass sie *unter iren augen waz swarcz als ein weil* (Adelheit, S. 530, Z. 22). Schon vor ihrer Aufnahme ins Ötenbacher Kloster trägt sie demnach einen metaphorischen Nonnenschleier, der zugleich metonymisch auf ihre Eignung für das Leben als Dominikanerin verweist.

Die äußerlichen Veränderungen werden durch Momente interner Fokalisierung flankiert. Der Text beschreibt Lernprozesse. Adelheit ist zwar von Kindesbeinen an besonders tugendhaft, doch sind mehrere Schritte nötig, bis sie tatsächlich ihre adlige Herkunft abstreift und der Welt vollständig entsagt:

Als dise gutte swester Adelheit vil gelitten hat von iren frunden und sie zu iren tagen und jaren was komen, das si sich ubels und guttes verstund, do nam si iren ker zu got, der do ist ein tröster und ein genediger enpfaher aller der, die zu im kerent, und nam an sich den geistlichen stat, daz sie ein swester ward. Do sie nun das geton hat, do gedocht si: ›Bist du nun der welt tod, so stirb auch ir geschelschaft‹, und kert sich so ernstlichen zu got, daz si die ersten virczig tag in der kirchen waz, daz sie nie darauß kam, denn so sie essen und schlaffen sölt. (Adelheit, S. 529, Z. 4–10)

Die Weltabkehr wird in diesem Textauszug als notwendiger Schritt in die Richtung eines gottgefälligen Lebens konkret reflektiert, indem Adelheit fortan bewusst auf weltliche Gemeinschaft verzichten möchte. Auch die Annäherung an Gott wird als sukzessiver Lernprozess beschrieben. So ist Adelheit zunächst nicht in der Lage, die Leiden Christi zu beweinen, was sie wiederum weinend beklagt. Daraufhin nimmt Adelheit einen süßlichen Dunst wahr, der sie dazu veranlasst, das Fenster zu öffnen. Davor steht ein *brüderlein* (Adelheit, S. 529, Z. 15), welches sie freundlich von Gott grüßt.

Als Adelheit nach draußen eilt, ist das Männlein verschwunden, doch der Gruß führt eine Veränderung herbei, denn fortan ist sie in der Lage, so viel um das Leid des Herrn zu weinen, wie ihr beliebt (Adelheit, S. 530, Z. 17–20). Diese »gift of tears« (Lewis 1996, S. 81), wie sie Adelheit zuteilwird und auch in Vitentexten anderer Schwesternbücher hervorgehoben wird, kann Lewis zufolge als Zeichen der Heiligkeit ausgelegt werden, denn während »[w]itches and demons [...] were noted for their inability to weep; saintly persons consequently weep profusely.« (Ebd.)<sup>25</sup> Ereignishaft wird auch die Überwindung des eigenen Leibes erzählt:

Si was iren leip kestigen mit strengem abbrechen seiner nottdurft. Es fügte sich eines mals, do si ausser der stat wolt gan, do smackte sie die speiß, di sie vor entlichen zeiten gar begirlichen gegessen hett; und do sie heim kam, do wolt der leip des girstenen brotes nit essen, des sie im dovor nit genung wolt geben. Dise widerspennikeit treip er als lang, das si gedocht, wi sie dem bosen diep, irem leip, sölte widerstan. Und do sie aber in die stat wolte gan, do nam sie vil altes habermelles, wol zwu hant vol, in ein secklein und das was als vol meustreck und machte domit ein muß. Und so si es gemacht hat, so was es als swarcz, als der es mit kolen gesotten hett, und sacz das muß dem leip für, und must es essen. Daz tett der leib mit vil mangenn trehen, und also uberwant si in, daz er nit mer het begert, den das man im das prot geneczet. (Adelheit, S. 531, Z. 7–17)

Erzählt wird nicht nur von der Überwindung leiblicher Gelüste. In dem harten Kampf gegen den *bosen diep* (Adelheit, S. 531, Z. 11) wird dieser geradezu abgespalten von der Schwester und als Antagonist personifiziert. Der Leib weint nicht ihre, sondern seine eigenen Tränen und kann schließlich dauerhaft überwunden werden.

Wie an der kurzen Skizzierung der Geschehnisse deutlich wird, geschieht, ja, ereignet sich in der Vita Adelheits allerhand.<sup>26</sup> Auf die zitierten Passagen folgen weitere Wunder und Anfechtungen, bis schließlich das siebte Kapitel davon berichtet, wie Adelheit mit Gottes Hilfe zu der notwendigen Mitgift kommt und in das Ötenbacher Kloster aufgenommen wird. Bis zu diesem Zeitpunkt in der Handlung bedient sich die Vita narrativer Strategien:

So erzeugt die Orientierung an der Biographie Adelheits eine zeitliche Struktur, in welcher die Geschehnisse chronologisch angeordnet werden. Konkrete Zeitangaben präzisieren die Schilderungen, wie der Hinweis auf Heiligenfeste (*sant Barbara*, Adelheit, S. 532, Z. 43) oder darauf, dass das Kind neun Jahre alt war, als die Mutter starb (Adelheit, S. 528, Z. 6), dass es drei Jahre lang an einem Beinleiden laborierte (Adelheit, S. 528, Z. 28), dass Adelheit später wieder drei Jahre lang als Begine Gott diente (Adelheit, S. 529, Z. 47) und vierzig Tage in der Kirche ausharrte (Adelheit, S. 529, Z. 9), dass dies alles sich *in den ersten jaren* zugetragen habe und danach ihr Vater starb (Adelheit, S. 530, Z. 30–33) und ihr einmal *kürzlichen vor mitternacht* (Adelheit, S. 530, Z. 38f.) Teufel erschienen sind. Die Handlung schreitet aber, wie die oben zitierten ereignishaften Momente verdeutlichen, nicht nur in der Zeit voran, sie konzentriert sich auch auf ereignishaft Zustandsveränderungen, welche die Schwester oder andere Personen betreffen, und entwickelt damit eine narrative Dimension. Es wird von der plötzlich auftretenden Krankheit der Mutter erzählt, welche das duldsame Leiden Adelheits vorwegnimmt, von der Bekehrung des Vaters, von Adelheits eigener Erkrankung und Heilung, von der schrittweisen Hinwendung zu einem geistlichen Leben, wie sie Begine und schließlich Ordensschwester wird.

#### 4.2 Von der Geschichte zum Geschehen: Entzeitlichung und Entpersonalisierung

Mit dem Eintritt in das Ötenbacher Kloster vollzieht sich nicht nur auf der Handlungsebene eine bedeutsame Wende, sondern, so Daria Barow-Vassilevitch (2005, S. 110), »auch in der Erzählweise und Topik«. <sup>27</sup> Die Struktur des Textes ändert sich abrupt. Der zweite Teil der Vita ist nun heterogener gestaltet und versammelt allegorische Passagen, Berichte von Auditionen und Visionen, Dialogpartien sowie gebet- und predigthafte Sequenzen. Die Vita schließt mit einer topischen Wendung an die als Rezipientinnen gedachten Schwestern, dass Adelheits Aufzeichnungen zum Trost und zur

Unterweisung hinterlassen wurden. Mit Eintritt in das Ötenbacher Kloster wird die Narrativität des Geschehens zusehends reduziert, was sich zunächst an der zeitlichen Dimensionierung des Geschehens zeigt. Die zuvor noch relativ häufig installierten Zeitangaben werden allgemeiner und scheinen nicht mehr an biographische Ereignisse rückgebunden. So beginnen die einzelnen Kapitel häufig mit unbestimmten Wendungen wie *Ze einer zeit* (Adelheit, S. 540, Z. 5), *Ze einem mal* (S. 542, Z. 4) oder *Eines males* (S. 543, Z. 4; S. 544, Z. 5; S. 547, Z. 1) und geben zu einem Großteil Fragen wieder, die Adelheit an Gott richtet, sowie dessen Antworten. Durch die vermehrten dialogischen Passagen nimmt auch die präsentische Form im Text zu. Daniela Fuhrmann hat für verschiedene Dominikanerinnenviten die strukturierende und zugleich narrativierende Funktion von Zeitmarkierungen in Form von Temporaladverbialen herausgearbeitet. Die Offenbarungs- und Gnadenerlebnisse seien hingegen oft durch eine charakteristische Zeitlosigkeit gekennzeichnet:

Die in den Gnadenerichten überwiegend nicht explizit markierte Zeit kongruiert folglich mit dem beschriebenen Zustand der transhistorischen Entzeitlichung durch die Erfahrung göttlicher Gnade und kontrastiert somit als ›Gnadenzzeit‹ die intensiv markierte Lebenszeit ausgesprochen deutlich. (Fuhrmann 2015, S. 239)

Auch in der Vita Adelheits von Freiburg lässt sich diese Kontrastierung von Lebens- und Gnadenzzeit ausmachen. Während die Lebensspanne vor dem Klostereintritt noch deutlich über Zeitbezüge strukturiert ist, verliert die Verknüpfung mit konkreten Zeitspannen, in denen sich ein Geschehen entfaltet, im zweiten Vitenteil zunehmend an Bedeutung. Die göttlichen Visionen und Auditionen erscheinen der Zeit gänzlich enthoben. Eine Ausnahme zeigt das 13. Kapitel, welches die Bitte Adelheits darum, dass Gott ihr Leid auferlegen möge, relativ genau auf die *wochen des zwelften tages* (Adelheit, S. 553, Z. 9) datiert,<sup>28</sup> diesem Leiden eine konkrete Dauer (*drithalbjar*, Adelheit, S. 554, Z. 23) zuweist und dessen Überwindung an bestimmte Abschnitte des liturgischen Kalenders koppelt:

