

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 3



*Mareike von Müller / Michael Schwarzbach-Dobson
(Hrsg.)*

Brüchige Finalität. Erzähl- und kulturhistorische Perspektiven auf das Ende in vormoderner Kleinepik

Publiziert im Dezember 2024.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online in der University of Oldenburg Press unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinepik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Prof. Dr. Anna Mühlherr, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Patrizia Barton, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Dr. Michael Schwarzbach-Dobson) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Weitbrecht, Julia: Im Tode vereint. Religiöse Perspektivierungen des guten Endes in ›Alexius‹, ›Anastasia von Spanien‹ und ›Der Bräutigam im Paradies‹, in: von Müller, Mareike/ Schwarzbach-Dobson, Michael (Hrsg.): Brüchige Finalität. Erzähl- und kulturhistorische Perspektiven auf das Ende in vormoderner Kleinepik, Oldenburg 2024 (Brevitas 3 – BmE Sonderheft), S. 171–190 (online).

Julia Weitbrecht

Im Tode vereint

Religiöse Perspektivierungen des guten Endes in ›Alexius‹,
›Anastasia von Spanien‹ und ›Der Bräutigam im Paradies‹

Abstract. Die drei im Beitrag untersuchten religiösen Kurzerzählungen bearbeiten das Problem, unter welchen Bedingungen sich weltliche und religiöse Erwartungen im Hinblick auf ein gutes Ende harmonisieren lassen. Dabei wird das Erzählmuster von Trennung und Wiedervereinigung eines Ehepaares oder einer Familie genutzt, um die Transformation sozialer Beziehungen im Rahmen asketischer Lebensformen plausibel zu machen. Die Erzählschlüsse inszenieren den Bruch mit konventionellen Erwartungen an ein gutes weltliches Ende und eröffnen so neue Optionen einer spirituellen Wiedervereinigung. Die Textreihe belegt die Bedeutung, die der Stiftung alternativer Gemeinschaftsmodelle in der religiösen Kurzerzählung zukommt. Diese beruhen auf einer Durchlässigkeit zwischen Dies- und Jenseits, die für legendarisches Erzählen konstitutiv ist. Heilspartizipation ist in diesem Erzähltyp nicht nur auf die Akteure beschränkt, denn er leitet in der Öffnung des Textschlusses auf die Rezipierenden hin auch zur religiösen Lebensführung an.

›Die Hochzeit wurde prächtig gefeiert und sie lebten glücklich bis ans Ende ihrer Tage.‹

Nicht nur das Märchen basiert auf Erzählkonventionen, die als harmonisierenden Handlungsschluss eine Eheschließung vorsehen. Die vormoderne Erzählliteratur wurde in dieser Hinsicht maßgeblich durch den antiken Liebesroman geprägt: Junge attraktive Menschen aus guter Familie

mit hervorragenden Aussichten verlieben sich, werden sodann schicksalhaft getrennt und finden nach einer angemessenen Anzahl an Widerständen und Tugendproben wieder zusammen. Am Ende wird geheiratet oder die eingangs bereits geschlossene Ehe vollzogen (vgl. Holzberg 2006; Baisch/Eming 2013). Das Erzählmuster von Trennung und Wiedervereinigung ist äußerst einflussreich, es findet sich in unterschiedlicher Realisierung bis in die Gegenwart, etwa in der Operette oder im Sonntagsfilm im ZDF: Zuletzt sind alle widrigen Umstände besiegt, alle Missverständnisse ausgeräumt, und man kann im gemeinsam liebevoll restaurierten Bauernhaus in Cornwall glücklich werden bis an sein Lebensende.

Diese harmonisierenden heteronormativen Handlungsschlüsse sind mit bestimmten Kohärenzvorstellungen verbunden, aus den Figurenkonstellationen und dem Handlungsverlauf heraus werden sie als gutes Ende plausibel. Hier kommen neben Genrekonventionen, so wird im Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung der Eheschließung besonders deutlich, auch kulturelle Muster und pragmatische Rahmungen wie die Ausrichtung auf bestimmte Rezeptionsgemeinschaften zum Tragen. Dieser kontextuelle Aspekt ist insbesondere für das Verständnis religiöser Erzählungen des Mittelalters relevant, in denen das Motiv der Trennung wie auch die abschließende Anagnorisis ebenfalls eine Rolle spielen, ohne dass man hier ein märchenhaftes *happily ever after* als Handlungsende unbedingt erwarten würde (vgl. Weitbrecht 2011).

