



Separatum aus:

THEMENHEFT 15

Anja Becker / Albrecht Hausmann (Hrsg.)

Bibelepik

Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition

Publiziert im Mai 2023.

Die BmE Themenhefte 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/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Becker, Anja: Avas Jesus. Zur Figur des Heilands im ›Leben Jesu‹ der ersten deutschen Dichterin, in: Dies./Hausmann, Albrecht (Hrsg.): Bibelepik. Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition, Oldenburg 2023 (BmE Themenheft 15), S. 129–161 (online).

Anja Becker

Avas Jesus

Zur Figur des Heilands im ›Leben Jesu‹ der ersten deutschen Dichterin

Abstract. Der Beitrag stellt heraus, dass Ava im ›Leben Jesu‹ ihren Protagonisten als Figur des Widerspruchs inszeniert. Mittels expliziter auktorialer Charakterisierungen wird Jesu Doppelnatur als wahrer Gott und wahrer Mensch fokussiert und in ihrer logisch-sachlichen Unvereinbarkeit ausgestellt. Die Szenenauswahl der Dichterin trägt insofern zur impliziten Figurenzeichnung bei, als sie den Heiland als Frauen, besonders Sünderinnen, in besonderer Weise zugewandt präsentiert. Über sein Dialogverhalten charakterisiert sich Jesus zudem implizit selbst als Figur des Einspruchs, wobei die spezifische Form seines Widerspruchs auf die radikale Alterität des Protagonisten verweist.

Dizze buoch dihtôte
zweier chinde muoter.
diu sageten ir disen sin.
michel mandunge was under in.
der muoter wâren diu chint liep,
der eine von der werlt sciet.
nu bitte ich iuch gemeine,
michel unde chleine,
swer dize buoch lese,
daz er sîner sêle gnâden wunskende wese.
umbe den einen, der noch lebet
unde der in den arbeiten strebet,
dem wunsket gnâden
und der muoter, daz ist ÂVA.

(Ava: ›Das Jüngste Gericht‹, V. 393–406)¹

Am Ende ihres geistlich-bibelepischen Erzählzyklus, der eine Johannesdichtung, ein Leben Jesu samt Traktat über die sieben Gaben des Heiligen Geistes, eine Abhandlung über den Antichristen und eine über das Jüngste Gericht umfasst,² meldet sich zum ersten Mal in der deutschen Literatur eine weibliche Stimme zu Wort, die sich selbst als Dichterin und als Mutter zweier Söhne bezeichnet, von denen einer bereits verstorben sei. Man kann aus diesen Selbstaussagen relativ gesichert schließen, dass Ava sich nach dem Tod ihres Mannes, wohl schon im fortgeschrittenen Alter, als Laienschwester in ein Kloster zurückgezogen hat. Im klösterlichen Umfeld hat sie dann ihre religiösen Dichtungen verfasst, wobei sie offenbar auf die Expertise ihrer erwachsenen, theologisch geschulten Söhne zurückgreifen konnte: Sie hätten ihr laut Vers 395 den *sin* eröffnet, womit wahrscheinlich die geistliche Bedeutung hinter den biblisch verbürgten Erzählungen gemeint ist. Qua Indizienbeweis hat man zudem versucht, die Dichterin und eine Melker *Ava inclusa*, von der einige historische Quellen berichten, u. a. das Nekrologium des Klosters, als ein und dieselbe Person auszuweisen (exemplarisch Stein 1976, S. 46–51). Hiergegen spricht jedoch, dass es keine Hinweise auf eine dichterische Tätigkeit der Inkluse gibt und Ava im 12. Jahrhundert ein durchaus geläufiger Name war (Papp 1978, Sp. 560; Claußnitzer/Sperl 2014, S. VII f.).

Avas Erzählzyklus ist in zwei Handschriften überliefert, jedoch in keinem Überlieferungszeugen vollständig: Die ›Vorauer Sammelhandschrift‹ (Vorau, Stiftsbibliothek, cod. 276, fol. 115va–125ra), die im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts wohl im dortigen Augustiner-Chorherrenstift geschrieben wurde, tradiert den Zyklus ohne Avas ›Johannes‹. Die verschollene Görlitzer Handschrift vom Anfang des 14. Jahrhunderts (Gutfleisch-Ziche 1997, S. 138f.) überliefert den gesamten Erzählzyklus samt des ›Johannes‹, jedoch fehlt am Ende des ›Jüngsten Gerichts‹ der eingangs zitierte Epilog.

Man könnte auf Basis des handschriftlichen Befundes fragen, ob der Epilog mit der Signatur der Dichterin ein integraler Bestandteil des Zyklus ist. M. E. ist er das. Denn in der Görlitzer Handschrift folgt auf Avas Werke

Heinrichs von Hesler ›Evangelium Nicodemi‹, das Lücken im biblisch verbürgten Passionsgeschehen narrativ füllt und somit ergänzt, was im ›Leben Jesu‹ nicht vorkommt (Prozess vor Pilatus, Geschichte des Joseph von Arimathia) bzw. nur knapp geschildert wird (Christi Höllenfahrt). Zwischen beiden einander ergänzenden Erzählkreisen eingeschaltet hätte Avas Epilog eher störend gewirkt. Zudem spricht nichts dagegen, die ›Vorauer Sammelhandschrift‹ als verlässlichen Überlieferungszeugen einzuschätzen. Die Aufnahme von Avas Werken in diesen repräsentativen Codex, u. a. neben dem ›Ezzolied‹ und der ›Kaiserchronik‹, zeugt von der ihnen entgegengebrachten Wertschätzung.

Eine Frau, die bibelepische Texte schreibt, ist in der Geschichte dieser Gattung ein Novum, nicht nur in deutscher Literatur, sondern auch in europäischer Perspektive. Gerade ihr ›Leben Jesu‹, auf das ich mich in diesem Beitrag konzentrieren möchte, sticht innerhalb der Gattungsgeschichte durch sein erstaunlich eigenständiges Profil hervor. Nach den großen deutschen Bibeleyen des 9. Jahrhunderts, die die Dichterin ganz offenbar nicht kennt, ist es die früheste (überlieferte) Nacherzählung biblischer Ereignisse auf Basis des Neuen Testaments. Die deutsche Bibelepik des frühen Mittelalters bevorzugte bis dahin Geschichten des Alten Testaments oder der Apokalyptik. Avas ›Leben Jesu‹ begründet damit eine neue Erzähltradition in deutscher Sprache, wofür sie auf keine direkten Vorlagen zurückgreift, sondern auf Basis verschiedenster Quellen äußerst frei und eigenständig das Leben des Heilands bis zur Gründung der Kirche durch die Apostel nacherzählt. Die Görlitzer Handschrift fügt diesem Befund einen weiteren Superlativ hinzu: Denn hier wird Avas ›Leben Jesu‹ eng flankiert von kolorierten Federzeichnungen präsentiert, was im Kontext der Gattung sehr ungewöhnlich ist. Damit ist es das früheste überlieferte illustrierte Bibeleos deutscher Sprache neutestamentlichen Inhalts (Gutfleisch-Ziche 1997, S. 133; noch früher ist überhaupt nur noch die bebilderte ›Altdeutsche Genesis‹ anzusetzen).

Im zitierten Epilog meldet sich die Dichterin zunächst durchaus selbstbewusst zu Wort (›Das habe ich gedichtet!‹, V. 393f., womit sie sich laut Prica 2008, S. 89f., in eine Reihe mit den Evangelisten stellt), und auch in ihren Werken scheut sie nicht davor zurück, ihre Rezipierenden im Ton einer Predigerin über das rechte christliche Leben zu belehren. Da solche Sprechhaltungen für eine Frau freilich heikel sind, tritt sie in den folgenden Epilogversen (V. 395f.) rhetorisch sogleich wieder in die zweite Reihe zurück und verweist auf ihre Söhne als Vermittler der theologisch-exegetischen Inhalte ihrer Erzählung. Elisabeth Gössmann (1991, S. 198) stellt heraus, dass solch ein Bezug auf eine männliche Quelle eine typische Form weiblicher Bescheidenheitsrhetorik im Mittelalter ist. Avas Werk und besonders ihre Frauenfiguren sind bereits häufiger Gegenstand (feministischer) Lektüren geworden, in denen nach spezifisch weiblichen Schreib- und Sichtweisen gefragt wird (Dronke 1984; Gössmann 1991; Motté 2013; kritisch dazu Gutfleisch-Ziche 1997, S. 141–149). In meinem Beitrag möchte ich den Fokus auf die männliche Hauptfigur in ihrem ›Leben Jesu‹ legen und danach fragen, wie Ava ihre Jesusfigur charakterisiert und inszeniert. Lässt die Figurenzeichnung einen spezifisch weiblichen Blick auf den Heiland erkennen?

1. Figur und Biblepik

Die germanistisch-mediävistische Erforschung biblepischer Figuren steht noch ganz am Anfang.³ Ein Grund dafür ist sicherlich, dass im Kontext dieser Gattung theoretische Grundannahmen zur literarischen Figur, die meist anhand von Figuren moderner Erzähltexte entwickelt wurden, nicht recht passen wollen. Insbesondere geht die klassische Zuordnung, »Autoren fiktionaler Texte erfinden Figuren, Autoren faktualer Texte berichten von Personen« (Martínez 2011, S. 145), in Bezug auf biblische und religiöse Texte ins Leere. Da sich diese Werke zwischen den Polen ›fiktional‹ und ›faktual‹ bewegen (Philipowski 2019, S. 117) bzw. in einem von Fidealität

bestimmten Erzählkosmos (Koch 2020, S. 105), gibt es in ihnen auch »nicht-fiktionale Figuren« (Eder 2016, S. 35), die als »wiedererkennbare dargestellte Wesen mit Bewusstseinsfähigkeit, genauer: mit der Fähigkeit zu objektbezogenen mentalen Vorgängen« gestaltet sind (ebd., S. 31, kursiv im Original). Figuren der Bibelepik sind zwar vielfach historische Personen (Abraham, Jeremia, Jesus etc.), sie sind aber zugleich auch heilsgeschichtliche Funktionsträger (Stammvater, Prophet, Messias etc.) und sie können ebenso nicht-menschliche Repräsentationsformen annehmen (z. B. Jahwe im Alten Testament, der mal Feuersäule, Wolke oder brennender Dornbusch ist).