Doch beleib es ir, wan sie wolt es allein tragen, wann sie gedacht doran, daz sie sein von gotte nit enberen wollte, und das darumb, das sie alle peinliche zuvelle, der an mossen vil warent, tragen müste an allen menschlichen trost. Und auff die zeit lebte sie mit grossem we an dem leib. Diß werte von weinachten biß an die krume mitwochen. (Adelheit, S. 554, Z. 23–27)

Nach einer langen Phase des Leidens, die bis zum sog. schiefen Mittwoch der Karwoche andauert, wird Adelheit eine thematisch passende Offenbarung zuteil: Gott schenkt ihr *ein ganz wissen* (Adelheit, S. 554, Z. 28) über den Hergang des Verrats Jesu durch Judas. Die konkreten Zeitbezüge, die im zweiten Teil der Vita ansonsten rar sind, haben eine spezifische Funktion: Sie synchronisieren an dieser Stelle das Leid Adelheits mit dem Leid Christi und verdeutlichen auf diese Weise ihre Fähigkeit zur *compassio*. Der Text bringt zum Ausdruck, dass *sie mit got erstanden were, wann sie auch mit got tod was* (Adelheit, S. 554, Z. 48f.). Nach der Verschränkung der Offenbarungen mit der Kar- und Osterwoche, werden die folgenden Anfechtungen und Gnadenerlebnisse ohne konkreten zeitlichen Bezug geschildert. Erst im zehnten Kapitel, welches das Geschehen in einer Art Rückblende an den Zeitpunkt des Klostereintritts zurückführt, mehren sich die Zeitangaben wieder und strukturieren das Geschehen chronologisch (Adelheit, S. 556, Z. 4; S. 557, Z. 19, 22, 30, 54).

Im Großen und Ganzen erscheint das berichtete Geschehen im zweiten Vitenteil jedoch losgelöst von einer zeitlichen Ordnung.

Die Tendenz zur Enttemporalisierung wird begleitet von einer Tendenz zur Entpersonalisierung, denn wie Schneider-Lastin (2000, S. 521) feststellt, wird anstelle des konkreten Namens in der zweiten Hälfte der Vita häufiger nur das Personalpronomen verwandt oder, noch allgemeiner, von dem *menschen* (Adelheit, S. 539, Z. 115; S. 544, Z. 46, 49; S. 547, Z. 9) oder der *swester* (Adelheit, S. 542, Z. 1; S. 544, Z. 5; S. 547, Z. 11) berichtet. Allerdings ist umgekehrt bei der Nennung des Namens nicht von einer Individualisierung des Geschehens auszugehen. Adelheits Name wird im Text ebenso wenig wie das Ich in anderen mystischen Texten mit einer

spezifischen Subjektivität verbunden. Wie in der Viten- und Offenbarungsliteratur üblich (Emmelius 2017), kommt der Protagonistin eine vorrangig mediale Funktion zu. Dennoch macht die Vita Adelheits, im Gegensatz zur Vita Elsbeths von Oye, die keine vergleichbar detaillierten Informationen etwa zur Herkunft der Schwester enthält, deutlich mehr Angaben zu deren Werdegang. Besonders ihr Weg ins Kloster wird narrativ entfaltet. Nach dem Klostereintritt jedoch wechselt der Text seinen Modus und arbeitet zunehmend an einer Auflösung der zuvor etablierten narrativen Struktur. Mit diesen formalen Befunden korreliert eine auf der diskursiven Ebene forcierte Auflösung des Ichs. So berichtet das 15. Kapitel:

Dise andechtige gnadenreiche swester waz also ploß aller geschaffner dingen in einer zeit, daz si dauchte, daz sie wer, als sie was, e si geschaffen wurde, und hat nit me vernunft zu wartende auf ir wesen, wann daz sie got nit irte seines wurkennes in ir. (Adelheit, S. 550, Z. 4–7)

Durch die vollständige Loslösung von weltlichen Gütern versetzt sich Adelheit selbst in einen quasi vorgeburtlichen Zustand mit reduziertem Bewusstsein zurück, der darauf abzielt, Gott nicht daran zu hindern, in ihr zu wirken. Gewissermaßen als Bestätigung wird ihr daraufhin eine Vision zuteil, in der sie Gottes Gestalt erblickt und ihre Seele zugleich göttlich geformt wird. Als sie wieder zu sich kommt, wirkt die *unio*-Erfahrung, in der die Grenzen zwischen Selbst und Gott diffundieren, noch nach:

Diß werte ein wochen, und do sie zu ir selber kam, so vand sie in ir ein stille-sweigen und vand in ir ein ungeirrete rwe und vand in ir ein heisses himel-rufende. Ir verstantnüße ward entpildet, ir geist ward entmittelt, ir andacht ward entmentelt. Si vand in ir ein vergessen aller creaturen und ir selbes vermissen. [...] Es kam in sie ein überschawen und ein ubertretten, daz sie sich vand allein an got verstarret. Also kam sie von ir selber und vand sich in got und got ob ir, und vand sich ein wesen mit got und got ein wesen mit ir, wan er fürt sie, wan sie vand sich in dem einfluße der ewikeit. (Adelheit S. 550, Z. 14–S. 551, Z. 25)<sup>29</sup>

Adelheit geht vollkommen in der Gotteserfahrung auf. Doch obgleich die Transgression bis auf die Wortebene (*überschawen, ubertretten*, Adelheit, S. 551, Z. 22) konkret nachzuvollziehen ist und mit der *unio* das höchste der anzustrebenden Ziele erreicht ist, erhält die Sequenz im Kontext des weiteren Geschehens keine ereignishafte Qualität. Narrative Ereignisse unterscheiden sich von planen Zustandsveränderungen u. a. durch ihre Irreversibilität (vgl. Schmid <sup>3</sup>2014, S. 18). Der Zustand der Gottesnähe ist aber, wie an dem etwas später im Text beschriebenen Entzug aller göttlichen Gnaden deutlich wird, nur punktuell zu erreichen und damit durchaus reversibel. So ergeht es Adelheit nach einer weiteren Offenbarung wie folgt:

Und do si zu ir selben kam, do wande sie, daz sie niemer me betrubt sölte werden. Do verhänge got uber si, daz si als hert wart in ir selben und als unleidig gegen göt und gegen den leuten, daz sie recht verzweifeln wolte, wande got der zoch sein genad also an sich, daz si dez dauchte, daz zwiscent ir und dem ewigen tod nit ein punct were, wann sie was umbfangen mit dem erkennen ir gebresten. Und wann si denne nit mocht uberwinden und auch got ir gebet darüber nit wollte erhören, do gedocht sie: ›Du bist verloren und es sol nit sein, du bist tugenden und aller selten unwirdig.‹ Und in den worten kam ein süssee weinen, und in dem weinen kam got mit seiner genade, und ward des menschen zuversicht als groß, daz sie dauchte, wes sie got bette, er tete es. (Adelheit, 539, Z. 107–116)

Göttliche Gnade, das wird in diesem Textabschnitt besonders deutlich, kann erteilt, aber im nächsten Moment auch ohne kausallogische Begründung wieder entzogen werden. Dementsprechend erscheint es fraglich, ob die Gnadenerlebnisse ereignishafte Qualitäten entwickeln. Reversibilität ist eine Eigenschaft, die der Formierung eines narrativen Ereignisses entgegensteht. So beschreibt Wolf Schmid gerade die Irreversibilität des durch das Ereignis erreichten Zustands als eine grundlegende Qualität des Ereignisses, dessen Ereignishaftigkeit »mit der Unwahrscheinlichkeit, dass der erreichte Zustand rückgängig gemacht wird« (Schmid <sup>3</sup>2014, S. 18) zunehme. Wird also, indem der Gnadenzustand in Adelheits Vita als reversibel dargestellt wird, dessen Ereignishaftigkeit reduziert oder gar nivelliert?

Hartmut Bleumer setzt sich mit Schmidts Auffassung einer Skalierbarkeit von Ereignishaftigkeit kritisch auseinander und argumentiert:

Gerade weil jedes Ereignis seine Relevanz prinzipiell darin behauptet, dass es mit der zuvor aufgebauten Geschehenserwartung bricht, als normativ unvorhersehbar, in seinen Folgen unabsehbar, unumkehrbar, unwiederholbar und darin wertvoll erscheint, werden etwa Versuche, ein Ereignis durch seine Umkehr ungeschehen zu machen, zugleich nicht nur wiederum als bedeutsam, sondern auch als defizient wahrgenommen. [...] Die semantische Qualität des Ereignisses bleibt von der bloß faktischen Restitution seines Vorzustandes nämlich entweder unberührt oder es war kein Ereignis. (Bleumer 2020, S. 62)