Divergierende Konventionen eines guten Endes im weltlichen und religiösen Erzählen sind in der Mediävistik vorwiegend anhand des *moniage* diskutiert worden. Im engeren Sinne bezeichnet der aus der *chanson de geste* übernommene Terminus die Auflösung eines an Genealogie und Allianzdispositiv gebundenen Erzählens mit dem Eintritt des heroischen Protagonisten in ein Kloster (vgl. Borgmann 2012; Müller 2007, S. 158–169). Diesen insbesondere in der Heldenepik verbreiteten Erzählschluss, in dem beide Optionen –Weltleben und klösterliche Askese – präsent und in einer Spannung gehalten werden, grenzt Jan-Dirk Müller von der *conversio* als

»unwiderrufliche[m] Übertritt in eine andere Lebensform« (Müller 2007, S. 158) ab. Corinna Biesterfeldt hat in ihrer Arbeit zum *moniage* als Erzählschluss dagegen die geistliche Wendung allgemeiner als »Rückzug aus der Welt« (Biesterfeldt 2004) betrachtet und in unterschiedlichen epischen Texten aus dem Erzählganzen heraus plausibel zu machen versucht.

Dass gerade der matrimoniales *moniage*, also die Hinwendung eines Ehepaares zu einem geistlichen Leben im Anschluss an Werbungs- und/oder Bewährungshandlungen weiterhin irritiert hat, geht insbesondere auf eine Fokussierung der Brautwerbungsepik in der mediävistischen Forschung zurück (vgl. Schmid-Cadalbert 1985). Mit Blick auf die »gefährliche« Brautwerbung scheint die religiöse Wendung als Telos dem zuvor Erzählten entgegenzustehen, vor allen Dingen, wenn die Erbfolge nicht zuvor schon, wie im »König Rother«, durch Zeugung eines Sohnes sichergestellt wurde (vgl. die Rezension zu Biesterfeldt von Jan-Dirk Müller 2005). Die Irritation hat aber auch damit zu tun, dass an religiöse Pragmatiken gebundene Erzählungen wie »Oswald« und »Orendel« lange nur unzureichend kontextualisiert und vor allen Dingen durch die Zurechnung zur sog. Spielmannsepik sehr früh datiert wurden (vgl. Weitbrecht 2015). Im Blick auf epischem Erzählen verpflichtete finale Motivierungen wurde die Frage nach den kulturhistorischen Voraussetzungen des Motivs in der Regel ausgeblendet und der *moniage* als mechanisch an die Brautwerbungshandlungen angehängter Legendenschluss angesehen. Die Texte wurden somit unter eine Kohärenzerwartungen gestellt, die für religiöse Erzählformen insbesondere des späteren Mittelalters weniger Geltung besitzen (vgl. Eichenberger 2015). Das umfangreiche Arsenal an narrativen Optionen legendarischen Erzählens erlaubt vielmehr ganz unterschiedliche Re-Kombinationen, die je nach pragmatischer und funktionaler Rahmung neu angeordnet werden können.¶

Vor diesem Problemhorizont soll im Folgenden nach dem Verhältnis von Ehe und religiöser Umkehr in einem Erzähltypus gefragt werden, in dem die Trennung und Wiedervereinigung von Ehepaaren und Familien

ebenfalls ein wichtiges Handlungselement darstellt. Die Eheschließung bildet jedoch nicht den glücklichen Abschluss, sondern vielmehr den Ausgangspunkt für die Verhandlung von »Heiligkeit unter den Bedingungen der gewöhnlichen Welt« (Müller 2007, S. 117). Diese Verschiebung hat auch damit zu tun, dass innerhalb legendarischer Narrative Weltabkehr und früher Tod nicht das Ende bilden, sondern im Rahmen alternativer Zeithorizonte vielmehr einen neuen Anfang – der Existenz als Heilige oder Heiliger – eröffnen (vgl. Koch 2010; Hammer 2013). Das Ende des Lebens bildet also nicht zwingend das Handlungsende, und auch im Textschluss² öffnet sich die legendarische Erzählung, etwa im abschließenden ›Amen‹, immer wieder auf ihre Rezeptionsgemeinschaften hin und stiftet so vielfältige Verbindungen zwischen Vergangenheit und Zukunft, Diesseits und Jenseits.