Stets sind die Figuren der Bibel und die biblisch basierter Nacherzählungen dargestellt. Die Theologie nutzt deshalb bereits seit den 1990er Jahren literaturwissenschaftliche Verfahren der Figurencharakterisierung (Malbon 1993; Rhoads 1999), seit den 2000er Jahren werden zunehmend narratologische Impulse aufgegriffen (Eisen 2006, zur Figur S. 131–139), auch um Gott als Figur in biblischen Texten und deren Adaptationen zu analysieren (Eisen/Müllner 2016).

Im Beitrag möchte ich mich zunächst (Kap. 2) dem Protagonisten⁴ in Avas ›Leben Jesu‹ nähern, indem ich direkte auktoriale Charakterisierungen, die ihn betreffen, sammle und untersuche.⁵ Die expliziten Benennungen und Beschreibungen der Jesusfigur durch die Erzählerin haben ein besonderes Gewicht, da man sie – anders als die figuralen Charakterisierungen – auf jeden Fall als glaubwürdig einzuschätzen hat; unzuverlässige Erzähler kennt die mittelhochdeutsche Bibelepik nicht. Im dritten Kapitel gilt es, implizite auktoriale Charakterisierungen aufzudecken, wobei diese weder in Beschreibungen von Handlungen noch von Gefühlen des Protagonisten zu finden sind (zu diesen traditionellen Ebenen Eisen 2006, S. 137). Aussagekräftig ist vielmehr die Auswahl der paraphrasierten Szenen durch die Dichterin, durch die – so wird sich zeigen – Jesus in auffälligen Figurenkonstellationen vorgestellt wird. Aus dem breiteren Spektrum figuraler Charakterisierungen (Eigen- und Fremdkommentare, Handlungen etc.) wird

im vierten Kapitel das Dialogverhalten der Jesusfigur herausgegriffen, da es für die Figurenzeichnung besonders aussagekräftig ist. In einem Fazit (Kap. 5) perspektiviere ich die Ergebnisse ausgehend von Anregungen der kognitiven Figurenanalyse neu.

Vorausgeschickt sei, dass ich auf auktorialer Ebene nicht scharf zwischen der Erzählerinnenstimme und der Dichterin unterscheide. Hiermit ist kein erzähltheoretisches Statement verbunden, sondern lediglich markiert, dass man beide Kategorien in der mittelalterlichen Bibelepik nicht immer trennscharf auseinanderhalten kann. Ich wähle deshalb einen pragmatisch orientierten Mittelweg, indem ich bei Äußerungen einer Stimme im Werk, die keiner Figur zugeordnet werden kann und die die Handlung kommentierend begleitet, von der Erzählerin spreche, in Bezug auf Werkkomposition, Szenenauswahl und -gestaltung aber auf die Dichterin Ava als Urheberin rekurriere.

Die erste deutsche Dichterin, so die These, gestaltet ihren Jesus ganz bewusst als Figur des Widerspruchs. Der Protagonist des ›Leben Jesu‹ ist eine widersprüchliche Figur, die beide Dimensionen des Widerspruchs vereint, die Elisabeth Lienert (2019, S. 2f.) in ihrer Einleitung zum Band ›Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur‹ herausgearbeitet hat: In Avas Jesus trifft logisch-sachliche Unvereinbarkeit auf kommunikativen Einspruch; wie genau, gilt es im Weiteren zu zeigen.

2. Explizite auktoriale Charakterisierungen

Avas Erzählweise ist im ›Leben Jesu‹ von schlichter, prägnanter Einfachheit; in aller Kürze und fast ganz auf rhetorischen Schmuck verzichtend rekapituliert sie die Vita des Heilands mit Ausblick auf die Gründung der christlichen Kirche. Passend zum abbreviierenden Stil (Stein 1976, S. 32) hält sich die Stimme der Erzählerin in diesem bibelepischen Werk sehr zurück. Wenn sie sich zu Wort meldet, dann meist in formelhaften Wendungen, die der Beglaubigung des Erzählten dienen (*Diu buoch sagent uns sus,*

V. 791) und die das aus der Liturgie geläufige kollektive ›Wir‹ verwenden (vgl. V. 598, 846, 2039, 2081). Zuweilen tritt die Erzählerin in diesen Beteiligungsformeln aber auch in der 1. Person Singular hervor (*Daz ich iu sage, daz ist wâr*, V. 707; vgl. V. 550, 718, 857, 1231, 1817). Einmal setzt sie ihre Stimme ein, um das Ende einer Erzählsequenz anzuzeigen (*dâ mit sî diu rede verendet*, V. 526),⁶ einmal wendet sie sich an ihre Rezipierenden, um deren Aufmerksamkeit (wieder)herzustellen (*Nu wil ich iu zellen / die iz vernemen wellen*, V. 1817f.), und am Ende der Erzählung von den drei Königen formuliert sie: *Lieben mîne herren, / des scult ir got flêgen* / [...] (V. 297–304, hier V. 297f.). Im Stile einer Predigerin adressiert sie ihr Publikum und erläutert diesem, wie wichtig es sei, in der Sterbestunde vor dem Teufel zu fliehen, so wie die Besucher aus dem Morgenland vor Herodes geflohen seien (die Stelle wurde gleichermaßen als Beleg dafür gelesen, dass Ava für weltliche Adelige, Geistliche bzw. Laienbrüder ihr Werk verfasst habe, vgl. Ehrismann 1922, S. 120; Kienast 1937, Teil II, S. 292f.; Wehrli 1963, S. 63; Stein 1976, S. 74 Anm. 202).

Um ihren Protagonisten zu bezeichnen, nutzt Ava zahlreiche Titel. Die variablen Benennungen repräsentieren die Mannigfaltigkeit seines Wesens und seiner heilsgeschichtlichen Rollen: Er sei der *obriste*[] *chunig*[] (V. 396), *der wandels vrîe* (V. 627), *der êwige lîp* (V. 916), *der gotes werde* (V. 1217, 1373), *der* bzw. *unser hailant* (V. 937, 1385, 1402) sowie *unser*[] bzw. *mîn trahîn* (V. 940, 1291, 1574). Nur an drei Stellen nutzt Ava den Namen Jesus, und dann immer in der Formel *unser herre Jesus* (V. 808, 1361, 1415). Überhaupt verwendet sie den Titel *herr*[e] auffällig oft, sicherlich um Jesu Gottheit herauszustellen (Greinemann 1968, S. 132f.),⁷ aber auch um mittels dieser rhetorischen Subordinationsgeste darauf zu verweisen, dass ihr Protagonist keine von ihr erschaffene fiktive Figur ist, sondern auch für die Dichterin den höchsten Herrn und Gebieter meint. Die weiteren sehr häufig verwendeten Titel sind entsprechend *gotesun* (V. 404, 661, 663, 1130, 1175, 1200, 1233, 1396, 1408, 1417, 1516, 1518, 1594, 1661, 2009), *got* (V. 485, 852, 887, 960, 1088, 1319, 1353, 1723) und *Crist*[e] (V. 747, 785, 817, 973,

987, 1065, 1075, 1265, 2109), wodurch Ava Jesu göttliche Natur und seine Stellung als Messias hervorhebt.

Zwei weitere Titel, die öfter verwendet werden, charakterisieren die Jesusfigur in Avas Werk in besonderem Maße: Er sei der *quote* (V. 505, 517, 1443, 1567, 1589, 1961, 1998) sowie *daz êwige licht* (V. 1225), *daz obrist licht* (V. 1272), *ein niuz licht* (V. 1764) sowie *ein wârez licht* (V. 178, hier in Verbindung mit dem Lichtring um die Sonne als Vorzeichen für Christi Geburt, V. 169–180). Das derart entworfene Bild vom gütigen Lichtbringer wird durch sparsam eingesetzte Adjektive und adverbiale Bestimmungen noch untermalt. Jesu Verhalten und seine Worte werden beschrieben als *gotlich* (V. 1485, 1886), *holtlich* (V. 947) und *minnechlich* (V. 948) bzw. er handele *mit minnen* (V. 945, 1237). Obwohl Ava äußerst zurückhaltend Benennungen und Beschreibungen der Jesusfigur in ihr Werk einfließt, entwerfen diese doch das konsistente Bild eines ebenso göttlich-mächtigen wie sanft-liebevollen Lichtbringers.

Da die Stimme der Erzählerin im ›Leben Jesu‹ nur selten hervortritt, sind die wenigen Passagen, in denen sie die Jesusfigur über Einzelworte hinausgehend näher beschreibt, von besonderem Interesse. Auffällig ist, dass man, auf der Suche nach derartigen expliziten auktorialen Charakterisierungen, ausschließlich in den Handlungssequenzen am Beginn und am Ende seiner Vita, also denen zu seiner Kindheit und Passion, fündig wird. Im Mittelteil des Werkes, der von Jesu Handeln in der Welt berichtet, ist die Stimme der Erzählerin fast gar nicht zu hören (darauf wird zurückzukommen sein).

Als Jesus als Figur in die Erzählung eintritt, wird er meist schlicht als *daz chint* (V. 165, 181) oder *daz frône chint* (V. 134, 138) bezeichnet. Zugleich wird aber immer präsent gehalten, dass dieses Kind anders ist. In der Szene ›Darstellung im Tempel‹ reicht Maria dem greisen Simeon *daz chindelîn* (V. 319), woraufhin dieser, so die Erzählerin, *gotes sun* (V. 321) auf seinem Arm empfängt. Und der zwölfjährige Jesus im Tempel mag noch ein Kind sein (vgl. V. 399), sein Verhalten und seine Worte sind aber *gotlich*

(V. 405, 415) und *wîslich* (V. 406); hier offenbart er laut Erzählerin das erste Mal seine Macht, die ihm sein göttlicher Vater verliehen habe (V. 419–421).