In diesem Sinne bleibt die oben zitierte Transzendenz-Erfahrung von der Restitutionsbewegung unberührt und seine Relevanz allein schon durch die göttliche Provenienz unangetastet. Sie ist in höchstem Maße bedeutsam. Und dennoch scheint sie den Anforderungen des narrativen Ereignisses durch ihre Wiederholbarkeit und Umkehrbarkeit nicht zu entsprechen. Doch nicht erst die *unio*-Erfahrung entzieht sich der narrativen Einhegung. Die durch das biographische Schema des ersten Textteils geweckte Narrativitätserwartung wird mit Eintritt in das Kloster in mehrfacher Hinsicht obsolet. Die bereits diskutierten Strategien der Enttemporalisierung und Entpersonalisierung lösen die zuvor etablierten narrativen Strukturen zusehends auf. Und so entspringt auch die Einheit mit Gott keiner syntagmatischen Handlungsfolge mehr, etwa indem die Schwester etwas Konkretes dafür tut oder lässt, sondern folgt einem paradigmatischen Prinzip, das von nun an den Geschehensfluss bestimmt. Gnade wird erteilt und Gnade wird entzogen, ohne dass sich dabei kausallogische Gründe oder nachhaltige Veränderungen auf der Geschehensebene festmachen ließen. Adelheit schaut, fragt und hört, sie kommt zu Erkenntnissen durch Gott, die bald wieder in Zweifel gezogen werden. Mit diesem Reigen korrespondieren paradoxe Formeln wie: *Si sach got und sach nit, und hörte und horet nit* (Adelheit, S. 555, Z. 60). Progression im Sinne eines Handlungsfortschritts ist im zweiten Vitenteil kaum mehr auszumachen, was jedoch kein

Defizit des Textes anzeigt. Die Emanzipation von narrativen Erzählstrukturen wird vielmehr als Überwindung zeitlicher und damit weltlicher Sinnmuster inszeniert. Mechanismen der Entzeitlichung lassen sich, wie Andreas Hammer gezeigt hat, auch in legendarischen Erzählkontexten ausmachen. Dort ist es der Tod der heiligen Protagonisten, der das Ende markiert und zugleich aufhebt, indem er es in einen »immerwährenden, zeitlos-ewigen Zustand größtmöglicher Gottesnähe« (Hammer 2014, S. 197) überführt. In Adelheits Vita setzen die Strategien der Entzeitlichung und damit auch der Entnarrativierung hingegen bereits vor dem (in der Vita nicht berichteten) Tod der Protagonistin ein. Die dezidierte Absage an narrative Strukturen indiziert einen Moduswechsel in der Darstellung, der deutlich macht, dass sich das Geschehen von der Welt und seinen Mechanismen der Sinnbildung entfernt und im Kontext des Klosters nun vollständig im Gottesdienst aufgehen kann. Diese Tendenz ließ sich, wie oben skizziert, auch in der Vita Elsbeths von Oye beobachten und scheint ein Charakteristikum der zunächst als einzelpersönliche Viten angelegten Texte des Ötenbacher Schwesternbuchs zu sein. Die Viten Elsbeths und Adelheits machen sich die unterschiedlichen Sinnvoraussetzungen von narrativ-syntagmatischen und nicht-narrativ-paradigmatischen Strategien zunutze, um verschiedene Facetten des gottgefälligen Lebens auszuleuchten. Dabei erfährt gerade die nicht-narrative Darstellung der Offenbarungen und Anfechtungen innerhalb des Klosters durch ihre stärkere transzendente Anbindung eine Aufwertung gegenüber einer narrativen Logik, die weniger der Konservierung als der Progression verpflichtet ist. Wie in Abschnitt 3 gezeigt wurde, arbeiten jedoch nicht alle Texte des Schwesternbuchs mit einem Nach- und Gegeneinander unterschiedlicher Darstellungsmodi und zeigen grundsätzlich einen flexiblen Umgang mit diesen. In der Auseinandersetzung von Ende und Schluss zeigen die Viten Elsbeths und Adelheits jedoch eine besonders raffinierte Möglichkeit, diskursiv verhandelte Aspekte in die Tiefenstruktur des jeweiligen Textes eingehen zu lassen.

### 4.3 Das Ende als Ereignis

Das Handlungsende ist weder mit dem Textschluss noch mit dem materiellen Ende des Textes gleichzusetzen, es liegt – so zuletzt Rüther (2018, S. 87; 2013, S. 52f.) im Anschluss an Lotman – im letzten Ereignis des Textes. Ereignis und Ende sind demnach zwei notwendige und grundlegend miteinander verschränkte Elemente der Narration. Die Suche nach dem Ende führt zunächst ins letzte Kapitel der Vita, das sich allerdings als Rückblick gestaltet. Das letzte Kapitel blendet wieder an den Zeitpunkt des Klostereintritts zurück. Die Überschrift besagt, es handle vom Nutzen und Trost, der Adelheit zuteilwurde, nachdem sie Besitz und Freunde hinter sich gelassen habe und davon, wie sie beim Schuldkapitel zu Unrecht angeklagt und gestraft wurde. Zunächst erscheint ihr auf die Klage hin, dass sie arm, einsam und krank sei, während der Messe ein Mann, der sich durch Stigmata als Heiliger ausweist. Er umarmt die Schwester und erfüllt sie auf diese Weise mit göttlicher *minne*. Sie wird zu weiteren Übungen angespornt. Das Leid, das sie vor der Vision empfunden hatte, wird in ganz konkretem Sinne zur Leidenschaft, zur Passion, und damit zur Christusnachfolge. Ihre Frage an Gott, was ihm lieb sei, das sie täte, wird prompt mit einer Krankheit beantwortet, die ihren Arm befällt und ihr ›höllische‹ Schmerzen bereitet: *Und auf der stat so kumt ein gesüchte und vallet ir in ein arm, und was das als peinlichen, und were die hell gesein, es wer genung gesein.* (Adelheit, S. 557, Z. 25f.) Nach acht Tagen erblickt sie im Chor wieder einen Mann, der die fünf *minnezeichen* trägt und ihr erklärt: *wer aber um meinen willen leidet, der hat mir vergolten* (Adelheit, S. 557, Z. 36). Er verschwindet und erlöst Adelheit von ihrem Leiden. So temporär wie das Leid ist aber auch die Gnade, denn bald schon schickt Gott ihr einen Engel, der ihr den heiligen Rock Christi überstülpt. Sie wehrt sich, da sie sich für nicht würdig hält. Gott gibt ihr zu erkennen, dass die Rockgabe als Zeichen dafür gemeint war, dass sie ihm gleich werden müsse, indem sie unschuldig in Leid gestürzt wird. Adelheit erleidet daraufhin zwei Jahre

lang Feindseligkeiten im Kloster, bis ihr der Herr abermals erscheint und sie in die Arme schließt. Ihre Seele erfüllt sich mit Liebe und sie betet für diejenigen, die sie ohne Grund angeklagt hatten.

Wie die zuvor nachskizzierten Visionsberichte ist auch das hier zusammengefasste vermeintliche Ende nur schwach narrativ ausgeprägt. Ein Ereignis im engeren narratologischen Sinn ist nicht auszumachen. Die drei transzendenten Erfahrungen sind sehr ähnlich gestaltet und dadurch im hohen Maße iterativ, allerdings nicht im mathematischen Sinne, indem sie eine schrittweise Annäherung an ein Ziel beschreiben, sondern redundant, da sie wiederholt auf einen Zustand hinauslaufen, der zuvor bereits erreicht wurde. Das Ereignis, welches das Ende konfiguriert, muss jedoch nicht nur das Merkmal der Äquivalenz, sondern auch das der Differenz aufweisen. Es muss mit dem Ausgangszustand identifizierbar und zugleich davon zu unterscheiden sein (Schmid 2014, S. 3). Remigius Bunia fasst diese paradoxe Grundkonstellation des Endes in der Metapher der Faltung zusammen: »Das Ende ist [...] eine Faltung. Eine Faltung unterscheidet Identisches und bezeichnet die Identität von Unterschiedenem« (Bunia 2007, S. 296). Die Umarmung und die göttliche Liebe, die in Adelheits Brust brennt, kennzeichnen sowohl den Anfang als auch das Ende des Schlusskapitels. Dementsprechend zeichnet sich auch innerhalb des Schlusses noch einmal die Kreisbewegung ab, welche die Vita insgesamt vollzieht. Das strukturell durch die Position des Kapitels suggerierte Ende wird damit aufgehoben und die in den ersten Kapiteln durch narrative Techniken angedeutete Geschichtsstruktur wieder in Geschehen überführt. Am Schluss der Vita gibt es keine Geschichte, sondern Geschehnisse, die paradigmatisch auf das Heil der Schwester verweisen. Die Suche nach einem narrativen Ende bleibt an dieser Stelle ergebnislos und führt weiter zurück, noch vor den Anfang von Adelheits Klosterleben.

Denn nicht das Schlusskapitel, sondern das fünfte Kapitel erzählt von der letzten ereignishaften Zustandsveränderung: Adelheits Transformation von der Begine zur Chorschwester. An dieser Stelle der Vita spielen auch

zum letzten Mal mehrere Nebenfiguren eine Rolle und das Geschehen erfährt eine temporale wie räumliche Ausdehnung: Auf den Rat einer Chorfrau hin, in ein Kloster einzutreten, nimmt Adelheit einen Stein zur Hand und schlägt damit an die Klostertür, um eingelassen zu werden. Gott will es so, sagt sie. Die Frauen schicken sie daraufhin zu einem niederen Klosterangehörigen namens Heinrich, der sie wiederum an Gott verweist. Sie betet und Gott antwortet schnell und konkret: Adelheit möge einen gewissen Herrn aufsuchen, der ihr ausreichend zeitliches Gut für den Eintritt ins Kloster geben soll. Dann werde diesem nämlich das Himmelreich zuteil, das er zuvor verspielt habe. Der ›weltliche Herr‹ – wie der Text ihn nennt – stimmt der Abmachung zunächst zu, gerät dann ins Wanken und muss von Gott nochmals angemahnt werden. Auch Adelheit wird noch einmal verunsichert, da sie sich auf einmal zu Bruder Heinrich hingezogen fühlt und feststellt, dass sie wenig an Gott denkt, sobald sie bei ihm ist. Ihre Neigung veranlasst Adelheit dazu, ein Kloster außerhalb ihres Herkunftsortes Freiburg aufzusuchen und sich dem Zürcher Kloster Ötenbach zuzuwenden. Ein zweiter Grund fortzugehen ist, dass ihr in Freiburg inzwischen der Ruf der Heiligkeit anhaftet, die sie aber verborgen wissen will.