Dieser Zusammenhang soll im Folgenden anhand dreier Kurzerzählungen untersucht werden, die je unterschiedlich das Problem bearbeiten, unter welchen Bedingungen sich weltliche und religiöse Erwartungen harmonisieren lassen. Gemeinsam ist ihnen das asketische Motiv, dass sich die Protagonisten den gesellschaftlichen Anforderungen räumlich zu entziehen suchen. Indem so das Problem der Vereinbarkeit von religiöser Berufung und Familie in verschiedene dies- oder jenseitige Ausweich- und Rückzugsräume projiziert wird, werden Trennung und Wiedervereinigung dazu genutzt, die Transformation sozialer Beziehungen im Rahmen asketischer Lebensformen plausibel zu machen. Die Erzählungen nämlich isolieren zwar ihre Protagonisten, behalten aber stets auch die Jenseitssorge ihres sozialen Umfelds im Blick. Die vorgestellten Erzählschlüsse inszenieren also den Bruch mit konventionellen Erwartungen an ein gutes weltliches Ende, und eröffnen mit Blick auf das religiöse Telos eines Aufgehens in der Transzendenz zugleich neue Optionen spiritueller Wiedervereinigung.

1. Trennung, Wiedervereinigung und asketische Praxis im ›Alexius A‹

Die Alexiuslegende hat insbesondere in der Bearbeitung Konrads von Würzburg viel Aufmerksamkeit erfahren (vgl. Strohschneider 2002). Auch auf die unterschiedlichen Fassungen, die in den ›päpstlichen‹ und den ›bräutlichen‹ Strang unterteilt werden (Sanct Alexius Leben, S. 26–28; vgl. auch Decuble 2002; Löffler 1991), wurde verschiedentlich eingegangen, einen detaillierten Vergleich unter dem Aspekt der Gabelogik bietet etwa Margret Egidi (vgl. Egidi 2009, eine Übersicht über die Bearbeitungen auf S. 655–657), die auch auf die unterschiedlichen Perspektivierungen von Heiligkeit aufmerksam gemacht hat (vgl. ebd., S. 654f.). Hier soll mit Blick auf das Handlungsende im ›Alexius A‹ angeschlossen werden, den Hans-Friedrich Rosenfeld um 1300 datiert und im frauenklösterlichen Bereich verortet (vgl. Rosenfeld 1978, Sp. 227). Der ›Alexius A‹ wird der ›bräutlichen‹ Tradition zugerechnet, in welcher der Heilige nach seinem Tod seiner jungfräulichen Braut (und nicht dem Papst) einen Brief überlässt, in dem er seine Identität preisgibt und seine Lebensgeschichte dokumentiert. Die Braut, hier heißt sie Adriaticâ, hatte er eingangs in der Hochzeitsnacht verlassen, um keusch und gottesfürchtig zu leben. Er begründet das ihr gegenüber mit der Vergänglichkeit alles Irdischen (vgl. Egidi 2009, S. 629):

›nû sich Adriaticâ,
daz lieht hie brinnde vor uns stât,
des schîn doch vil schiere zegât,
swiez doch vaste brinnet,
vil snelle sin zerinnet.
als ist ez um di werlt gestalt:
er si junc oder alt,
er muoz ze miste werden
ze jungest ûf der erden,
[...]
der hiute ist schœne unde klâr,
der ist morgen missevar

unt der erden gliche.
als fleizent sich diu riche.<
>Dâ bi sul wir unser sêle nern
unt des übeln tievels wern
mit vil kiuschlicher zuht
daz uns der unkiusche suht
mit ir fiure niht angesige.
frowe, des selben mit mir phlige.<
(>Alexius A<, V. 250–276)

Alexius verlässt nun seine Braut und nimmt ein Schiff, das ihn nicht wie in anderen Bearbeitungen über das Mittelmeer, sondern erst einmal nur nach Pisa bringt. Er verschenkt seine kostbare Kleidung und verändert sich körperlich sehr schnell bis zur Unkenntlichkeit. Nachdem er in Pisa auf Boten seines Vaters trifft, die ihn nicht erkennen, reist Alexius weiter nach Laodicea und Edessa, wo er hart arbeitet und alles mit den Armen teilt. Nach fünf Jahren zieht er nach Jerusalem, wo er weitere sieben Jahre verbringt. Er reist dann weiter nach Lucca, wo seine Heiligkeit schließlich durch eine Vision öffentlich gemacht wird und er erneut auf ein Schiff flieht. Dieses bringt ihn aber statt wie gewünscht nach Afrika zurück nach Rom, wo er schließlich unerkannt Unterschlupf bei seiner Familie findet.

Neben dieser Vielzahl an Stationen fällt in >A< die gesteigerte Dialogizität auf, denn Alexius führt nun täglich Gespräche mit seiner Ehefrau. Ihr gegenüber gibt er sich als ein Pilgergefährte des Verschwundenen aus, weshalb sie ihn eingehend zum Verbleib ihres Geliebten befragt.