Recht ausführlich erzählt Ava von den drei *magi* aus dem Osten (Mt 2,1f.), die in ihrem Werk zum ersten Mal in deutschsprachiger Literatur als ›Könige‹ bezeichnet werden (*drî chunege*, V. 187; vgl. Masser 1969, S. 210–213). Auf den Bericht von ihrer Reise und ihrer Huldigung des neugeborenen Kindes folgt eine der seltenen allegorischen Ausdeutungen im ansonsten vorwiegend narrativ verfahrenen ›Leben Jesu‹ (vgl. zu den patristischen Quellen Greinemann 1968, S. 63):

vile wole si gebeteten,
dâ nâch si ime gebeten
golt zaller êrist,
wande er ist chunich hêrist.
wîrouch vil wol gezimet,
swâ man got opfer gibet.
daz gâben si im umbe daz,
daz er wârer got was.
dô gâben si im zeleste
aller rouch beste,
di rôten mirren umbe daz,
daz er wârer mennisce was.

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 261–272)

Die drei Gaben an das Kind in der Krippe werden somit auf verschiedene Aspekte seines Wesens bezogen: auf sein alles Irdische übersteigendes Königtum sowie auf seine wahre Göttlichkeit und seine wahre Menschennatur. Die Erzählerin verortet damit ihren Protagonisten gleich zu Beginn der Erzählung explizit heilsgeschichtlich (als Messias und höchsten Herrscher) und charakterisiert ihn zugleich zentral als *verus deus et verus homo*. Beide Aspekte werden im Weiteren im Zentrum ihres Erzählinteresses stehen: Der Bericht von der Gründung und Ausbreitung der Kirche (Kienast 1937, Teil I, S. 35) und die Darstellung der widersprüchlichen Figur Jesus, die die logisch-sachlich unvereinbaren Wesenszüge wahrer Gott und wahrer Mensch

in sich vereint (vgl. Greinemann 1968, zusammenfassend S. 131; Bjørnskau 2000, S. 222f.).

Im Kontext der Sterbeszene kreisen die expliziten auktorialen Charakterisierungen ebenfalls um Jesu Doppelnatur. Jesus wird zunächst als neuer Adam bezeichnet, der die Huld des Vaters zurückerlangt (V. 1653f.), indem er durch sein Blut die alte Schuld tilgt. Fokussiert wird Jesus durch diese gängige typologische Linie (dazu Kienast 1937, Teil II, S. 307; Schacks 1986, S. 176) in seiner Menschlichkeit. Es folgen Jesu Worte an Maria und Johannes, die unter dem Kreuz stehen, worauf noch zurückzukommen sein wird. Nur soviel vorneweg: Der Gekreuzigte bezeichnet sich selbst in direkter Rede als Marias Sohn und rückt damit seine Menschlichkeit in den Fokus. Die Erzählerin fährt daraufhin mit der folgenden ungewöhnlichen Allegorie fort:

daz maint er an sich selben,
daz er daz chorter wâre,
daz er von ir nâme.
diu gotheit was der angel,
den verslant der alt slange.
ime wart dâ gare gelônôt,
dâr worgete der êwige tôt.

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 1664–1670)

Im Kontext dieser Betrugserzählung (zu den Quellen Kienast 1937, Teil II, S. 307f.; Greinemann 1968, S. 104) ist der Teufel als Fisch konzeptualisiert, der vom Wurm, repräsentiert durch Jesu menschliche Natur, angelockt wird. Wenn der Fisch-Teufel nun den Wurm verschlingt, verschluckt er zugleich den Angelhaken, der Jesu Göttlichkeit bezeichnet; und so stirbt der Teufel den ewigen Tod, wohingegen Jesus, als neuer Adam, die Menschheit aus eben demselben errettet.

Mittels expliziter auktorialer Benennungen und Beschreibungen wird die Jesusfigur im ›Leben Jesu‹ somit zentral als wahrer Gott und wahrer Mensch charakterisiert. Zu fragen wäre, ob Avas Jesus hierdurch tatsächlich zu einer widersprüchlichen Figur wird, wie im vorausgegangenen Kapitel

postuliert. Sonja Glauch (2019, S. 23f.) hat im bereits erwähnten Sammelband zu den ›Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur‹ u. a. am Beispiel geistlicher Dichtung Einspruch erhoben und dafür argumentiert, dass besonders in diesem Gattungskontext eher die Paradoxie als der Widerspruch gesucht werde. Eben anhand solcher Aussagen wie Jesus sei zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch plädiert Glauch für die analytische Kategorie der Paradoxie, die sie deshalb für angemessener hält, weil sie die Behauptung der Vereinbarkeit unvereinbarer Gegensätze impliziere und der »Absolutheit der Transzendenz Ausdruck« verleihe (Glauch 2019, S. 24).

Jesu Doppelnatur kann man sicherlich als Paradoxie beschreiben. Dennoch halte ich die Kategorie des Widerspruchs für produktiver, wenn es darum geht, die Darstellung transzendenter Figuren in der Biblepik zu analysieren. Jesus wird von der Erzählerin in Avas Werk explizit als Figur des Widerspruchs charakterisiert, indem sie durch direkte Beschreibungen und Benennungen verdeutlicht, dass in seiner Doppelnatur als *deus et homo* logisch-sachlich absolut Unvereinbares zusammenkommt. Durch auktoriale Verfahren der Figurencharakterisierung wird dabei nicht eine irgendwie geartete Behauptung der Vereinbarkeit dieser paradoxen Natur Christi anvisiert, sondern im Gegenteil die inhärente Spannung zwischen den beiden Polen ›wahrer Mensch‹ und ›wahrer Gott‹ dezidiert ausgestellt. Jesus wird in Avas Werk als Figur gezeichnet, die im Widerspruch zu jeglicher Ordnung steht, die mit allem Unvereinbar ist. Hierauf weist die Erzählerin direkt nach dem Bericht von der Geburt ihres Protagonisten hin:

Der dâ lach an dem lufte,
der hât in siner hant alle himeliske chrefte;
den bevie der magde wambe,
der ist noch unbevangan
in himele unde in erde:
daz er gebôt, daz muose werden.
(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 139–144)

Einleitend wird das schutzlos der Kälte ausgelieferte Neugeborene spannungsreich mit seiner Machfülle als Himmelsfürst kontrastiert, wobei beide Aspekte in ihrer logisch-sachlichen Unvereinbarkeit nicht vermittelt werden. Es wird somit keine Vereinbarkeitsbehauptung (das gegen Glauch) aufgestellt, sondern beide Aspekte schlicht in harter Fügung nebeneinander gestellt. Die Erzählerin macht in den folgenden Versen auf einen weiteren Widerspruch aufmerksam: Zwar habe Marias Körper das Kind neun Monate umschlossen (*bevie*, V. 141), dennoch sei Jesus im Himmel und auf der Erde *unbevungen* (V. 142). Mhd. *unbevungen* ist ein *hapax legomenon* in der deutschen Literatur des Mittelalters. Das starke Verb *bevâhen*, von dem das Partizip *bevungen* stammt, meint ›umfassen/umfängen/umschließen‹ aber auch ›erfassen‹ (BMZ, Bd. III, Sp. 204). Die Erzählerin macht durch das vertraut klingende und hier dennoch in ungewöhnlicher Form verwendete Verb darauf aufmerksam, dass Jesus weder im Himmel noch auf Erden umfasst und auch nicht erfasst werden kann. Die Übersetzung von Claußnitzer/Sperl 2014 fügt ohne Grundlage im mhd. Ausgangstext ein ›zugleich‹ hinzu (›[...] den vermögen dennoch / Himmel und Erde zugleich nicht aufzunehmen‹, zu V. 142f.), wodurch die Radikalität der Aussage unzutreffend abgeschwächt wird. Vielmehr stellt die Erzählerin heraus, dass Jesu Widersprüchlichkeit eine kategoriale ist: Weder die Kategorien des Dies- noch des Jenseits können ihn erfassen. Die Jesusfigur ist mit allem und jedem unvereinbar, denn qua ihrer göttlichen Natur übersteigt sie alles immanente Sein und qua ihrer menschlichen Natur zudem alles Transzendente.⁸

Die Erzählerin im ›Leben Jesu‹ stellt folglich Jesu Doppelnatur ins Zentrum ihrer Figurendarstellung. Ihr ist es wichtig, zu betonen, dass Jesus nach seiner Auferstehung sowohl seine Göttlichkeit als auch seine Menschennatur weiter behält, beides wieder zusammenkommt (dazu auch Greinemann 1968, S. 110f.):

Dô erstunt er von dem tôde
mit libe unt mit sêle.
die des grabes huoten,
die wurten alsô die tôten,
duo diu sêle unde diu gotheit
widere genam die menscheit.

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 1791–1795)

Das inkommensurable Nebeneinander der logisch-sachlich unvereinbaren Aspekte *deus et homo*, das die Jesusfigur in Avas Werk kennzeichnet, wird im weiteren Handlungsverlauf zur Bedingung der Möglichkeit einer kuriosen Szene, die die Erzählerin in die biblisch basierte Narration einfügt. Als Christus in den Himmel auffährt, erkennen die Engel ihren Herren und Gott nicht wieder:

In den himeliskén chôren
dâ wunderoten sich die engeliskén herren,
wer der wære,
der von Edome chôme:
›sîn lîp ist zebrochen,
sîn gewâte durchstochen,
besprenget mit pluote,
des wunderote unsich nôte.«
Des antwurte in dâre
Crist, unser herre: [...]
›nu vernemet algemeine: [...]«

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 2053–2063)

Grund dafür, dass die Himmelsfürsten ihren obersten Anführer nicht identifizieren können, ist natürlich sein menschlicher, geschundener Leib, mit dem er, ganz Gott und Mensch, in den Himmel auffährt. Da der Himmel jedoch ein Ort ist, an dem man bislang noch nie etwas Menschliches vorgefunden hat, der bisher kategorial von der Immanenz abgetrennt war, fehlt es den Engeln an einer empirischen Grundlage, um den Neuankömmling einzuordnen. Jesu menschliche Natur steht im Widerspruch zu allem, was die Engel kennen. Sie können ihn deshalb ebenso wenig erfassen, mhd. *bevâhen*, wie die Menschen der diesseitigen Welt den Gottessohn. Es ist

eine erstaunliche erzählerische Leistung, dass in Avas ›Leben Jesu‹ die Widersprüchlichkeit der Hauptfigur aus beiden Perspektiven beleuchtet wird: aus der Perspektive der Immanenz u n d der der Transzendenz.