Dass Adelheits Aufstieg von einer Begine zur Chorschwester ereignishaftige Qualität besitzt, wird nicht zuletzt durch den kulturhistorischen Kontext deutlich, in den der Text einzuordnen ist. So weist Schneider-Lastin (2000, S. 517) darauf hin, dass im 13. Jahrhundert die Nonnenkonvente nur in Einzelfällen für Beginen offenstanden. Mit ihrer Aufnahme ins Kloster überwindet Adelheit aber nicht nur eine äußere Hürde, sondern vollzieht auch eine innere *conversio*, die sich durch das ihr inhärente Moment der Veränderung besonders für die Narrativierung eines Geschehens eignet und zugleich ein Ende markiert:

Der Begriff der Kehre/Wende impliziert dann auch eine Bipolarität, insofern eine Grenze zugleich als Ausgangspunkt fungiert. Er besitzt narratologische Relevanz, da die Wende in einem Handlungsgefüge das Ende einer narrativen Sequenz an einen neuen Anfang bindet [...]. (Friedrich/Hoffmann/Quast 2020, S. 5)

Die zu Beginn des Kapitels noch so beherzt wie *einvaltig* (Adelheit, S. 534, Z. 13) auftretende Adelheit beginnt zu reflektieren und abzuwägen, welcher Weg der gottgefälligste ist. Sie entscheidet sich nochmals aktiv für Gott. Zugleich wird sie zum Medium des Heils, denn der vormals als verloren gegoltene ›weltliche Herr‹ wird für seine Mithilfe sowohl mit weltlichen Gütern entlohnt als auch mit der Rettung seines Seelenheils. Somit zeitigen Adelheits Handlungen innerdiegetisch relevante und nachhaltige Veränderungen von ereignishafter Qualität, die überdies axiologisch angereichert sind. Das bestätigt auch das folgende, sechste Kapitel, welches – selbst nicht mehr narrativ – die Form eines Gebets annimmt:

O mein got und mein vater und aller, die niemant hand noch wend han wan dich allein, ich dancke dir von herczen der gabe, daz du mir vater und muter nempt, e daz mir von in kein gut geschehen möchte, und di notdurfte, di si mir geordenet hetten, domit ich zu großer werde komen sölte. [...] Wie möchtest du mir lieplicher haben getan in meinem manigfaltigen übel? Ach, wie gütlichen du mich gezogen hast von der welt in geistliches leben, wie gütlichen du mich umbfiengt mit deiner genod, do ich morgens ein swester sölt werden, daz ich von herczlichen frewden der nacht nie entslief. (Adelheit, S. 536, Z. 11–23)

Das Gebet resümiert das Erzählte und evaluiert die Ereignisse auf der diskursiven Ebene: Die Verluste, die Adelheit erleiden musste, sind am Ende ein Geschenk, ihr Übertritt von der adlig-weltlichen Sphäre in das geistliche Leben ist vollzogen. Die *conversio* Adelheits ist narratives Ende und zugleich Ausgangspunkt für etwas Neues, das sich der narrativen Logik erfolgreich zu entziehen versteht. Denn das auf diese Weise Erreichte kann offenbar nur konsolidiert werden, indem der Text sich nun seiner narrativen Prozesshaftigkeit entledigt, Ereignisse in einem Geschehensfluss auflöst und diesen paradigmatisch organisiert.

## 5. Schluss

Gegen die Fokussierung auf das Ende könnte eingewendet werden, dass das Schwesternbuch, dem die diskutierte Vita entnommen ist, wenig Interesse an einem Ende habe, da es sich mehr als Chronik denn als abgeschlossene Geschichte verstehe. In diesem Sinne begreift Lotman Chroniken als »Texte, die nicht enden können«, denn sobald »der Text abbricht, so muß sich entweder jemand finden, der ihn weiterschreibt, oder der Text wird nun als unvollendet, als defekt empfunden. So ein Text wird, wenn er ein ›Ende‹ bekommt, unvollständig« (Lotman <sup>4</sup>1993, S. 306). Allerdings sind gerade mittelalterliche Chroniken durchaus auch narrativ gestaltet und auf ein Ende fokussiert, indem sie das berichtete Geschehen nach der Heilsgeschichte ausrichten, die im Weltgericht ein als sicher angenommenes Ende anvisiert. Darüber hinaus sollte die Analyse verdeutlichen, dass die Vita Adelheits wie diejenige von Elsbeth von Oye narrative Strukturen nicht grundsätzlich meidet, sondern vielmehr einen differenzierten und strategischen Umgang mit ihnen zeigt: Beide Texte pflegen narrative Elemente ein, um dann in einem zweiten Schritt an ihrer sukzessiven Auflösung zu arbeiten.

Mit dem Fokus auf Ende und Schlussgebung wurde ein kleiner, aber für die Sinnbildung zentraler Aspekt der Viten aus dem Ötenbacher Schwesternbuch beleuchtet. In der Vita Adelheits von Freiburg führte die Suche nach dem Ende nicht an den Schluss des Textes, sondern mitten in ihn hinein. Das Ende von Adelheits Wirken in der Welt ist zugleich das Ende des narrativen Teils der Vita. Danach folgt der Text einem paradigmatischen Muster, in dem die wiederkehrenden Visionen dieselbe transzendente Wahrheit zum Ausdruck bringen: Eine Annäherung an Gott gibt es nur im Leid. Diese Denkfigur ist auch für die anderen Viten des Ötenbacher Schwesternbuchs charakteristisch, sie wird dort jedoch auf jeweils unterschiedliche Weise umgesetzt. Schon die kursorische Durchsicht der Viten offenbarte große Abweichungen in formaler und inhaltlicher Hinsicht, die

besonders in der Gestaltung von Schluss und Ende sichtbar werden: Während einige Viten den Tod der Schwester als narratives und durch den anvisierten Beginn des ewigen Lebens im Himmelreich axiologisch ange-reichertes Element des Endes integrieren, verzichten andere auf die Ausge-staltung eines Endes als Ziel des irdischen Strebens. Wiederum andere zeichnen sich durch ein elaboriertes Spiel mit narrativen Vorgaben aus. Dabei lassen sich zwar strukturelle Unterschiede zwischen den als einzel-persönliche Viten konzipierten Texten des Breslauer Codex und jenen des Nürnberger Codex erkennen. Diese Unterschiede werden jedoch schon innerhalb des Nürnberger Codex sichtbar, so dass gerade die komplexeren Lebensbeschreibungen der Ita von Hohenfels, Ita von Hutwil und Elsbeth von Beggenhofen sich keineswegs einheitlich von den als Einzeltex-te angelegten Viten Elsbeths von Oye und Adelheits von Freiburg abgrenzen lassen. Wichtiger noch als eine exklusive Zuordnung zur Viten- und Offenbarungs-literatur oder zu den Schwesternviten, zu paradigmatischen oder syntag-matischen Prinzipien, scheinen im Falle des Ötenbacher Schwesternbuchs die feinen Übergänge zwischen diesen Formen zu sein sowie die Konse- quenzen, welche deren Verknüpfung für das jeweilige Konzept von Heil und Heiligkeit haben.

Die Vita Elsbeths von Oye zeigt neben dem Fokus auf Leidensschil-derungen eine ganz ähnliche Struktur wie die hier im Fokus stehende Vita Adelheits. Während das erste Kapitel sich noch eines biographisch-narra-tiven Erzählmusters bedient und von Ereignissen erzählt, die auf einen Ziel-punkt hinweisen, löst sich diese Struktur im Verlauf der darauffolgenden Kapitel zusehends im Dialogischen der Gottesgespräche auf. Offenbar sind die Viten Elsbeths und Adelheits bestrebt, nur einen bestimmten Teil des Textes narrativ zu gestalten, um danach mit einer Gegenbewegung in eine nicht-narrative, vielfach paradigmatische Darstellung des Geschehens über-zugehen. In Adelheits Vita folgt auf das narrative Ende des fünften Kapitels ein zirkulär strukturiertes Geschehen. Diese Bewegung des Textes vom einen zum anderen Darstellungsmodus macht deutlich, dass die positiv

evaluierte Veränderung, die mit dem Ende erreicht zu sein scheint, nicht selbsterhaltend und nur dann von Dauer ist, wenn sie fortan immer wieder im Wechsel aus Anfechtungen und Gnadenerleben aktualisiert wird. Mit dem narrativen Ende zeigt sich Adelheit würdig, Gott als Ordensfrau zu dienen. Alles, was sie in der Immanenz erreichen kann, ist damit erreicht. Indem der darauffolgende Textteil seine Strategie wechselt, zeigt er zum einen die fortdauernde Fragilität des Erreichten auf, denn Adelheit ist weder vor menschlichen noch vor göttlichen Anfechtungen geschützt. Zum anderen liegt im paradigmatischen Modus eine konsolidierende Kraft, die Gnadenerlebnis und Gnadenentzug als Bestandteile eines routinierten, gottgefälligen Programms fassen, das sich der progressiven Dynamik eines narrativen Fortschritts fortwährend zu entziehen weiß.