>Hâter iht gedâht widerkomen?<
>Daz hân ich nie von im vernomen.<
>Hât in gerouwen iht diu vart?<
>Des selben ich nie innen wart.
Er jach, er wolde in dem leben
Sime libe ein ende geben.<
>Sô lâ dirn, herre, enpfolhen sîn
ûf die grôzen gnâde dîn.<
(>Alexius A<, V. 657–664)

Diese Gespräche lösen bei Adriaticâ vor allen Dingen Kummer über ihren Verlust aus; dennoch sucht sie jeden Tag aufs Neue die Nähe des namenlosen Pilgers (auf ihre Nachfrage nennt er sich *gote ergeben*, V. 625). Dagegen stellt Alexius fest, dass er, obwohl er doch jeden Tag mit der schönen Frau Umgang hat, *dâ von nie verzaget / od wære unstæte an sime leben / des hete im gnâde got gegeben* (>Alexius A<, V. 674–676).

Insgesamt spielt jedoch die Profilierung des Alexius als isolierter Asket im >Alexius A< eine geringere Rolle gegenüber den starken Emotionen, die sein Weggang bei den Mitgliedern seiner Familie hervorruft, und der Darstellung der Auswirkungen, die der Verlust auf ihre Lebensführung hat.

In diesem Zusammenhang stehen auch die Hinweise auf Buß- und Andachtspraxis, etwa wenn Mutter und Ehefrau des Alexius sich auf den Boden setzen und ankündigen, dort so lange ausharren zu wollen, bis er zurückkommt. Auch die täglichen Gespräche von Alexius und Adriaticâ scheinen nicht nur dem Heiligen als Keuschheitsprobe, sondern zugleich seiner Ehefrau als eine Praxis der Vergegenwärtigung des vermissten Geliebten zu dienen, die ihren Halt in der klösterlichen Lebensweise und Christusminne (vermittelt über den Heiligen als Stellvertreter) haben könnte. Diese asketischen Praktiken werden repetitiv und in intimer Zweisamkeit vollzogen. Die vorherige Entfremdung ermöglicht nun eine gesteigerte Nähe, wobei die Aufmerksamkeit des Alexius auf die innere Haltung seiner Ehefrau auf eine neue, pastoral geprägte Beziehungsform der Brautleute verweist:

Doch waz im daz ein grôzer trôst,
der in ofte von jâmer lôst,
diu triuwe, die sin gemahel hiet,
diu vil selten von im schiet.
(>Alexius A<, V. 683–686)

Schließlich stirbt Alexius heimlich und Gott nimmt seine Seele gnädig auf. Nicht zuletzt in der hier geschilderten exzessiven Trauer der Hinterbliebenen wird die Bedeutung der weltlichen Beziehungen wie auch der Jenseits-sorge für diesen Erzähltypus augenfällig. Diese Öffnung auf das Jenseits

hin wird nicht zuletzt darin sichtbar, dass die Legende nicht mit dem Tod des Heiligen, sondern dem seiner Eltern und zuletzt der Adriaticâ endet. Bei ihrer Beisetzung geschieht ein Wunder: Als man das Familiengrabmal öffnet und das *gebeine snêwîz* (›Alexius A‹, V. 1130) des Alexius ans Licht holt, rückt es zur Seite und winkt, damit man seine Ehefrau an seine Seite bettet. Seine Entscheidung zur *peregrinatio* hat Alexius somit nicht aus der Welt hinausgeführt, diese wird in ›A‹ vielmehr als Stationenreise durch unterschiedliche soziale Zusammenhänge geschildert, die den Heiligen schließlich wieder nach Hause zurück und in eine – geistlich transformierte – Nähebeziehung zu seiner Ehefrau führt. Zu guter Letzt wird hier nicht geheiratet, aber die eheliche Gemeinschaft doch posthum wiederhergestellt.