Indem Jesus auch als Mensch und mit seinem gemarterten irdischen Leib in den Himmel auffährt, stiftet er dort radikal Neues. Er öffnet den Himmel für die erlösten und erretteten Seelen, die ihm schon bald nachfolgen werden (vgl. Greinemann 1968, S. 120). Dies führt Jesus in der längeren direkten Rede, die auf die zitierte Textstelle folgt, ebenso aus, wie er anführt, er habe zudem die Engel durch seine Güte *gevestenôte / wider dem tievelîchen valle* (V. 2070f.). Erneut wird die Bedeutung des heilsgeschichtlichen Ereignisses von Christi Himmelfahrt sowohl aus der Perspektive der Bewohner der Immanenz als auch der der Transzendenz betrachtet. Die lange Ich-Rede Christi (V. 2062–2080) wird nicht für eine Selbstcharakterisierung der Figur genutzt, sondern dient ganz der heilsgeschichtlichen Erläuterung des Geschehens. Insgesamt kann man festhalten, dass sich der Protagonist in Avas Werk fast nie über Selbstaussagen direkt charakterisiert. Deshalb ist man auf implizit kommunizierte Informationen über die Jesusfigur im Werk verwiesen. Zunächst gehe ich auf solche ein, die von der auktorialen Erzählinstanz gegeben werden, dann auf solche, die die Figur durch ihr Dialogverhalten selbst von sich gibt.

3. Implizite auktoriale Charakterisierungen

Die Erzählerin greift für die Charakterisierung ihres Protagonisten auf traditionelle Motive der Exegese, Allegorese und Typologie zurück. Was sie von Jesus, von seinem Leben, seinen Reden und Taten berichtet, ist natürlich nicht neu, es basiert auf biblischen und apokryphen Erzählungen. Ava integriert in ihr ›Leben Jesu‹ aber nicht alles, was ihre Prätexte anbieten. Sie wählt vielmehr aus, und diese Auswahl trägt zur Figurengestaltung bei, wie nun gezeigt werden soll.

Ava nutzt für ihr ›Leben Jesu‹ zahlreiche Quellen. Zunächst sind freilich die Berichte der vier Evangelien sowie geläufige apokryphe Werke, mittels derer sie Lücken im Bibeltext füllt, zu nennen, allerdings wohl nicht als direkte Vorlage. Wahrscheinlicher ist, dass die Dichterin ein Brevier oder Lektionar zur Hand hatte, auf Basis dessen sie Perikopen der Sonn- und Festtage des Weihnachts- und Osterkreises zu einer kohärenten Narration zusammengefügt hat (Masser 1969, S. 32–46). Alternativ ist es aber auch durchaus denkbar, dass Avas Erzählung nicht auf direkte schriftliche Quellen zurückgeht, sondern auf memorierte Texte, die sie im Jahreslauf wieder und wieder in Liturgie und Predigt gehört hat (Greinemann 1968, S. 48). Aus Predigten könnte sie zudem ihre beachtliche Kenntnis der zu ihrer Zeit gebräuchlichen theologischen Evangelienkommentare erlangt haben (Kienast 1937, Teil I, S. 28–32). Weiterhin hat sich die Dichterin in ihrer Erzählweise offenbar ebenso von frühen Passions- und Osterspielen (Schröder 1908; de Boor 1967, S. 299–328; Thoran 1995) wie auch von Leben-Jesu-Bildzyklen (Gutfleisch-Ziche 1997, zusammenfassend S. 248f.) anregen lassen.

Erstaunlich ist, dass Ava keine der zu ihrer Zeit bereits vorliegenden Evangelienharmonien als Grundlage verwendet, sondern eine eigenständige einsträngig-kohärente Erzählung vom Leben Jesu generiert, die insbesondere auf chronologische Plausibilität Wert legt (Masser 1969, S. 37–46; Stein 1976, S. 32f.). Die »begabte Erzählerin« (Kienast 1937, Teil I, S. 36) beweist »den Willen und die Fähigkeit zu einer eigenen Auswahl, Komposition und Akzentuierung des Stoffes im Rahmen einer vielfältigen heilsgeschichtlichen Erzähltradition« (Claußnitzer/Sperl 2014, S. XVI); als Resultat legt sie einen »Meilenstein biblischer Rezeption« (Motté 2013, S. 180) vor.

Ava erzählt in ihrem ›Leben Jesu‹ nicht jede in den Evangelien verbürgte Begebenheit nach, sie wählt aus. Leitend für ihre Auswahl sei laut Kienast (1937, Teil I, S. 35) ihr Fokus auf »Gründung und Ausbreitung der Kirche Christi« bzw. laut Greinemann (1968, S. 137) ihr Bestreben, »Zeugnisse für die Göttlichkeit des Erlösers und Messias« zusammenzustellen. Beide Aspekte spielen sicherlich für die Werkanlage eine wichtige Rolle. In Bezug

auf die Figurendarstellung trägt die Szenenauswahl weiterhin implizit zur Charakterisierung von Avas Protagonisten bei.

Als Fundament für die weitere Argumentation gebe ich zunächst einen Überblick über alle Szenen, die Avas bibelepisches Erzählwerk umfasst. Diese Gliederung orientiert sich an der von Gutfleisch-Ziche (1997, S. 212–216), die wiederum die Szeneneinteilung von Greinemann (1968, S. 134f.) aufgreift und leicht modifiziert:

Verkündigung (V. 1–76); Heimsuchung (V. 77–102); Josefs Sorge (V. 103–112); Geburt (V. 113–180); Anbetung der Könige (V. 181–304); Darbringung im Tempel (V. 305–362); Kindermord/Flucht nach Ägypten (V. 363–386); Zwölfjähriger Jesus im Tempel (V. 387–430); Taufe (V. 431–462); Versuchung (V. 463–526); Jüngerberufung (V. 527–616); Hochzeit von Kana (V. 617–642); Verklärung (V. 643–662); Blinde von Jericho (V. 663–706); Christus u. die Samariterin (V. 707–750); Christus u. die Kananäerin (V. 751–790); Messiasbekenntnis des Petrus (V. 791–836); Christus u. die Sünderin (V. 837–922); Wundertaten, summarisch (V. 923–936); Kindersegnung (V. 937–950); Christus bei Maria und Martha (V. 951–980); Heilung des Blindgeborenen (V. 981–1092); Todesbeschluss des Hohen Rates (V. 1093–1120); Salbung in Bethanien (V. 1121–1142); Einzug in Jerusalem (V. 1143–1174); Tempelreinigung (V. 1175–1188); Christus und die Ehebrecherin (V. 1189–1230); Fußwaschung (V. 1231–1252); Letztes Abendmahl (V. 1253–1360); Christus am Ölberg (V. 1361–1400); Gefangennahme (V. 1401–1462); Verleugnung durch Petrus (V. 1463–1516); Verurteilung/Verspottung (V. 1517–1604); Kreuzigung (V. 1605–1692); Beweinung/Grablegung (V. 1693–1730); Höllenfahrt (V. 1731–1790); Auferstehung (V. 1791–1806); Die drei Frauen am Grab (V. 1807–1862); Christus und Maria Magdalena (V. 1863–1926); Petrus u. Johannes am Grab (V. 1927–1944); Erscheinung vor mehreren Jüngern (V. 1945–1968); Ungläubiger Thomas (V. 1969–1992); Sendungsbefehl (V. 1993–2006); Himmelfahrt (V. 2007–2112); Pfingsten (V. 2113–2192); Von den Evangelisten (V. 2193–2268); Die 7 Gaben des Hl. Geistes (V. 2269–2418).

Wenn man die Vita des Heilands nacherzählt, gibt es zahlreiche Szenen, die man nicht weglassen kann, ohne der heiligen Vorlage Gewalt anzutun. Das betrifft vorwiegend Ereignisse der Kindheits- und Passionsgeschichte. Narratologisch ausgedrückt handelt es sich hierbei um Module, die man in

einer Erzählung nicht einfach weglassen oder verrücken kann, ohne die Plot-Architektur zu zerstören (Haferland 2018, S. 117–119; im Gegensatz zu den verschiebbaren, optional einfügbaren Episoden). Als Module könnte man die folgenden Szenen in Avas ›Leben Jesu‹ beschreiben:

Aus der Kindheitserzählung: Verkündigung (V. 1–76); Heimsuchung (V. 77–102); Geburt (V. 113–180); Anbetung der Könige (V. 181–304); Kindermord/Flucht nach Ägypten (V. 363–386); Taufe (V. 431–462); Versuchung (V. 463–526)

[...]

Aus der Passionsgeschichte: Einzug in Jerusalem (V. 1143–1174); Letztes Abendmahl (V. 1253–1360); Christus am Ölberg (V. 1361–1400); Gefangennahme (V. 1401–1462); Verleugnung durch Petrus (V. 1463–1516); Verurteilung/Verspottung (V. 1517–1604); Kreuzigung (V. 1605–1692); Beweinung/Grablegung (V. 1693–1730); [...] Auferstehung (V. 1791–1806); Die drei Frauen am Grab (V. 1807–1862); Christus und Maria Magdalena (V. 1863–1926); Petrus u. Johannes am Grab (V. 1927–1944); Erscheinung vor mehreren Jüngern (V. 1945–1968); Ungläubiger Thomas (V. 1969–1992);⁹ Sendungsbefehl (V. 1993–2006); Himmelfahrt (V. 2007–2112) [...]