Für die Vita der Adelheit von Freiburg scheint somit zu gelten: Narrative Ereignishaftigkeit lässt sich nur außerhalb der Klostermauern ausmachen. Sie kann sich nur auf Figuren beziehen, die ein Potential für Veränderungen erkennen lassen. Das betrifft in der Vita Adelheits vor allem potentielle Konvertiten wie ihren Vater oder solche, die auf Abwege geraten sind, wie den ›weltlichen Herrn‹, aber in abgeschwächter Form auch Adelheit selbst, die sich von der Begine zur Chorschwester wandelt, um sodann als Person sukzessive wieder hinter das transzendente Geschehen zurückzutreten. Die Vita zeigt demnach einen versierten Umgang mit narrativen Mustern und Strategien, die im ersten Teil sinnstiftend aufgebaut werden und im zweiten zusehends erodieren. Das deutlicher noch auf die Immanenz bezogene Geschehen jenseits der Klostermauern lässt sich auf diese Weise gut abgrenzen von dem stärker an transzendente Erfahrungen rückgebundenen Geschehen, das sich innerhalb des Klosters vollzieht. Wie die Vita Elsbeths von Oye scheint auch Adelheits Vita narrative Sinnkonstitution mit der Immanenz zu verknüpfen, um Transzendenz als etwas der Narrativierbarkeit Enthobenes herauszuarbeiten.

Das in der Vita Adelheits und Elsbeths entworfene Modell eines gottesnahen Lebens weicht damit strukturell besonders deutlich von eher narrativ organisierten Entwürfen, wie dem Stufenweg eines Heinrich Seuse ab, der den Weg zu Gott als schrittweise Vervollkommnung erzählt (Ruh 1996, S. 445–468). Zwar wird insbesondere in Adelheits Vita der Klostereintritt zum zentralen Ereignis, das ebenfalls als Stufe begriffen werden kann, doch der nachfolgende Textteil wendet sich gegen eine weitere Progressions- und Aufstiegslogik. Das Klosterleben scheint damit weniger einen »Weg zur Vervollkommnung (*via perfectionis*)« (Barow-Vassilevitch 2005, S. 114) zu beschreiben, der »die endgültige Vereinigung einer frommen Frau mit Gott« (ebd.) vorsieht, als für die prinzipielle Unabschließbarkeit des Reigens zwischen Anfechtungen und Gnadenerlebnissen zu argumentieren. Vollkommenheit suggeriert ein Ende und eine Abgeschlossenheit, welche die Viten durch ihre spezifische Erzähl- und Darstellungsweise offenbar bewusst vermeiden. Dies betrifft vor allem die einzelpersönlichen Viten Adelheits und Elsbeths aus dem Ötenbacher Schwesternbuch, für das sich jedoch eine Vielfalt an Variationsmöglichkeiten eines frommen Lebens in struktureller, aber auch in inhaltlicher Hinsicht abzeichnet. Um die hier anhand ausgewählter Vitentexte erhobenen Befunde eingehender zu prüfen und in einen größeren Kontext zu setzen, wäre es aufschlussreich, an die Untersuchungen Marianne Wallach-Fallers (1986) und Barow-Vassilevitchs (2005) anknüpfend legendarische Bezugstexte, wie sie in der Handschrift Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451 überliefert sind, heranzuziehen und deren inhaltlichen wie strukturellen Analogien zu den Ötenbacher Schwesternviten nachzugehen. Zudem wären die mit dem Ötenbacher Schwesternbuch gemeinsam im Nürnberger Codex überlieferten Tösser und Katharinentaler Schwesternbücher auf die Konstitution des Endes hin zu befragen und der Tod als Element der Schlussgebung näher zu untersuchen. In Heiligenlegenden kann der Tod mit Andreas Hammer als »transzendiertes Ende« (Hammer 2014, S. 197) verstanden werden, das sich selbst aufhebt, indem es »stets auf eine endlose Ewigkeit voraus[weist]«

(ebd., S. 181). Gerade in Texten wie den Viten des Ötenbacher Schwesternbuches, die sich stark an legendarischen Mustern orientieren, kann das Ende in seiner Doppelfunktion des Beschließens und Neubeginnens eine zentrale Position im Sinnbildungsprozess einnehmen. Besonders vielversprechend erscheint in diesem Kontext eine Untersuchung der dritten umfangreich angelegten und bis dato noch unedierten Vita von Margarethe Stülinger<sup>30</sup>, die das Ötenbacher Schwesternbuch beschließt und damit ein über die eigenen Textgrenzen hinausreichendes Ende formt.<sup>31</sup>

## Anmerkungen

- 1 Vgl. zur narrativen Transformation, die aus Geschehen eine Geschichte formt, grundlegend Schmid (2014, S. 223–250). Das proto-narrative Geschehen versteht Schmid als potentiell unendliche »amorphe Gesamtheit der Situationen, Figuren und Handlungen, die im Erzählwerk explizit oder implizit dargestellt oder logisch impliziert sind« (ebd., S. 223). Die Geschichte hingegen ist »das Resultat einer Auswahl aus dem Geschehen«, welche u. a. durch die Setzung von Anfang und Ende die »Unendlichkeit des Geschehens in eine begrenzte, sinnhafte Gestalt überführ[t]« (ebd.). Eine Modifizierung und Weiterentwicklung des Ansatzes mit historisch-narratologischem Schwerpunkt ist zu finden bei Bleumer 2015.
- 2 Die folgenden und eine Vielzahl weiterer Sprichwörter, welche die Relevanz des Endes für Axiologie und Sinnerzeugung eines Textes reflektieren, sind zusammengefasst bei Mumprecht 1996, S. 464f.
- 3 Übersetzungen der drei Sprichwörter zit. nach Mumprecht 1996, S. 464.
- 4 Vgl. zur Unterscheidung von offenem, geschlossenem und ambiguum Ende Lodge 1981, S. 154: »The open ending, like the closed ending, still, after all, asserts the existence of *an* order, rather than a plurality of orders, or an absence of order [...]. Instead of the closed ending or the open ending, we get [...] the multiple ending, the false ending, the mock ending or the parody ending«. (Hervorhebung im Original)
- 5 Auch wenn umfangreichere, systematisch ansetzende Untersuchungen zum narrativen Ende noch immer rar sind, seien einige Einzelstudien hervorgehoben,

die sich mit dem Themenfeld befassen und jeweils wichtige Einsichten bieten. So wirft etwa die Studie von Kermode 1967 einen kulturwissenschaftlich geprägten Blick auf die Doppelnatur des Endes als struktureller und inhaltlicher Herausforderung; Stanzel 1992 schlägt in einem knappen Beitrag vor, die Dissonanzen und Konsonanzen zwischen Erzähler und Protagonist präziser herauszuarbeiten, da »the lines of divergence or convergence between the views of narrator and protagonist structurally connect the ending with the main part of the story« (Stanzel 1992, S. 144); Haarkötter 2007 setzt sich vor allem mit solchen Enden auseinander, die neue Anfänge z. B. in Form von Fortsetzungen oder intertextuellen Verweisen generieren. Grundlegend und mit einem Schwerpunkt auf vormoderner Literatur hat sich Lugowski 1976 im Zuge seiner Überlegungen zur ›Motivation von hinten‹ mit dem Ende beschäftigt; ebenfalls mediävistisch ausgerichtet sind die Untersuchungen von Biesterfeldt 2004a und 2004b, die mit dem Moniage eine ganz bestimmte Form des Handlungsendes in den Blick nehmen. In einem sehr hilfreichen Forschungsbericht gibt Biesterfeldt 1995 zudem einen Überblick über die ältere Forschung und deren Desiderata; Haubrichs 1995b stellt eine Forschungsbibliographie zum Thema ›Anfang und Ende‹ zusammen und macht in einer Einleitung zum gleichnamigen LiLi-Heft (Haubrichs 1995a, bes. S. 6) darauf aufmerksam, dass dem Textende und Formen des Schließens in der angelsächsischen Forschung weitaus mehr Aufmerksamkeit zuteilwurden als in der deutschen, die sich lange Zeit eher auf Erzähleingänge konzentrierte; der Beitrag von Unzeitig-Herzog 1999 widmet sich dem ›Erzählschluß im Artusroman‹ und differenziert dabei zwischen ›Handlungsabschluß‹ und ›Romanende‹ (bes. S. 240–242); die Studie von Rütter 2018 greift diese Unterscheidung auf und nimmt in seiner Untersuchung zum Ende unterschiedliche Textgattungen und Sprachstufen in den Blick. Die Studie bietet auch einen Überblick über die (vorwiegend) literaturwissenschaftliche Forschung zum Ende bis 2011 (Rütter 2018, S. 21–77); zudem sei auf den Sammelband von Friedrich/Hammer/Witthöft 2014 hingewiesen, der ›Anfang und Ende‹ als ›Formen narrativer Zeitmodellierung‹ in interdisziplinärer Perspektive untersucht. In einer Einleitung (Friedrich/Hammer/Witthöft 2014, S. 11–27) beleuchten die Herausgeberinnen und Herausgeber die kulturhistorischen und literarischen Paradigmen des Beginnens und Endens, denen als grundlegende Kulturtechniken der Kontingenzbewältigung eine komplexitätsreduktive und ordnungsstiftende Funktion zugeschrieben werden kann (bes. S. 11–17); nicht zuletzt sei der Beitrag von Löser 2017 erwähnt, der mit einem diachronen Ansatz nach Analogien zwischen der Krise des Helden im Artusroman und einer Krise des Erzählens bzw. des Erzählers am Romanende sucht.