Für die Frage nach den narrativen Möglichkeiten solcher Öffnungen auf eine jenseitige Existenz hin bildet die relativ frühe Bearbeitung des ›Alexius I‹ einen überlieferungshistorischen Glücksfall, denn auf zwei Pergamentblättern eines Prager Fragments, die heute verschollen sind, ist lediglich der Textschluss überliefert (vgl. Klein 2013, S. 261; Rosenfeld 1978, Sp. 230f.). Alexius ist hier Sohn eines Königs, die Erkenntnis seiner Identität wird ebenfalls umfassend beklagt, und seine Ehefrau stirbt ihm sieben Tage später nach. Die Wiedervereinigung im Grab wird mit großer Rührung aufgenommen (vgl. Egidi 2009, S. 645):

Nv hort welche zaichen hie geschach
dv mā den sarche auf gebrach.
daz man die frowē darin strachte
den arme er von im rachte.
Da mit bedeute der heilige man.
daz mā ims leit dar an.
Daz geschach auch da zehant.
nv druchte sei der heilant
Seinem hertzen vil nahen.
Daz diz alle die sahen.
die pei dem sarche mohten stan.
paiden weib vnd man.
von diesem grozem zaihen

begvnde manich h[er]tze waichen
wer iz gewesen von stainen
daz iz da ser mvest wainen
Der chvnich vnd die chvnegin.
(>Alexius I<, V. 74–90)

Ein Jahr später sterben auch die Eltern des Alexius, nachdem sie alle ihre Reichtümer verschenkt und ein Münster gestiftet haben. Der Textschluss lautet:

da chom in von himel dar
der engel ein vil michel schar.
Die fverten ir sel vroleich.
auf ze himelreich.
da fvnden si ir liebez chint.
pei got si elleu viereu sint.
(>Alexius I<, V. 144–149)

Während >Alexius A< das Handlungsende in kollektiver Freude über das Wunder der Wiedervereinigung inszeniert, die auch auf die Rezipienten übergreifen soll (>Alexius A<, V. 1144–1147), stellt sich im >Alexius I< das Glück erst dann ein, wenn die Verbindungen zu den irdischen Zusammenhängen gekappt sind und alle Familienmitglieder im Himmel wieder zusammenfinden.

2. Ein weiblicher Alexius: >Anastasia von Spanien< und die Transformation familiärer Strukturen

Die Legende der >Anastasia von Spanien< ist wenig bekannt, doch hat Werner Williams-Krapp darauf hingewiesen, dass die Erzählung an Alexius »erinnert« (Williams-Krapp 1978, Sp. 334). Die Legende ist in sechs Handschriften, meist gemeinsam mit anderen Legenden, überliefert (vgl. [Handschriftencensus](#)). Eine direkte Quelle ist nicht auszumachen, die Erzählung ist ganz unabhängig von der Legende der frühchristlichen Märtyrerin Anastasia von Sirmium. Es handelt sich vielmehr um eine Übertragung

legendarischer Motive auf eine Exempelerzählung über tugendhafte Ehefrauen, worauf auch Überlieferungskonstellationen etwa mit der Elisabethlegende und Steinhöwels ›Griseldis‹ verweisen (Gotha Chart. B 86, vgl. Eisermann 2022).

Am Beginn steht die Eheschließung: Anastasia wird fünfzehnjährig mit König Albrecht von Spanien verheiratet und bekommt von ihm nach einem Jahr zur allgemeinen großen Freude einen Sohn, der Rudolfus genannt wird. Als Anastasia aus dem Wochenbett geführt wird, verbrennt ihr (*als gott wolt*; ›Anastasia‹, S. 339,10) ein vom Feuer aufstiegender Funke die Hand. Ein gottesfürchtiger Koch klärt sie darüber auf, dass dieser Schmerz nur einen leichten Vorgeschmack auf das Brennen der Hölle darstelle: *Frow, brent üch daz fuer also ubel, das ir üch als übel dar ab gehand, so rat ich üch, daz ir iüwer leben dar nach richten, daz ir üch vor sunden hutend, daz ir weder in helle noch in fegfür nitt müssen* (›Anastasia‹, S. 339,14–17).

Anastasia nimmt sich diese Warnung sehr zu Herzen und sagt sich: *Das kanstu nit gethun, die wyl du in der welt lebest.* (›Anastasia‹, S. 339,24) Also verlässt sie in der Nacht ihre Familie und sucht einen Einsiedler auf, der sieben Meilen entfernt im Wald lebt. Der erschrickt zunächst und vermutet eine – aus Perspektive der Asketenvita ganz topische – teuflische Versuchung in der schönen jungen Frau, erklärt sich dann aber doch bereit, sie in der richtigen Lebensführung zu unterweisen. Seine Lehre von der Beichte, der Abkehr von den weltlichen Dingen sowie der Meditation des Leidens Christi entzündet Anastasias Herz so sehr, *das sie nit wust, weller zitt es was in dem tag.* (›Anastasia‹, S. 340,33f.)