In diesen Werkteilen, also zu Beginn und am Ende ihrer Jesus-Vita, erzählt Ava die Ereignisse etwas ausführlicher nach. Sehr knapp und auf die Handlungswiedergabe konzentriert rekapituliert sie dagegen Jesu öffentliches Wirken. Im Mittelteil ihres Werkes besitzen die Episoden keinen modularen Status; die Dichterin kann sie somit verschieben und innerhalb ihrer auswählen, ohne damit in die Gesamtstruktur der Narration bzw. in den übergreifenden Plot einzugreifen. Ava nutzt diese Möglichkeiten, um ihren Protagonisten in bestimmter Weise zu präsentieren.

Im mittleren Werkteil berichtet die Dichterin lediglich von zwei Heilungswundern (der Blinde von Jericho, V. 663–706; die Heilung des Blindgeborenen, V. 981–1092; zur letzteren Szene Niesner 2005), auf weitere Wundertaten Christi verweist sie in einer kurzen Passage schlicht summarisch (V. 923–936). Ava lässt zudem alles weg, was Jesus als Lehrer oder Prediger charakterisieren würde. Im ›Leben Jesu‹ fehlen seine Lehrreden

und Gleichnisse, sogar die Bergpredigt. Dass führt dazu, dass man charakterisierende Selbstaussagen aus dem Mund des Heilands im Bibelepös vergeblich sucht. Und wenn Jesus einmal über sich selbst spricht, wie gegenüber den ratlosen Engeln, dann geht es nicht um ihn als Person, sondern um seine Position in der Heilsgeschichte (s. o.). Im Mittelteil des Werkes ist man ohnehin ganz auf implizite Informationen zum Protagonisten angewiesen, denn hier hält sich, wie bereits erwähnt, die Stimme der Erzählerin auffallend zurück, auktoriale Charakterisierungen der Jesusfigur, die über variierende Bezeichnungen wie *gotesun* oder *unser hailant* (s. Kap. 2) hinausgehen, fehlen völlig.

Ava legt in ihrem ›Leben Jesu‹ einen Schwerpunkt auf solche Episoden, in denen sich ihr Protagonist durch sein Handeln implizit selbst charakterisiert. Es sind meist Szenen, in denen er mit anderen Figuren interagiert (Claußnitzer/Sperl 2014, S. XI), wobei erstaunlich viele Szenen die Begegnung und den Austausch mit einer Frau bzw. mit Frauen in den Mittelpunkt stellen. Sowohl bei der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (V. 387–430) als auch bei der vom erwachsenen Heiland am Beginn seines öffentlichen Wirkens (Hochzeit von Kana, V. 617–642) stellt Ava ein Gespräch mit seiner Mutter ins Zentrum der Szene (ausführlicher dazu im Kap. 4). In zwei aufeinanderfolgenden Episoden trifft Jesus auf Frauen, die ihn als Messias erkennen und verkünden, die Samariterin (V. 707–750) und die Kananäerin (V. 751–790). Diese Episoden kennzeichnen laut Gössmann (1991, S. 199) den »Höhepunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu«. Wenig später berichtet Ava davon, wie die Sünderin, gemeint ist Maria Magdalena, die Füße des Heilands mit ihren Tränen benetzt (V. 837–922). Dann kehrt Jesus zweimal bei Maria und Martha in Bethanien ein (V. 951–980 u. V. 1121–1142: Salbung), vor seiner Passion rettet er die Ehebrecherin vor grausamer Strafe (V. 1189–1230), sein Tod wird von Maria Magdalena und Maria beweint (V. 1693–1730) und nach seiner Auferstehung zeigt er sich zuerst den drei Frauen am Grab (Maria Magdalena; Maria, Mutter

des Jacobus; Salome, V. 1807–1862), dann noch einmal Maria Magdalena alleine (V. 1863–1926).

Blickt man nur auf die kurze Erzählung von Jesu öffentlichem Wirken vor der Passion, dann sind allein hier sechs Erzähleinheiten Frauen, besonders Hilfe suchenden Frauen gewidmet (Motté 2013, S. 176), insgesamt sind es elf Episoden, die den Protagonisten in Interaktion mit Frauen zeigen. Durch die Szenenauswahl wird Jesus als jemand gezeichnet, der sein Leben unter Frauen verbracht hat. Frauen nehmen in Avas ›Leben Jesu‹ eine ebenso wichtige Stellung ein wie seine männlichen Jünger.

Ob die Frauenfiguren in Avas Werk nun besonders ›weiblich‹ bzw. anders als ihre männlichen Figuren dargestellt werden, stellt eine offene Diskussion in der Forschung dar. Keinen qualitativen Unterschied in der Figurenzeichnung sehen Motté (2013, S. 178f.) und Gutfleisch-Ziche (1997, S. 144); Gössmann (1991, S. 199) verweist dagegen darauf, dass die Frauen im ›Leben Jesu‹ erzählerisch und heilsgeschichtlich aufgewertet würden, und Sperl/Claußnitzer (2014, S. XII) stellen heraus, dass Ava ihre Frauenfiguren im Vergleich zur biblischen Vorlage positiver darstellt.¹⁰ Ich tendiere vorsichtig dazu, mich letzterer Partei anzuschließen. Immerhin ist es auffällig, dass es bei Ava zuerst Frauen sind, die Jesus als Messias bezeugen, erst danach tut es auch Petrus. Dass sich der Auferstandene zuerst Frauen, dann erst seinen Jüngern zeigt, ist natürlich durch den biblischen Prätext bedingt. Jedoch hätte Ava nicht beide Szenen, also die mit den drei Frauen am Grab (Lc 24,1–11; Mc 16,1–7) und die mit Maria Magdalena (Io 20,11–18), nacherzählen müssen. Dass sie beide Episoden ausführlich und dramatisch gestaltet inseriert, die folgenden Jüngerbegegnungen aber recht kurz und mit Fokus auf Jesu Abschiedsreden abhandelt, halte ich durchaus für signifikant.

Avas Jesus wird implizit auktorial durch sein Reden und Handeln in Interaktion mit anderen Figuren charakterisiert. Insbesondere in Episoden, die die Dichterin auch hätte weglassen können, trifft er auf Frauenfiguren. Da Figurenkonstellationen bekanntlich zur literarischen Zeichnung des Protagonisten entscheidend beitragen (Eder 2016, S. 47–49), entsteht in Avas

Werk folgendes Bild vom Heiland: Als Gott und Mensch zugleich ist er weder mit irdischen noch mit himmlischen Kategorien fassbar und bleibt doch als gütiger Lichtbringer für Hilfesuchende, besonders für Frauen in Not, ansprechbar.

Zwei Frauen stehen in Avas Werk besonders im Fokus: Maria und Maria Magdalena. Auf die Mutter-Sohn-Interaktion werde ich im nächsten Abschnitt eingehen. Schon Gustav Ehrismann (1922, S. 118) war aufgefallen, wie oft Ava Jesus auf die Sünderin Maria Magdalena treffen lässt, was er damit erklärt, dass sie für die Dichterin und ihr (weibliches) Publikum eine Identifikationsfigur darstelle. Tatsächlich erzählt Ava das Gastmahl Simeons und ihr erstes Aufeinandertreffen auffallend ausführlich nach, bei der Kreuzabnahme wird ihr Leid noch vor dem der Gottesmutter in den sogenannten ›Owi-Strophen‹ (V. 1693–1722) reflektiert, Maria Magdalena ist unter den drei Frauen am Grab und sie trifft den Auferstandenen kurz darauf noch einmal allein in der Hortulus-Szene. Jesus wird in Interaktion mit ihr und den anderen Frauenfiguren somit als Freund der Frauen und Trost der Sünderinnen charakterisiert. Hier zeichnet sich tatsächlich eine weibliche Perspektive auf die Figur des Heilands in Avas ›Leben Jesu‹ ab.

4. Implizite figurale Charakterisierungen

Wenn Jesus auf andere Figuren trifft, dann interagiert er mit diesen fast immer in Form des Dialogs.^[1] Figuren charakterisieren sich in Dialogen nicht nur explizit durch direkte Selbstaussagen, sondern auch implizit mittels ihrer Figurenreden (Schuhmann 2008, S. 43–74; Karin 2019, S. 11–44, bes. S. 39–44). Aussagekräftig ist z. B., wie sie sich sprachlich verhalten, also die Art und Weise ihres Sprechens und ihres sprachlichen Interagierens: Gehen sie auf die vorausgehende Äußerung ein? Tendieren sie in ihren Reden zum Monologisieren? Oder passen sie ihre Redeweise an die ihres Dialogpartners an? (Pfister 2001, S. 179) Charakterisierend kann darüber hinaus auch die Form der Äußerungen (Wortschatz, Syntax, argumentative

Reihung etc.) sowie die Verwendung bestimmter Sprechakte sein (Schuhmann 2008, S. 49–53). Ein wenig beachteter Sprechakt, der zur »Profilierung von Figuren« (Klein 2019, S. 260) dienen kann, ist der des Einspruchs. Avas Jesus, so soll hier abschließend gezeigt werden, ist nicht nur eine Figur des Widerspruchs, sondern auch eine des Einspruchs.