- 6 Vgl. etwa das ›*living handbook of narratology*‹ (Hühn 2014), das Handbuch von Martínez/Scheffel <sup>10</sup>2016 sowie das jüngst erschienene ›Handbuch historische Narratologie‹ (von Contzen/Tilg 2019).
- 7 Auf Entstehung und Überlieferung des Schwesternbuchs gehe ich im folgenden Abschnitt (4) noch ein.
- 8 Vgl. die Unterscheidung von syntagmatisch strukturierten Märtyrer- und paradigmatisch organisierten Bekennerlegenden bei Feistner 1995, S. 26–43.
- 9 Als narrative Repräsentationsform des Heiligen charakterisiere die Legende, so Strohschneider, das Problem, dass »eine narrative Rede, eine Erzählung [...] von vorneherein unmöglich« sei, denn »[w]as als ein Jenseits aller Differenzen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, als Jenseits von allen Unterschieden überhaupt konstituiert wird, schließt jede narrative Repräsentation in Zeit und Geschichte kategorial aus. Die Differenzierungsoperationen des Erzählens erzählen daher nicht von der Transzendenz selbst, sondern sie erzählen eine Geschichte vom Hereintragen der Transzendenz in die Immanenz, von ihrem Wirksamwerden in der Geschichte. Stets ist dies eine Geschichte vom Leben und Sterben eines heiligen Menschen.« (Strohschneider 2002, S. 114) Der Legende eigne demnach eine »paradoxe Struktur«, indem sie »erzählt, was sie als unerzählbar konstituiert.« (Ebd., 115)
- 10 So hat etwa Hartmut Bleumer (2010) für die Silvesterlegende herausgearbeitet, dass die narrative Dynamik nicht beim Protagonisten, dem Heiligen, liegt, sondern bei den Konvertiten, insbesondere bei Konstantin. Der Heilige selbst bleibe im Bekennen seines Glaubens »statisch« (ebd., S. 244).
- 11 Der Begriff der Narrativität ist vielschichtig und Gegenstand fortgesetzter narratologischer Bemühungen, wie Abbotts (2014) Übersicht zeigt, wobei die grundlegende Unterscheidung von narrativen (z. B. temporalen, ereignishaften) und nicht-narrativen (z. B. deskriptiven, argumentativen) Textelementen und Darstellungsmodi vielen dieser Überlegungen zugrunde liegt. Gleichwohl kann festgehalten werden, dass narrative Texte auch mit nicht-narrativen Elementen operieren und etwa deskriptive Passagen integrieren (vgl. zum Komplex der Narrativität den Überblick bei Schmid <sup>3</sup>2014, S. 1–11, hier S. 6f.). Besonders strukturalistische Konzepte knüpfen Narrativität an Ereignishaftigkeit, so fasst Schmid (<sup>3</sup>2014, S. 2) zusammen: »Die strukturalistische Konzeption schließt Repräsentationen jeglichen Mediums ein, sofern sie Veränderungen darstellen, schließt aber alle Darstellungen aus, deren Referent keine temporale Struktur besitzt und deshalb keine Veränderung enthält.«
- 12 Marianne Wallach-Faller (1986) macht das alemannische Legendar, das in der Handschrift Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451 überliefert ist, als

wichtigen Bezugstext für das Ötenbacher wie auch für das Tösser Schwesternbuch aus und formuliert die folgende Hypothese: »Das zeitlich früher als die Endredaktion der Nonnenviten von Töß und Oetenbach anzusetzende, im selben Umfeld entstandene und in derselben mystagogischen Absicht geschriebene Legendar hatte für diese beiden sowie möglicherweise auch für andere Nonnenviten Modellcharakter, und zwar nicht nur in bezug auf die Form und die verwendeten Motive (wie bei den im allgemeinen als Modelle der Nonnenviten genannten Werken ›Legenda aurea‹, Gerhard von Frachets ›Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum‹, den jüngeren Dominikuslegenden, Caesar von Heisterbachs ›Liber miraculorum‹ etc.), sondern auch in bezug auf sprachliche Formulierungen und die mystagogische Intention.« (Wallach-Faller 1986, S. 399f.) Daria Barow-Vassilevitch (2005, bes. S. 63–83) greift diese Überlegungen auf und fragt nach thematischen und strukturellen Analogien zwischen einzelnen Texten des Legendars und ausgewählten Dominikanerinnenviten. Insbesondere die Legende Christinas von Stommeln weist Überschneidungspunkte mit den Schwesternbüchern auf, wie eine stärkere Ausrichtung auf Gnaden- und Anfechtungserlebnisse, was auf »ähnliche didaktische Strategien« (ebd., S. 83) der Texte hindeute.

- 13 Dieser Gedanke knüpft an Fuhrmanns (2015, S. 124 u. ö.) Beobachtungen an, welche die Funktion der seriellen Struktur in der Providenzexposition und der Annäherung an Gott sieht.
- 14 Den autographischen Status des Textes betont u. a. Wolfram Schneider-Lastin 1994, S. 58–60. Balázs J. Nemes (2010, S. 204f.) sieht allerdings auch die Möglichkeit einer Aufzeichnung nach Diktat. Im Vergleich mit den Offenbarungen der Katharina Tucher diskutiert Simone Kügeler-Race (2020, S. 362–378, bes. S. 362f. und 367) die Frage nach einer möglichen Inszeniertheit von Originalität.
- 15 Susanne Bürkle sieht in diesem Darstellungsmodus ein für die Offenbarungs- und Vitenliteratur typisches und gleichermaßen von der Heiligenlegende abweichendes Merkmal: »Das zweite zu diskutierende Moment der Divergenz betrifft bei der volkssprachlichen Viten- und Offenbarungsliteratur die Auflösung der relativ stringenter Strukturierung der lateinischen Vitentexte, sei es deren konsequent lebensgeschichtliche Organisation als Darstellung des heiligen Lebens von der Geburt bis zum Tod, sei es eine thematische Strukturierung durch elaboriert theologische Konzepte; und zwar in eine mehr oder minder heterogen wirkende Kombinatorik von nicht kausal, manchmal lose über Stichwörter verknüpften, allenfalls nach thematischen Schwerpunkten geordneten,

- szenisch-narrativen Episoden und dialogischen Partien unterschiedlicher Komplexität und in eine Kombinatorik variierender Schreibweisen: von Visions-, Traum- und Offenbarungsberichten, Gesprächen mit dem göttlichen Partner, die den Standpunkt der Transzendenz repräsentieren«. (Bürkle 1999, S. 267)
- 16 Der Satz von der ›Vollendung der Marter‹ wird von zwei redaktionellen Zusätzen gerahmt, die zunächst die Dauer der Blutaskese benennen (*Do ich mein kreucz trug in das newnde jar von weinachten bis zu den pfingsten* [Elsbeth, S. 415, Z. 232f., Zitation nach der Edition von Wolfram Schneider-Lastin 2009) und nach der göttlichen Verkündung des Endes (*›Dein kreucz ist volpracht in der wallenden hicze meines plutes.‹* [Elsbeth, S. 415, Z. 233f.]) die Beendigung der Marter festhalten (*Do leit ich es [das Nagelkreuz, M.v.M.] von mir* [Elsbeth, S. 415, Z. 234]). Trotz dieser redaktionellen Formung eines Endes setzt sich im weiteren Verlauf des Textes der anti-narrative Duktus der Vorlage durch. Vgl. hierzu von Müller 2020, S. 102.
- 17 Ansätze hierzu sind zu finden bei Lewis 1996, welche in ihrer vergleichenden Studie neun Schwesternbücher, darunter das Ötenbacher Schwesternbuch, untersucht und wichtige Analogien in Bezug auf deren Aufbau, Motivik und Produktionsbedingungen herausarbeitet. Den zweiten Teil des Ötenbacher Schwesternbuchs, und mit diesem die Viten Elsbeths von Oye, Adelheits von Freiburg und Margarethes Stülinger, konnte Lewis aufgrund des späten Breslauer Handschriftenfundes noch nicht in ihre Untersuchung mit einbeziehen.
- 18 Schon Walter Muschg betont die »ganz verschiedenartigen Bestandteile« des Schwesternbuchs, die »offenbar erst nachträglich zu einem Büchlein zusammengestellt worden und nur äußerlich verbunden [sind].« (Muschg 1935, S. 225) Johanna Thali sieht die formal sehr heterogenen Viten hingegen durch ein leidensmystisches Programm verbunden, das die Texte zumindest »bis zur Elsbeth-Vita zu einer thematisch-konzeptionellen Einheit« (Thali 2002, S. 213) zusammenschließt. Adelheits Vita partizipiere noch an Leidensschilderungen, rücke aber spekulative Erwägungen in den Vordergrund und in der vom Redaktor Johannes Meyer zuletzt hinzugefügten Vita Margarethes fehle »das übergreifende Leitthema der Vitensammlung« (ebd.) gänzlich.
- 19 Daniela Fuhrmann greift den Begriff des ›paradigmatischen Erzählens‹ auf, ersetzt das Moment der Kontingenzexposition aber durch das komplementäre der Providenzexposition: »Die Providenz, welcher die dargestellte Figur sich überlässt, kann und will folglich auch der Text nicht narrativ eindämmen, sondern er stellt sie im seriell-paradigmatischen Erzählen geradezu heraus.« (Fuhrmann 2015, S. 120)