Dagegen ist der Einsiedler am Ende des Tages um seine nächtliche Seelenruhe besorgt und will Anastasia wegschicken. Sie bittet ihn inständig um Schutz vor den wilden Tieren, bis er sich erbarmt und sie in einem hohlen Stein einschließt. Sie vereinbaren, dass er am nächsten Morgen kommen und ihr zu essen bringen soll, aber

[...] als gott wolt, do vergaße er aller dingen der wirdigen kungen Sant Anastasian und gedacht niemer men an sy. Also was sy XXX jar in dem hollen stein

an allen menschlichen trost; aber gott der trost sy und dett ir vil genaden, und die heiligen engel wonoten und spiseten sy stettlich mit himelbrot und mit himelscher spiß. (›Anastasia‹, S. 341,23–28)

Als der König feststellt, dass seine Ehefrau verschwunden ist, ist er zunächst zornig, dann aber überwältigt ihn die Trauer über ihren Verlust. Sein Sohn wächst heran und wird schließlich Nachfolger des Bischofs. Nach dreißig Jahren erinnert ein Engel den Einsiedler an Anastasia, der sie aus der Höhle befreit und im Auftrag des Engels zurück in die Stadt schickt, wo sie im Münster an der ersten Messe ihres Sohnes teilnimmt. Nachdem sie voller Andacht gelauscht hat, geht sie zum König und bittet ihn um der verschwundenen Königin willen um Almosen. Daraufhin ist der so gerührt, dass er sie im Palast aufnimmt, wo sie unerkant ein karges Dasein fristet.

Also ward sy in irs wirtes hove gefurt als ein arm mensch; won nieman erkant sy. Also was sy in des kunigs, ires wirttes, hove acht jar und leitt grosses elend: man ließ sy dick VI tag, das ir nieman essen noch drincken gab. Und sache ir gemachel und ir sun für sich gan in grossen [eren]. (›Anastasia‹, S. 343,12–16)

Auch wenn nicht berichtet wird, dass Anastasia mit Spülwasser begossen und verspottet wird, sind die Bezüge zu ›Alexius‹ deutlich. Anastasia sucht aber keine größere Nähe zu ihrer Familie, bis sie ihr Ende nahen fühlt. Nun bittet sie darum, beim Bischof, ihrem Sohn, die Beichte ablegen zu dürfen. Erst nachdem er sein Stillschweigen bis nach ihrem Tod versprochen hat, enthüllt sie ihm ihre wahre Identität. Der Appell an das Beichtgeheimnis wie auch die neue Familienkonstellation – der Sohn fungiert als Beichtvater, vergleichbar mit ›Gregorius‹ – suspendieren somit auch hier eine glückliche Wiedervereinigung zu Lebzeiten, zugleich wird in dieser Zusammenführung die Transformation familiärer Strukturen im neuen monastischen Lebensentwurf manifest.

Die in der Beichte übermittelte Lebensgeschichte Anastasias schreibt ihr Sohn Rudolfus nieder. Dem Spott der Bediensteten, die ihn aufziehen, er

sei wohl mit dem alten Weib *uberein komen* (›Anastasia‹, S. 344,2) begegnet er damit, dass dieser Tag sein fröhlichster und zugleich traurigster sei. Er lässt seine Mutter ehrenvoll im Münster bestatten und enthüllt schließlich auch dem Vater die wahre Identität der Bettlerin. Nun beklagen sie beide ihren Verlust, und auch der König gibt *alles sin kungrich uff und ward ein arm mensch durch gott*. (›Anastasia‹, S. 344,21f.)

Die mit der anfänglichen Familiengründung aufgerufenen genealogischen Muster werden also systematisch durchkreuzt, was im Horizont der Erzählung aber völlig unproblematisch bleibt: Die Erbfolge ist zwar gesichert, aber der Sohn entscheidet sich selbst für ein keusches Leben. Eine räumliche Wiedervereinigung zu Lebzeiten findet zwar statt, bleibt aber für die Familie folgenlos. Erst der posthume Bericht vom vorbildlichen Leben der Anastasia bewirkt auch bei ihren Hinterbliebenen die Hinwendung zur asketischen Lebensweise. Den Textschluss bildet der Appell an die Rezipienten, die Heilige anzurufen, auf dass auch *wir alles gelan mogen, das uns der gottlichen gnaden gehindren moge*. (›Anastasia‹, S. 344,29f.)