Ava fügt in ihrem ›Leben Jesu‹ zuweilen Dialoge hinzu, die die Bibel nicht kennt, wie das Gespräch zwischen den Engeln und den in den Himmel auffahrenden Christus. Weiterhin führt sie biblisch vorgeprägte Dialoge vielfach breiter aus, so schon beim ersten Gespräch zwischen Maria und dem zwölfjährigen Jesus. Bei Ava wird die Szene in signifikant anderer Weise als im Lukasevangelium (2,41–52) eingeleitet. Während die Perikope von der jährlichen Jerusalem-Reise der Eltern mit ihrem Kind berichtet, macht die Erzählerin daraus eine einmalige Mutter-Sohn-Aktion: *dô vuor diu mait, daz ist wâr, / zeiner tult hin ze Jerusalem; / si bat daz chint mit ir gên* (V. 388–390). Im weiteren Erzählverlauf, wird zwar klar, dass sie nicht ganz alleine nach Jerusalem gereist sind und die rekurrent verwendete dritte Person Plural (*si*, V. 395, 397, 399–404) auch Josef miteinschließt – als das Kind im Tempel wiedergefunden ist, fokussiert die Erzählung dann aber wieder nur noch die Interaktion zwischen Kind und Mutter:

sîn gebærde diu was gotlich,
sîn vrage diu was wîslich.
dô si ir liebez chint ersach,
vil erchômehlichen si dô sprach:
»sage, liebez chint, mir,
waz hâst du begangen an mir?
dîn vater und ich
drî tage habe wir gesuochet dich!
wie sule wir daz verstên,
daz du mit uns niht woltest gên?«
sîn antwurte diu was gotlich:
»war umbe suochestu mich?
Ich sol billîche phlegen,
swaz mir mîn vater hât gegeben.«

dô jach er offenbâre
an den himeliscen vater ze wâre.
zwelf jâr was er alt,
dô offente sich sîn gewalt.

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 405–422)

Den Dialog einleitend lässt die Erzählerin die gesamte lukanische Rahmenbeschreibung (Jesus mit den staunenden Lehrern im Tempel diskutierend) weg, wodurch der Eindruck entsteht, als träfen Jesus und Maria im verwaisten Tempel aufeinander; es ist eine intime Szene zwischen Mutter und Kind. Dabei streicht die Erzählerin schon zu Beginn deutlich heraus, dass Jesu Verhalten so gar nicht dem eines Kindes entspricht. Den Redewechsel deutet die auktoriale Stimme entsprechend als erste Selbstoffenbarung seiner Göttlichkeit; eine Selbstoffenbarung, die bei Ava ganz auf seine Mutter hin ausgerichtet ist. Auch in dieser Szene wird Jesus durch explizite auktoriale Charakterisierungen in seiner Doppelrolle als Gott und Mensch inszeniert, und erneut wird dieser Widerspruch nicht harmonisiert, sondern ausgestellt: Maria spricht ihr *liebez chint* an (V. 409), ihr antwortet der höchste Gott (V. 396, 415).

Im Dialog fügt Ava den von Lukas übernommenen Aussagen Marias (*fili quid fecisti nobis sic ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te*, ›Kind, warum hast du uns das angetan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.‹, Lc 2,48) eine Frage nach dem Grund seines Zurückbleibend hinzu (*wie sule wir daz verstên, / daz du mit uns niht woltest gên?* V. 413f.). Jesus antwortet auf diese Frage mit einer Gegenfrage, die dem lukanischen Prätext entnommen, aber erneut allein auf Maria fokussiert ist (bei Lukas 2,49 heißt es *quid est quod me quaerebatis*, ›Warum habt ihr mich gesucht?‹, bei Ava *war umbe suocestu mich?*, V. 416). Statt zu erklären, widerspricht er seiner Mutter, indem er den eigentlich völlig natürlichen Reflex der Mutter, das verlorene Kind zu suchen, in seiner Logik in Zweifel zieht. Indem er in der weiteren Replik, auf das ihm vom Vater Gegebene eingeht,¹² wird seine Beziehung zu seiner Mutter, von der er seine Menschennatur hat, mit seiner Beziehung zum Vater, die seine Gött-

lichkeit verbürgt, konfrontiert. In der ersten direkten Rede widerspricht Jesus sogleich derjenigen Person, die ihm am nächsten steht und die sich in liebender Sorge an ihn wendet. Jesus wird im weiteren Handlungsverlauf noch häufiger widersprechen. Gegenüber dem Teufel nimmt dieser Widerspruch scharfe Züge an, gegenüber den Frauenfiguren, besonders seiner Mutter, dagegen sanft korrigierende.

Der zweite Mutter-Sohn-Dialog findet während der Hochzeit zu Kana statt. In der Gestaltung der Szene fällt auf, dass Ava die dialogische Interaktion zwischen Maria und Jesus ins Zentrum stellt und breiter ausfaltet, wohingegen sie die narrativen Teile der Perikope Io 2,1–11 äußerst knapp abhandelt und alle weiteren direkten Reden tilgt:

Über ein jâr nâch sîner toufe
dâ wart er ze einer brüt loufe
geladen unde die junger sîn:
di hêten lutzelen wîn.
dô sprach diu guote,
des hailandes muoter:
»vil lieber sun mîn,
hie ist verzert der wîn
ze dirre wirtscefte;
nu erzaige dîn gotlîch chrefte!«
dô sprach der wandels vrîe
zuo Sande Marien:
»wîp, hôre her zuo mir,
waz gehôrt daz zuo mir oder zuo dir?
hernâch chumet diu zît –
wildu merchen, guot wîp! –
daz ich vil wol erzaige dir,
waz ich hân von dir.«
dô hiez si di dienstman
ir sune wesen undertân.
dâ stunden sehs chrüge stainîn,
di fulten si algemaine,
si guzzen dar in wazzer:

gotes gewalt vestete er,
wan ez wart der beste wîn,
der dehainer mohte sîn.

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 617–642)

Die Szene ist somit ganz um den Dialog zwischen Mutter und Sohn zentriert. Aus Marias schlichten Feststellung im Johannesevangelium *vinum non habent* (›Sie haben keinen Wein mehr‹, Io 2,3) entwirft Ava eine ausführlichere Figurenrede Marias, die mit einer Anrede anhebt, eine Tatsache feststellt (fehlender Wein) und daraus eine Bitte ableitet: *nu erzaige dîn gotlîch chrefte!* (V. 626). Maria fordert ihren Sohn also direkt auf, ein Zeichen seiner Göttlichkeit zu geben. Immerhin weiß sie, spätestens seit den Ereignissen im Jerusalemer Tempel, dass ihr Sohn über überirdische Kräfte verfügt.

Jesus antwortet seiner Mutter, indem er ihr erneut widerspricht: Auch er hebt mit einer Adressierung an, die jedoch nicht ihre verwandtschaftliche Beziehung (Maria hatte Jesus als *vil lieber sun mîn* angedet, V. 623), sondern die Menschlichkeit Marias hervorhebt (*wîp*, V. 629). Jesu Replik bewegt sich somit auf einer allgemeineren Ebene; was er nun zu sagen hat, hat heilsgeschichtliche Relevanz. Sein Einspruch ist wie schon im vorausgegangenem Gespräch im Modus der Frage formuliert: *waz gehôrt daz zuo mir oder zuo dir?* (V. 629f.). Damit übersetzt Ava ganz wörtlich den ersten, schwer verständlichen Teil des Vulgataverses (*quid mihi et tibi est, mulier? nondum venit hora mea* (Io 2,4). Aus Jesu Feststellung, seine Stunde sei noch nicht gekommen, macht sie eine Vorausdeutung auf die Zukunft: *hernâch chumet diu zît – / wildu merchen, guot wîp! – / daz ich vil wol erzaige dir, / waz ich hân von dir* (V. 631–634). Diese kryptische Aussage geht auf theologische Kommentare zurück, die die Bibelstelle auf Jesu Doppelnatur als Mensch und Gott hin auslegen und sie auf seine Worte am Kreuz beziehen (Greinemann 1968, S. 72–74; Kienast 1937, Teil II, S. 298). Und so wird auch im ›Leben Jesu‹ der Einspruch des Protagonisten gegen das

Ansinnen seiner Mutter erst recht verständlich, wenn man von der Kreuzigungsszene auf ihn zurückblickt.

Am Kreuz hängend wendet sich Jesus direkt an Maria mit den Worten: »*sich, wîp, dize ist dîn sun!*« (V. 1663). Erneut spricht er sie mit *wîp* an. Der Inhalt seiner Worte erscheint auf den ersten Blick banal; natürlich ist er der Sohn Marias. Der Vers ist aber einerseits eine signifikante Abwandlung der biblischen Referenzstelle, wo Jesus die Worte *mulier ecce filius tuus* (›Frau, siehe, dein Sohn!‹, Io 19,26) an Johannes adressiert und derart Maria und Johannes einander verwandtschaftlich zuordnet. Bei Ava wendet sich Jesus mit dieser Aussage an seine Mutter (Kienast 1937, Teil II, S. 307f.); und er enthüllt ihr damit heilsgeschichtlich Entscheidendes: Durch sie, genauer: durch ihre Menschennatur, hat er seine Menschlichkeit erhalten, und eben diese ermöglicht es nun, dass er, obwohl er als Gott über alle Macht verfügt, am Kreuz stellvertretend für die Menschheit leiden und sterben kann. Die Bedeutung seiner von Maria geerbten Menschennatur ist folglich erst aus der Perspektive seines Kreuzestodes wirklich zu verstehen; eben hierauf verweist Jesu Widerrede in der Szene ›Hochzeit zu Kana‹.

Im zweiten Mutter-Sohn-Gespräch widerspricht Jesus Maria, ohne jedoch ihr Ansinnen (›Erweise Deine göttliche Kraft!‹) damit abzuschmettern. Denn trotz seines Einspruchs wird er in der Folge ja tatsächlich Wasser in Wein verwandeln und sein erstes öffentliches Wunder wirken. Diese Art des Widerspruchs ist ganz typisch für Avas Jesusfigur: Sie erhebt Einspruch, ohne der Position bzw. der Aussage seines Gegenübers dadurch die Berechtigung abzuspochen. Entsprechend sind die Gespräche, die Jesus führt auch fast nie als Konfliktdialoge zu klassifizieren (eine Ausnahme stellen natürlich die Redewechsel mit dem Teufel dar, V. 463–526). Im dialogischen Austausch eröffnet Jesus seinen Gesprächspartnern, und damit den Rezipierenden vielmehr neue Perspektiven: Maria lernt im ersten Gespräch mit ihrem Sohn seine göttliche Kraft und sein himmlisches Wissen kennen, im zweiten Dialog basiert sie ihre Bitte auf diesen Erkenntnissen. Jesus gibt ihr aber zu verstehen, dass ihm seine göttliche Macht nicht für einfache

Wunder verliehen wurde; vielmehr wird es sein menschlicher Leib sein, der das entscheidende Wunder bewirkt: die Vergebung der Sünden durch den Kreuzestod. Letzteres kann Maria erst erkennen, als sie die Situation erlebt. Jesus führt seine Mutter und damit auch die Lesenden durch einen Erkenntnisprozess: Sie lernt bzw. sie lernen seine Worte und Taten im Kontext der übergreifenden Heilsgeschichte zu verstehen – so sie gut Acht geben (deshalb die wiederkehrenden Aufforderungen, gut zuzuhören: *wîp, hône her zuo mir*, V. 629; *wildu merchen, guot wîp!*, V. 632).