- 20 Vgl. zu den grundlegenden Merkmalen des komplexen *conversio*-Begriffs Marquardt 1998.
- 21 Etwa: *Des ersten het si VI jar die anfechtung der verzweiflung* (ÖSb, S. 248); *An unser lieben frawen tag annunciacio* (ÖSb, S. 249); *an sant Stephans tag* (ÖSb, S. 249); *an unser frawen abent assumpcio* (ÖSb, S. 249); *Das was wol XX jar gesein vor irem tod* (ÖSb, S. 252).
- 22 Auf den Begriff des narrativen Ereignisses gehe ich weiter unten ausführlicher ein.
- 23 Die Vita Adelheits von Freiburg fand im Gegensatz zur Vita Elsbeths von Oye noch nicht viel Beachtung in der Forschung, siehe jedoch die Untersuchungen von Schiewer 2009, Barow-Vassilevitch 2005, bes. S. 104–126, Thali 2002 sowie Schneider-Lastin 2000.
- 24 Die Bandteilung hatte die Zweiteilung der Vita Elsbeths von Oye zur Folge, so dass von diesem Text lange Zeit nur die Vorrede bekannt gewesen ist. Mit dem Breslauer Fund konnte nun auch die verhältnismäßig umfangreiche Vita Elsbeths von Oye vervollständigt werden.
- 25 Lewis (1996, S. 82) verweist in diesem Zusammenhang auf ein Textbeispiel aus dem Adelhausener Schwesternbuch. Hier wird von der Nonne Anna Turnerin erzählt, *[d]ie enmöhte von nature nüt weinen, vnd so si das vnmessige weinen sach, das die swesteren taten, so hatte si groß begirde, dz si ouch möhte weinen. Vnd zû einem male, da si an ir andacht wz, da tett si ired ernstes als vil darzû, das ir ein trechen für das ouge kam, vnd mit demselben do kam si von ir selben, vnd wz ir wie zwen engel kemen von himelrich, vnd brachten ein guldin beren vnd enpfiengen den trehen darin, vnd trügen in vff vnd brachten in für vnseren Herren.* (Adelhausener Schwesternbuch, S. 186f.) Der kleine Textabschnitt macht deutlich, dass auch eine einzelne Träne reliquienhaften Status erlangen kann und dem *vnmessige[n] weinen* (ebd., S. 186) in nichts nachsteht.
- 26 Die folgenden Beobachtungen basieren auf der narratologischen Grundannahme, dass nicht jede Zustandsveränderung, von der in einem Text berichtet wird, schon gleich als Ereignis zu klassifizieren ist. Nach Schmid (2014, S. 12–30, bes. S. 14–18) wird eine Zustandsveränderung dann zum narrativen Ereignis, wenn sie bestimmte Qualitäten aufweist, wie u. a. Resultativität, Imprädiktabilität und Relevanz. Ob und wie diese einzelnen Qualitäten in einem Text umgesetzt werden, hängt jedoch auch von textexternen Kriterien, wie Gattungskontexten und kulturellen Rahmungen ab. Hartmut Bleumer (2020) hat im Rekurs auf die Wortgeschichte des Ereignisses auf eine bedeutsame semantische Facette aufmerksam gemacht, indem er auf die Absenz eines Substantivs ›Ereignis‹ im Mittelhochdeutschen verweist: »So bezeichnet schon das althochdeutsche

*irougen*, ebenso wie später das mittelhochdeutsche Verbum in den Varianten *irougen*, *erougen*, *eröugen* etc., den Vorgang des Erscheinens, Vor-Augen-Tretens, Sich-Zeigens. Der Begriff des Ereignisses wird derart seiner Semantik entsprechend sprachlich dynamisch umgesetzt, nämlich über ein Zeitwort gefasst. Das heißt: Das Mittelhochdeutsche begreift das Ereignis nicht als Ding, sondern als Tun.« (Ebd., S. 29)

- 27 Barow-Vassilevitch hält für die Viten Adelheits von Freiburg wie Adelheits Langmann fest: »Obwohl die Viten [...] wie eine Heiligenlegende mit Ereignissen in der Kindheitszeit anfangen (das *Puchlein der offenbarung* der Elsbeth von Oye nur ansatzweise), verliert die Handlung dann allmählich ihre Dynamik und die beschriebenen Erlebnisse weisen einen ganz anderen Charakter auf als die in der Legende. Es werden fast keine *Handlungen* der Protagonistin beschrieben, die eine Wirkung nach außen haben und von anderen bezeugt werden können.« (2005, S. 125, Hervorhebungen im Original) Wie im Folgenden gezeigt werden soll, lässt sich die zunehmende Distanzierung des Textes von einem syntagmatischen Erzählmuster narratologisch mit der sukzessiven Entzeitlichung und Entpersonalisierung des Geschehens beschreiben.
- 28 Vgl. die Erläuterung von Schneider-Lastin 2000, S. 553, Anm. zu Z. 9: »des zwelften tages ›des 6. Januars (des zwölften Tages nach Weihnachten)«.
- 29 Der Großteil dieser Passage ist einer Predigt des Johannes von Sterngassen entnommen. Vgl. Schneider-Lastin 2000, S. 550, Anm. zu Z. 15–27.
- 30 Die Vita der Margarethe Stülinger wurde bislang noch kaum erforscht. Jüngst hat allerdings Christian Seebald dem Text Aufmerksamkeit gewidmet und konzeptionelle Unterschiede zu den Viten Adelheits von Freiburg und Elsbeths von Oye herausgearbeitet, die sich vor allem in der Hinwendung zu einer »observante[n] Frömmigkeitspraxis« (Seebald 2020, S. 261) zeigten. Vgl. außerdem zur Redaktion des Ötenbacher Schwesternbuches durch Johannes Meyer ebd., S. 253–261.
- 31 Dieser Beitrag geht zurück auf die von Sebastian Holtzhauer, Jeremias Othman, Anabel Recker und Sarah Rose organisierte 2. Tagung des (Post)Doc-Netzwerks Nord im Verbund Mittelaltergermanistik Nord (MGN) "Erforscht wird alles, was erzählt? Erzählforschung aus mediävistischer Perspektive" (TU Braunschweig, 20./21. Februar 2020).

## Literaturverzeichnis

### Handschriften

- Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V, 10a.  
Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451.  
Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Cod. Quart 565.  
Wrocław, Universitätsbibliothek, Cod. IV F 194a.  
Zürich, Zentralbibliothek, Ms. Rh. 159.

### Primärliteratur

- Aristoteles: Poetik, Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 2010.
- Codex Weimar Q 565, bearb. von Elisabeth Kully, hrsg. von Rolf May Kully und Heinz Rupp, Bern/München 1982 (Deutsche Sammelhandschriften des späten Mittelalters, Bibliotheca Germanica 25).
- Die Chronik der Anna von Munzingen. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen, hrsg. von Joseph König, in: Freiburger Diöcesan-Archiv 13 (1880), S. 129–236.
- Egberts von Lüttich *Fecunda ratis*, zum ersten Mal hrsg., auf ihre Quellen zurückgeführt und erklärt von Ernst Voigt, Halle a. S. 1889 ([online](#)).
- Horaz: *Ars Poetica*. Die Dichtkunst, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Eckart Schäfer, Stuttgart 1972.
- Hrotsvitha von Gandersheim: *Calimachus*, in: *Hrotsvithae opera*, hrsg. Paul von Winterfeld, Berlin 1902, S. 135–146.
- Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye. Textkritische Edition der Vita aus dem ›Ötenbacher Schwesternbuch‹, hrsg. von Wolfram Schneider-Lastin, in: Fleith, Barbara/Wetzel, René (Hrsg.): *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte*, Berlin/New York 2009 (*Kulturtopographie des alemannischen Raums* 1), S. 395–467.
- Schneider-Lastin, Wolfram: Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem ›Ötenbacher Schwesternbuch‹. Textkritische Edition mit Kommentar, in: Haug, Walter/Ders. (Hrsg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Tübingen 1998, S. 515–561.

## Sekundärliteratur

- Abbott, H. Porter: Art. ›Narrativity‹, in: *The living handbook of narratology*, Hamburg 2011, rev. 2014 ([online](#))
- Aumüller, Matthias: Art. ›Narrativität‹, in: Klein, Christian (Hrsg.): *Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart [u. a.] 2009, S. 17–20.
- Barow-Vassilevitch, Daria: *Ich schwime in der gotheit als ein adeler in dem luft!* Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts, Göttingen 2005 (GAG 727).
- Biesterfeldt, Corinna: *Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu ›Kaiserchronik‹, ›König Rother‹, ›Orendel‹, ›Barlaam und Josaoat‹, ›Prosa-Lancelot‹*, Stuttgart 2004a.
- Biesterfeldt, Corinna: Das Schlußkonzept *moniage* in mittelhochdeutscher Epik als Ja zu Gott und der Welt, in: *Wolfram-Studien* 18 (2004b), S. 211–231.
- Biesterfeldt, Corinna: Werkschlüsse in der höfischen Epik des Mittelalters. Ein Forschungsbericht, in: Haubrichs, Wolfgang (Hrsg.): *Anfang und Ende*, Stuttgart 1995 (LiLi 99), S. 51–68.
- Bleumer, Hartmut: ›Historische Narratologie‹? Metalegendarisches Erzählen im ›Silvester‹ Konrads von Würzburg, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, Berlin/New York 2010, S. 231–261.
- Bleumer, Hartmut: *Historische Narratologie*, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): *Literatur- und Kulturtheorie in der Germanistischen Mediävistik*, Berlin/Boston 2015, S. 213–274.
- Bleumer, Hartmut: *Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur*, Würzburg 2020.
- Brandes, Peter/Lindner, Burkhardt: *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.): *Finis. Paradoxien des Endens*, Würzburg 2009.
- Bunia, Remigius: *Faltungen. Fiktion, Erzählen, Medien*, Berlin 2007 (*Philologische Studien und Quellen* 202).
- Bürkle, Susanne: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen/Basel 1999 (*Bibliotheca Germanica* 38).
- Bürkle, Susanne: *Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt*, in: Bischoff, Doerte/Wagner-Engelhaaf, Martina (Hrsg.): *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz*, Freiburg i. Br. 2003 (*Litterae* 93), S. 79–102.
- von Contzen, Eva/Tilg, Stefan (Hrsg.): *Handbuch historische Narratologie*, Berlin 2019.