3. Das Jenseits und die Suspendierung des Endes: ›Der Bräutigam im Paradies‹

Das Prosaexempel ›Der Bräutigam im Paradies‹ (vgl. Malm 2013; Palmer 1978)³ bezieht noch mehr als die vorigen Beispiele jenseitige Rückzugs- und Ausweichräume ein, um das Problem der Vereinbarkeit von Ehe und Askese zu lösen. Das Jenseits wird als ein erfahrbarer Raum ins Zentrum gestellt, dem im Hinblick auf die räumliche und zeitliche asketische Entrückung eine spezifische Bedeutung zukommt. Den Ausgangspunkt bildet auch hier, dass der namenlose adlige Protagonist verheiratet wird,

als dan wol czimlich vnd billich was. Wie wol er liber kusch in deme jüingfrawlichen stande, dar inne er auch was, bliben were, da muste her sulchen heyratt syner herzenliben muter vnd auch andern synen liben guten frunden vorwiligen. Doch so bat er den almechtigen got myt andechtigem reynen herzen,

das er im sendet synen heyligen engel zu syner hochczit, der im beschirmet vnde behutet syne kuscheit, des yn dan got der almechtige geweret. (›Bräutigam‹, S. 229)

Als die Hochzeitsgesellschaft sich zum Festmahl setzen will, fällt dem Bräutigam auf, dass er an dem Tag bereits drei Tagzeitengebete versäumt hat. Er reitet also geschwind zu einer Marienkapelle und *volbracht do gar andechtighlichen syn gebeth vnde befalch auch syne kuscheit in den schirm des almechtigen gotes vnd der reynen kusschen jungfrawen Marien.* (›Bräutigam‹, S. 229). Auf dem Rückweg trifft er auf einen prächtig gekleideten Reiter auf einem weißen Maulesel, der auf dem Weg zu der Hochzeit ist. Der prachtvolle Gast, der sich als Diener eines *gar grossen koniges* empfiehlt, übt einen äußerst mäßigenden Einfluss auf die Veranstaltung aus: *Vnczucht myt worten vnd myt wercken wart da vormyden, vnd ist auch wol zu gleuben, das der jungling seyn kuscheit behilt durch dissen synen gast.* (›Bräutigam‹, S. 230)

Als der prachtvolle Gast sich anschließend verabschiedet, ist der Jüngling sehr betrübt. Der Gast fordert ihn auf, am nächsten Tag zur Kapelle zu kommen, dort werde er das Maultier finden, das den Jüngling in das Reich seines Herrn bringen werde. Der Jüngling folgt, und als seine Diener zur vereinbarten Zeit zur Kapelle kommen, um ihn abzuholen, ist er nicht mehr da. Der Hof fällt in große Trauer, die Braut *bleib also witwe vnd jungfraw vnde endete ir lebin also in dem dinste des almechtigen gotes.* (›Bräutigam‹, S. 231) Die Burg wird aufgegeben und zu einem Kloster umfunktioniert, in dem Mutter und Braut des Jünglings schließlich auch begraben werden. Auch hier werden die Ereignisse *zu ewiger gedechtenysse* (›Bräutigam‹, S. 231) verschriftlicht.

Während die Reaktionen der Hinterbliebenen nur knapp benannt werden, erfahren gegenüber ›Alexius‹ und ›Anastasia‹ die Raum- und Zeitordnungen eine Pluralisierung. In der Zwischenzeit nämlich wird der Jüngling durch das Reich dieses mysteriösen Herrn geführt, es ist natürlich das Paradies. Die umfängliche Beschreibung des Geschauten folgt in der Abfolge