Mittels seiner Reden charakterisiert sich somit der Protagonist in Avas ›Leben Jesu‹ implizit selbst als eine Figur der Widerrede bzw. des Einspruchs. Zugleich stellt sein Dialogverhalten die Alterität dieser Figur deutlich heraus: Jesu Sprechen passt nicht in gängige Kategorien; er widerspricht ohne zu widersprechen und er eröffnet neue Perspektiven (den anderen Figuren und den Rezipierenden), indem er Einspruch gegen scheinbar Selbstverständliches erhebt.

6. Biblepische Figuren und mentale Modelle. Fazit und Ausblick

»Gottesfiguren stehen in einer Spannung zwischen Anthropomorphismus und Unvorstellbarkeit.« (Eder 2016, S. 30) Biblepische Erzählungen, insbesondere solche über das Leben Jesu, müssen deshalb eine Gratwanderung vollführen: Weder dürfen sie ihren Protagonisten allzu menschlich darstellen noch ihn ganz ins Abstrakt-Unvorstellbare entrücken. Ersteres stellt deshalb eine narrativ nicht leicht zu bewältigende Herausforderung dar, weil Rezipierende, das hat die kognitive Erzählforschung herausgearbeitet, Figuren über ein mentales Modell wahrnehmen, das analog zu Menschen der realen Lebenswelt gebildet wird (Jannidis 2004, S. 197; vgl. auch Martínez 2011). Dieser sogenannte ›Basistyp‹ umfasse auf der einen Seite ein Inneres mit mentalen Zuständen, Wünschen, Überzeugungen, Intentionen, Handlungsmotivationen und Emotionen, auf der anderen Seite ein Äußeres mit Körperlichkeit und einer Position im Raum (Jannidis 2004,

S. 185–195 u. 251). Es ist somit quasi ›natürlich‹, dass Rezipierende literarischen Figuren sogleich Eigenschaften ›echter‹ Menschen wie Gefühle, Intentionen, Überzeugungen etc. zuweisen, wodurch es freilich auch zu Fehlcharakterisierungen kommen kann. In Bezug auf mittelalterliche Literatur etwa, wenn Figuren vorschnell psychologisch ausgeleuchtet werden, ohne erzählfunktionale und darstellerische Aspekte sowie historisch variable Vorstellungen vom Menschen mitzuberücksichtigen (Schulz 2015, S. 8–19).

In bibelepischen Werken kann dieses sich automatisch einstellende Schlussverfahren dazu führen, dass Rezipierende Gottesfiguren wie bloße Menschen wahrnehmen und ihnen rein menschliche Intentionen und Gefühle zuweisen. Geistliche Dichtungen erzählen immer auch gegen einen solchen problematischen Anthropomorphismus an, wie ich in einem Aufsatz zu Trinitätsdialogen herausgestellt habe (Becker 2020). Es ist äußerst produktiv danach zu fragen, auf welche Textstrategien und narrative Verfahren bibelepische Erzählungen setzen, um allzu anthropomorphe mentale Konzepte in Bezug auf die göttlichen Figuren abzuwehren bzw. solche sogleich zu verunsichern. Denn die verschiedenen volkssprachigen Biblepen finden ganz verschiedene Antworten auf diese ihnen inhärente narrative Herausforderung, so auch das ›Leben Jesu‹ der ersten deutschen Dichterin.

Avas Jesus trägt durchaus menschliche Züge und kann somit wie eine ›normale‹ Figur analysiert und charakterisiert werden: Er ist, insbesondere durch Szenenauswahl und Figurenkonstellation, gezeichnet als liebevoller, erbarmender Freund der Sünderinnen. Ein solcher erster Zugriff ist legitim, wenn man ergänzend dazu darauf achtet, wie die Narration versucht, allzu menschenanaloge mentale Vorstellungen, die sich bei den Rezipierenden einstellen könnten, sogleich zu verunsichern, abzuweisen oder aufzuheben. Avas Erzählerin macht zunächst darauf aufmerksam, dass es sich bei Jesus keineswegs um einen ›normalen Menschen‹ handelt, indem sie sich mit direkten auktorialen Charakterisierungen auffallend zurückhält: Wer und was Gott ist, kann nicht direkt gefasst und ausgesagt werden. Wenn dann doch direkte Aussagen über den Protagonisten von der Erzähl-

instanz getätigt werden, dann betonen diese stets Jesu Doppelnatur als wahrer Mensch und wahrer Gott. In diese Richtung verweisen ebenso, wie gezeigt, die impliziten auktorialen und figuralen Charakterisierungen im ›Leben Jesu‹. Die Erzählung stellt dabei stets die Inkompatibilität dieser beiden Wesenszüge Christi heraus. Avas Jesus ist zentral als Figur des Widerspruchs gezeichnet sowohl im Sinne logisch-sachlicher Unvereinbarkeit als auch im Sinne kommunikativen Einspruchs. Christi Wesen kann, darauf macht die Erzählung aufmerksam, weder mit irdischen noch mit himmlischen Kategorien erfasst werden, seine Unfassbarkeit lässt Menschen wie Engel gleichermaßen ratlos zurück. Avas Dichtung stellt Jesu Handeln in der Welt den Rezipierenden zudem als vorrangig durch dialogische Interaktion geprägt vor Augen. Dabei ist der zentrale Akt seines Sprechens der des Widerspruchs bzw. Einspruchs. Seine Einsprüche richten sich gegen Aussagen und Handlungen anderer Figuren, gegen scheinbar Selbstverständliches sowie gegen die absolut gesetzte Logik der diesseitigen Welt. Indem Ava in ihrer Narration die Widersprüchlichkeit Jesu in verschiedenen Hinsichten ausleuchtet, markiert sie eindrücklich die radikale Alterität dieser Figur: Ihr Jesus ist ansprechbarer Mensch und unverfügbarer Gott zugleich.

Anmerkungen

- 1 Ich zitiere die Ausgabe von Claußnitzer/Sperl 2014, wobei diese stets anhand der Ausgaben von Maurer 1966 und Schacks 1986 geprüft wurde.
- 2 Die Forschungsdiskussion über die Gliederung und Einheit des Werkes soll hier nicht wieder aufgenommen, nur angemerkt werden, dass die einzelnen Dichtungen eine plausible heilsgeschichtliche Gesamtperspektive entwerfen, was eher für ein übergreifendes Erzählkonzept spricht, als für eine eher zufällige Aneinanderreihung von Einzeltexten. Dem widerspricht m. E. auch nicht, dass die beiden ersten Texte narrativer, die späteren dann stärker paränetisch-didaktischer Natur sind (so auch die ältere Diskussion kritisch rekapitulierend Greinemann

1968, S. 2–8 u. 191; Gutfleisch-Ziche 1997, S. 139–141; Bjørnskau 2000, S. 216f.; Claußnitzer/Sperl 2014, S. X–XII).

- 3 Auf Basis der Biographik hat sich Kohnen 2022 mit Johannes dem Täufer beschäftigt, und in diesem Themenheft diskutiert Katharina Philipowski die Frage, ob bibelepische Figuren transtextuell sind. Auf meinen Versuch, Trinitätsdialoge in bibelepischen Erzählungen mittels Anregungen der kognitiven Narratologie zu analysieren (Becker 2020), werde ich abschließend kurz eingehen.
- 4 Als Protagonist bezeichne ich mit Eder (2016, S. 48) »Figuren, die das zentrale Ziel des Plots verfolgen und die wesentlichen Handlungsentwicklungen auslösen. Oft, aber nicht immer bilden sie auch das moralische und perspektivische Zentrum (>Held<, >Identifikationsfigur<).«
- 5 Meine Terminologie orientiert sich an der Pfisters (2001, S. 251), der »vier Klassen von Techniken der Figurencharakterisierung [benennt]: explizit-figurale, implizit-figurale, explizit-auktoriale und implizit-auktoriale«.
- 6 Nach diesem Vers, mit dem die Szene von Jesu Versuchung endet, setzt die Erzählerin durch eine kurze prologartige Passage eine Zäsur im Text (*Nu gebe uns got die sinne, / daz wir fur bringen / von unserem herren Christe, / wie er nâch der toufe stifte / ein ander christenheit, / di wuohs sît unde ist nu brait*, V. 527–532). Der Erzählfokus schwenkt damit von der Ankunft des Heilands in der Welt über zur Gründung der christlichen Gemeinschaft, die mit den ersten Jüngerberufungen beginnt. In Avas >Leben Jesu< ist die biographische Perspektive auf den Protagonisten stets mit der heilsgeschichtlichen, die insbesondere die Gründung der Kirche (Kienast 1937, Teil I, S. 35) betrifft, eng verbunden.
- 7 Greinemann (1968, S. 132f.) konstatiert, dass Ava Jesus viel öfter als *herr[e]* bezeichnet, als die Evangelien von ihm als *dominus* sprechen. Sie zählt 38 Belegstellen im >Leben Jesu<, was sich mit meinem Befund deckt. Man kann quasi keine Textpassage lesen, ohne auf den Titel *herr[e]* für den Protagonisten zu stoßen (exemplarisch V. 701, 751, 761, 808).
- 8 Greinemann (1968, S. 58) meint hinter der hier formulierten Antithese eine liturgisch an Marienfesten häufiger verwendete Formulierung zu erkennen, was aber nicht ganz einleuchtet.
- 9 Die Szenen mit dem auferstandenen Jesus sind hier zwar alle aufgeführt, man könnte im Einzelnen aber sicherlich über ihren Modulstatus diskutieren. Schließlich man kann einige von ihnen weglassen, solange andere nacherzählt werden und somit klar herausgestellt wird, dass sich der Auferstandene in der Welt (seinen Jüngern und anderen) gezeigt hat. Insofern ist es signifikant, dass Ava

sowohl von den drei Frauen am Grab als auch von der Begegnung zwischen Christus und Maria Magdalena erzählt, wie im Weiteren argumentiert wird.