- van Dijk, Teun A.: Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung, deutsche Übersetzung von Christoph Sauer, Tübingen 1980.
- Eco, Umberto: Das offene Kunstwerk, aus dem Italienischen von Günter Memmert, Frankfurt a. M. 1973.
- Eder, Daniel: Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma ›legendarischen Erzählens‹, in: Euphorion 113 (2019), S. 257–292.
- Emmelius, Caroline: Das visionäre Ich. Ich-Stimmen in der Viten- und Offenbarungsliteratur zwischen Selbstthematization und Heterologie, in: Glauch, Sonja/Philipowski, Katharina (Hrsg.): Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017 (Studien zur Historischen Poetik 26), S. 361–388.
- Emmelius, Caroline: Gelübde und Selbstdestituierung. Narrative Konfigurationen der Weltabkehr in der frühen Elisabeth-Hagiographie (Konrad von Marburg, Dietrich von Apolda). In: Friedrich, Udo/Hoffmann, Ulrich/Quast, Bruno (Hrsg.): Anthropologie der Kehre: Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2020 (Literatur – Theorie – Geschichte 21), S. 103–126.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Friedrich, Udo/Hammer, Andreas/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin/Boston 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3).
- Friedrich, Udo/Hoffmann, Ulrich/Quast, Bruno: Kehre: Konzepte und Narrative. Zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters, Berlin/Boston 2020 (Literatur – Theorie – Geschichte 21), S. 1–17.
- Fuhrmann, Daniela: Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 12).
- Haarkötter, Hektor: Nicht-endende Enden. Dimensionen eines literarischen Phänomens. Erzähltheorie, Hermeneutik, Medientheorie, Würzburg 2007 (Epistemata 574).
- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden, in: Ders./Friedrich, Udo/Witthöft, Christiane: Anfang und Ende. Formen narrative Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin/Boston 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 173–197.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).

- Hammer, Andreas: Heiligkeit als Ambiguitätskategorie. Zur Konstruktion von Heiligkeit in der mittelalterlichen Literatur, in: Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hrsg.): *Ambiguität im Mittelalter: Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption*, Berlin/Boston 2016 (TMP 30), S. 157–178.
- Haubrichs, Wolfgang: Einleitung, in: Ders. (Hrsg.): *Anfang und Ende*, Stuttgart 1995a (LiLi 99), S. 1–8.
- Haubrichs, Wolfgang: Kleine Bibliographie zu ›Anfang‹ und ›Ende‹ in narrativen Texten (seit 1965), in: Ders. (Hrsg.): *Anfang und Ende*, Stuttgart 1995b (LiLi 99), S. 36–50.
- Hühn, Peter [u. a.] (Hrsg.): *The living handbook of narratology*, Hamburg 2011, rev. 2014 ([online](#)).
- Kermode, Frank: *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction*, New York 1967.
- Köppe, Tilmann/Kindt, Tom: *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Stuttgart 2014.
- Kügeler-Race, Simone: *Frauenmystik im europäischen Kontext. ›The book of Margery Kempe‹ und die deutschsprachigen Viten- und Offenbarungsliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar 2020 (Forschungen zu Kunst, Geschichte und Literatur des Mittelalters 2).
- Labov, William: *The Language of Life and Death. The Transformation of Experience in Oral Narrative*, Cambridge 2013.
- Lausberg, Heinrich: *Elemente der literarischen Rhetorik: eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, 3. durchgesehene Aufl., München 1967 (Sprachen der Welt 6508).
- Lewis, Gertrud Jaron: *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Michigan 1996 (Studies and texts 125).
- Lodge, David: *Ambiguously Ever After: Problematical Endings in English Fiction*, in: Ders.: *Working with Structuralism. Essays and reviews on nineteenth- and twentieth-century literature*, Boston [u. a.] 1981, S. 143–155
- Löser, Freimut: *Krise und Ende des Erzählens. Eine Skizze zu Artus-Schlüssen*, in: Hufnagel, Nadine/Knaeble, Susanne/Wagner, Silvan (Hrsg.): *Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen*, FS Gerhard Wolf, Stuttgart 2017, S. 17–46.
- Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*, übersetzt von Rolf-Dietrich Keil, 4., unveränderte Aufl., München 1993.
- Lugowski, Clemens: *Die Form der Individualität im Roman*, mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. M. 1976.
- Marquardt, Manfred: *Art. Bekehrung/Konversion: V. Systematisch*, in: *4RGG 1* (1998), Sp. 1235–1236
- Martínez, Matías/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*, 10., überarbeitete Auflage, München 2016.

- von Müller, Mareike: Schwarze Komik. Narrative Sinnirritationen zwischen Märe und Schwank, Heidelberg 2017 (Studien zur historischen Poetik 24).
- von Müller, Mareike: *Et sic est finis?* Prägnanzspiele und Konstruktionen des Endes in mhd. Kleinepik am Beispiel von ›St. Petrus und der Holzhacker‹ und ›Der Müller im Himmel‹, in: Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen, Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 469–496 ([online](#)).
- von Müller, Mareike: Vulnerabilitätsmetaphern und Narrativierungsstrategien in den ›Offenbarungen‹ und der ›Vita‹ Elsbeths von Oye, in: PBB 142 (2020) H. 1, S. 79–106.
- Mumprecht, Vroni: Art. Ende, in: TPMA 2 (1996), S. 460–477.
- Muschg, Walter: Die Mystik in der Schweiz, Frauenfeld/Leipzig 1935.
- Nemes, Balázs J.: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen/Basel 2010 (Bibliotheca Germanica 55).
- Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, Zürich/München 1980 (MTU 72).
- Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996.
- Rüther, Hanno: Vom Ende der Legende: Textschluss und Handlungsende in deutschsprachigen Fassungen der Vita des heiligen Thomas Becket, in: Honemann, Volker/Miedema, Nine Robijntje (Hrsg.): Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, FS Rudolf Suntrup, Frankfurt a. M. [u. a.] 2013, S. 39–54.
- Rüther, Hanno: Grundzüge einer Poetologie des Textendes der deutschen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 2018 (Studien zur historischen Poetik 19).
- Schiewer, Hans-Jochen: Adelheit von Freiburg, Anna von Munzingen und die heiligen Frauen von Adelhausen, in: Ders./Aurnhammer, Achim (Hrsg.): Poeten und Professoren. Eine Literaturgeschichte Freiburgs in Porträts, Freiburg 2009, S. 43–60.
- Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, 3. erweiterte und überarbeitete Aufl., Berlin/Boston 2014.
- Schneider-Lastin, Wolfram: Das Handexemplar einer mittelalterlichen Autorin. Zur Edition der Offenbarungen Elsbeths von Oye, in: editio 8 (1994), S. 53–70.
- Schneider-Lastin, Wolfram: Art. Ötenbacher Schwesternbuch, Fortsetzung, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 11 (2010), Sp. 1113–1115.
- Seebald, Christian: Reform als Textstrategie. Untersuchungen zum literarischen Œuvre des Johannes Meyer, Berlin/Boston 2020 (Literatur – Theorie – Geschichte 16).

- Stanzel, Franz K.: Consonant and Dissonant Closure in Death in Venice and The Dead, in: Clark Fehn, Ann/Hoesterey, Ingeborg/Tatar, Maria (Hrsg.): Never-ending Stories. Toward a Critical Narratology, Princeton 1992, S. 112–123.
- Stierle, Karlheinz: Die Wiederkehr des Endes: Zur Anthropologie der Anschauungsformen, in: Ders./Warning, Rainer (Hrsg.): Das Ende: Figuren einer Denkform, München 1996 (Poetik und Hermeneutik 16), S. 578–599.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 109–147.
- Thali, Johanna: Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden: Zu den Leitthemen des ›Oetenbacher Schwesternbuchs‹, in: Helbling, Barbara/Bless-Grabher, Magdalen/Buhofer, Ines (Hrsg.): Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter, Zürich 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 199–213.
- Unzeitig-Herzog, Monika: Überlegungen zum Erzählschluß im Artusroman, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, Tübingen 1999, S. 233–253.
- Wallach-Faller, Marianne: Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text? In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7), S. 388–401.
- Warning, Rainer: Erzählen im Paradigma. Kontingenzbewältigung und Kontingenzexposition, in: Romanistisches Jahrbuch 52 (2001), S. 176–209.
- Weitbrecht, Julia/Koch, Elke: Einleitung, in: Dies./Benz, Maximilian [u. a.] (Hrsg.): Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter, Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21.

## Hilfsmittel

- Georges, Karl Ernst: Lemma ›finis‹, in: Ausführliches lateinisch–deutsches Handwörterbuch, Hannover \*1913 (Nachdruck Darmstadt 1998), Band 1, Sp. 2767–2768 ([online](#)).
- Lexer, Matthias: Lemma ›ende‹, in: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1872, Sp. 549 ([online](#)).
- Pape, Wilhelm: Lemma ›telos‹, in: Handwörterbuch der griechischen Sprache, Braunschweig \*1914, Band 2, S. 1088f. ([online](#)).

**Anschrift der Autorin:**

Dr. Mareike von Müller  
Georg-August-Universität Göttingen  
Seminar für Deutsche Philologie  
Abt. Germanistische Mediävistik  
Käte-Hamburger-Weg 3  
37073 Göttingen  
E-Mail: [mareike.mueller-von@phil.uni-goettingen.de](mailto:mareike.mueller-von@phil.uni-goettingen.de)