- 10 So kürzt Ava in ihrer Nacherzählung der Szene am Jakobsbrunnen (Io 4,5–42) das komplizierte Lehrgespräch radikal und deutet nur flüchtig an, dass die Samariterin eine Sünderin (Ehebrecherin) ist. Denn es geht ihr weder um Christi Lehre noch um die Sünden der Frau; Ava fokussiert ganz die öffentliche Verkündigung der Messianität Jesu.
- 11 Dialogisch geprägt sind die folgenden Szenen in Avas ›Leben Jesu‹: Heimsuchung (77–102); Anbetung der Könige (181–304); Zwölfjähriger Jesus im Tempel (387–430); Versuchung (463–526); Hochzeit von Kana (617–642); Blinde von Jericho (663–706); Christus u. die Samariterin (707–750); Christus u. die Kananäerin (751–790); Messiasbekenntnis des Petrus (791–836); Christus u. die Sünderin (837–922); Christus bei Maria und Martha (951–980); Heilung des Blindgeborenen (981–1092); Salbung in Bethanien (1121–1142); Christus und die Ehebrecherin (1189–1230); Fußwaschung (1231–1252); Letztes Abendmahl (1253–1360); Gefangennahme (1401–1462); Verleugnung durch Petrus (1463–1516); Kreuzigung (1605–1692); Höllenfahrt (1731–1790); Die drei Frauen am Grab (1807–1862); Christus und Maria Magdalena (1863–1926); Erscheinung vor mehreren Jüngern (1945–1968); Ungläubiger Thomas (1969–1992); Himmelfahrt (2007–2112).
- 12 Wieder wandelt Ava den Lukastextes ab, wo es heißt *nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt oportet me esse* (›Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?‹, Lc 2,49).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Die Dichtungen der Frau Ava, hrsg. von Friedrich Maurer, Tübingen 1966 (ATB 66).
Die Dichtungen der Frau Ava, hrsg. von Kurt Schacks, Graz 1986 (Wiener Neudrucke 8).

Ava: Geistliche Dichtungen, hrsg. von Maike Claußnitzer/Kassandra Sperl, Stuttgart 2014 (Relectiones 3).

Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 2007.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Lizenzausgabe, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.

Sekundärliteratur

- Becker, Anja: Eine (widersprüchliche) Figur? Die Trinität im Gespräch mit sich selbst im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 6), S. 205–243 ([online](#)).
- Bjørnskau, Kjell: Frau Ava – die erste Dichterin der deutschen Sprache, in: Schöndorf, Kurt Erich [u. a.] (Hrsg.): Aus dem Schatten treten. Aspekte weiblichen Schreibens zwischen Mittelalter und Romantik, Frankfurt a. M. 2000 (Osloer Beiträge zur Germanistik 28), S. 213–231.
- de Boor, Helmut: Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern, Tübingen 1967 (Hermaea NF 22).
- Dronke, Peter: Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310), Cambridge [u. a.] 1984.
- Eder, Jens: Gottesdarstellung und Figurenanalyse. Methodologische Überlegungen aus medienwissenschaftlicher Perspektive, in: Eisen/Müllner 2016, S. 27–54.
- Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur. I. Blütezeit, München 1922.
- Eisen, Ute E.: Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie, Göttingen 2006 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 58).
- Eisen, Ute E./Müllner, Ilse (Hrsg.): Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption, Freiburg [u. a.] 2016 (Herders biblische Studien 82).
- Glauch, Sonja: Keine Poetik des Widerspruchs – aber Poetiken des Paradoxen und fehlende Aufmerksamkeit gegenüber logischer Inkohärenz, in: Lienert 2019, S. 21–42.
- Gössmann, Elisabeth: Die Selbstverfremdung weiblichen Schreibens im Mittelalter. Bescheidenheitstopik und Erwählungsbewußtsein. Hrotsvith von Gandersheim, Frau Ava, Hildegard von Bingen, in: Iwasaki, Eijiro (Hrsg.): Begegnung mit dem ›Fremden‹. Grenzen – Traditionen – Vergleiche, München 1991, S. 193–200.
- Greinemann, Eoliba: Die Gedichte der Frau Ava. Untersuchung zur Quellenfrage, Diss. Freiburg. i. Br. 1968.
- Gutfleisch-Ziche, Barbara: Volkssprachliches und biblisches Erzählen biblischer Stoffe. Die illustrierten Handschriften der ›Altdeutschen Genesis‹ und des ›Leben Jesu‹ der Frau Ava, Frankfurt a. M. [u. a.] 1997 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur 1596).
- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: BmE 1 (2018), S. 109–193 ([online](#)).
- Jannidis, Fotis: Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie, Berlin/New York 2004.

- Karin, Anna: Männliche Hauptfiguren im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg. Charakterisierung, Konstellation und Rede, Berlin/Boston 2019.
- Kienast, Richard: Ava Studien I u. II, in: ZfdA 74 (1937), S. 1–36 u. 277–308.
- Kienast, Richard: Ava Studien III, in: ZfdA 77 (1940), S. 85–104.
- Klein, Dorothea: Stichische Rede als elementare Form einer »Poetik des Widerspruchs«, in: Lienert 2019, S. 237–263.
- Koch, Elke: Fideales Erzählen, in: Poetica 51 (2020), S. 85–118.
- Kohnen, Rabea: Lebensgeschichte / Heilsgeschichte. Erzählen von Figuren der Bibel am Beispiel Johannes des Täufers, in: Bowden, Sarah [u. a.] (Hrsg.): Geschichte erzählen. Strategien der Narrativierung von Vergangenheit in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 2020, S. 153–166.
- Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur, Wiesbaden 2019a (Contradiction Studies).
- Lienert, Elisabeth: Einleitung, in: Dies. 2019b, S. 1–19.
- Malbon, Elizabeth Struthers (Hrsg.): Characterization in biblical literature, Atlanta 1993.
- Martínez, Matías: Art. Figur, in: Ders. (Hrsg.): Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte, Stuttgart/Weimar 2011, S. 145–150.
- Masser, Achim: Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters, Berlin 1969.
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23 ([online](#)).
- Motté, Magda: Bibel und Poesie. Bibelepik einer Frau (Ava) – Bibelepik über eine Frau (Judith), in: Fischer, Irmtraut (Hrsg.): Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation, Stuttgart 2013, S. 169–184.
- Niesner, Manuela: Deutung durch Erzählung. Zur Heilung des Blindgeborenen in Avas ›Leben Jesu‹, in: Löser, Freimut/Päsler, Ralf G. (Hrsg.): Vom vielfachen Schriftsinn im Mittelalter. Festschrift für Dietrich Schmidtke, Hamburg 2005, S. 343–364.
- Papp, Edgar: Art. Ava, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 560–565.
- Pfister, Manfred: Das Drama. Theorie und Analyse. 11. Auflage, München 2001.
- Philipowski, Katharina: Figur – Mittelalter / Character – Middle Age, in: von Contzen, Eva/Tilg, Stefan (Hrsg.): Handbuch Historische Narratologie, Stuttgart 2019, S. 116–128.
- Philipowski, Katharina: Können bibelepische Figuren transtextuell sein?, in: Becker, Anja/Hausmann, Albrecht (Hrsg.): Bibelepik. Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition, Oldenburg 2023 (BmE Themenheft 15) ([online](#)).

- Prica, Aleksandra: Frau Ava: ›Johannes‹ und ›Leben Jesu‹ (um 1120), in: Herberichs, Cornelia/Kiening, Christian (Hrsg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte, Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 83–99.
- Rhoads, David (Hrsg.): Characterization in the gospels. Reconceiving narrative criticism, Sheffield 1999 (Journal for the study of the New Testament 184).
- Schacks, Kurt: Lemmatisierte Konkordanz zu den Dichtungen der Frau Ava, Bern [u. a.] 1991.
- Schröder, Edward: Frau Ava und die Osterfeier, in: ZfdA 50 (1908), S. 312f.
- Schuhmann, Martin: Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs ›Parzival‹ und ›Titurel‹, Heidelberg 2008.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. 2., durchgesehene Aufl. Hrsg. von Manuel Braun, Alexandra Dunkel und Jan-Dirk Müller, Berlin [u. a.] 2015.
- Stein, Peter K.: Stil, Struktur, historischer Ort und Funktion. Literarhistorische Beobachtungen und methodologische Überlegungen zu den Dichtungen der Frau Ava, in: Weiss, Gerlinde (Hrsg.): Festschrift Adalbert Schmidt zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1976, S. 5–85.
- Thoran, Barbara: Frau Avas ›Leben Jesu‹ – Quellen und Einflüsse. Eine Nachlese, in: Fiebig, Annegret/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag, Berlin 1995, S. 321–331.
- Wehrli, Max: Sacra poesis: Biblepik als europäische Tradition, in: Gutenbrunner, Siegfried (Hrsg.): Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben (Festschrift für Friedrich Maurer), Stuttgart 1963, S. 262–283.

Anschrift der Autorin:

PD Dr. Anja Becker
Ludwig-Maximilians-Universität München
Institut für Deutsche Philologie
Schellingstraße 3 RG
80799 München
E-Mail: anja.becker@lmu.de