von lieblichen Orten, an denen gute Menschen ein glückliches Dasein führen, der Tradition der Jenseitsvision. Zuletzt wird der Jüngling noch belehrt, dass dies alles nur einen Abglanz der wahren ewigen Freuden bilde, dann wird er wieder ins Diesseits entsendet und das Maultier bringt ihn zurück an *das ende, da es yn genomen hatte*. (›Bräutigam‹, S. 235) Hier findet der Jüngling, obwohl er doch nur einen halben Tag im Paradies verbracht hat, alles verändert vor: Als er Einlass in seine eigene Burg begehrt und sich über das am Tor aufgehängte Kruzifix wundert, erfährt er, dass sein Herrschaftssitz nun ein Kloster ist, seine Mutter und Frau tot sind und er selbst dreihundert Jahre im Paradies zugebracht hat.⁴ Man sieht ihm auch an, dass er nicht mehr von dieser Welt ist, denn er strahlt wie Edelsteine (*dan yderman sach, das das licht gotes vss synem antlitz luchte*. ›Bräutigam‹, S. 237), und strömt einen süßen Duft aus. Sobald er aber mit irdischer Nahrung in Kontakt kommt und ein Stück Brot isst, verwandelt er sich vor den Augen der Brüder in einen Greis und seine leuchtenden Kleider zerfallen zu Lumpen. Alle erschrecken sehr, doch der Alte beschwichtigt sie: *Nu werde ich wider gehen an das ende, daher ich komen byn. Aber der erden muss ir teyl vor hyn gegeben werden, das ist myn lip. Vnde yetz werde ich mich scheiden von dissem mynem totlichen libe, den ich so lange getragen habe*. (›Bräutigam‹, S. 238) Der Bräutigam empfängt nun das Abendmahl und stirbt. Die Wiedervereinigung mit seiner Familie auf der irdischen Seite bleibt hier konsequent getrennt von seiner Rückkehr ins Paradies: *Syn lip wart myt grosser wirdikeit begraben zu syner mütter vnde synem gemahel, dye ssel kam wider yn die ewigen freude, die ir vorheyssschen wart. Die wolle vns auch got allen nach dissem totlichen lebin gnediglicher gebin vnd vorlihen! Amen*. (›Bräutigam‹, S. 238f.)

4. Fazit

Die Beispielreihe hat gezeigt, wie das Motiv der Trennung von Ehepaaren und Familien in der religiösen Kurzerzählung produktiv gemacht werden

kann, um im Erzählschluss der spirituellen Wiedervereinigung spezifische religiöse Sinndimensionen zu eröffnen. Mit der unter gesellschaftlichem Erwartungsdruck erfolgenden Eheschließung wird eine Problemstellung geistlicher Lebensführung aufgerufen, die im Handlungsverlauf in verschiedenen Variationen durchgespielt und bearbeitet wird. Als Konsequenz einer Hinwendung zu einem gottesfürchtigen und keuschen Leben bildet der gute Tod hier natürlich ein plausibles Ende. Doch ist es mit der Aufnahme der heiligen Protagonisten in den Himmel eben nicht zu Ende: Zu einem solchen guten Tod gehören in diesem Erzähltypus offenbar auch die vorherige Reintegration in die zuvor aufgegebenen Verhältnisse, die Transformation der sozialen Beziehungen SOWIE die nachfolgende Jenseitssorge für die gesamte Familie. Die Erzählungen entwerfen Askese somit als eine Form temporärer (zum Teil auch: gestufter) Selbstisolation und vereinen im gemeinsamen Grab schließlich alle Beteiligten wieder an einem Ort und in schönstem christlichen Einverständnis: Alexius und seine Braut, Anastasia samt Mann und Sohn, den Bräutigam mit seiner Familie.

Um dies zu ermöglichen, müssen zuvor die sozialen Beziehungen und Besitzverhältnisse radikal transformiert und in neue geistliche Lebensformen überführt werden. Man könnte diesen Befund im Blick auf vergleichbare Typen legendarischen und miraculösen Erzählens noch schärfen, aber im Blick auf das gute Ende wurde hier bereits die eminente Bedeutung sozialer Beziehungskonstellationen für religiöse Erzählungen deutlich, die weniger das Aufgehen der irdischen Existenz in der Transzendenz inszenieren als vielmehr Formen der Gemeinschaftsstiftung aus einer Durchlässigkeit zwischen Dies- und Jenseits heraus vorführen (vgl. dazu jüngst Nowakowski 2023).

Gegenüber einer starren Trennung der Erzählschlüsse *moniage* und *conversio*, die im Blick auf den singulären epischen Helden plausibel erscheinen mag, wird hier deutlich, dass noch in der radikalsten religiösen Wende die weltlichen Zusammenhänge präsent bleiben und in Zusammenhang mit dem Ende die Bezüglichkeit der Sphären je unterschiedlich verhandelt wird: im Versuch der Aussöhnung von weltlicher und himmlischer

Gemeinschaft in ›Alexius A‹ und ›Anastasia von Spanien‹, in der Überführung ersterer in letztere im ›Alexius I‹ oder in der konsequenten Trennung der beiden Sphären im ›Bräutigam aus dem Paradies‹.

Diese vielfältigen narrativen Möglichkeiten eröffnen sich aus einer Perspektivierung auf das Jenseits hin. Die in einer langen Tradition asketischer Erzählungen stehende räumliche Trennung ist dafür konstitutiv, doch scheint es angesichts der hier hervortretenden Bedeutung von Rückkehr und Anagnorisis gar nicht so entscheidend zu sein, ob man zuvor in Pisa, einem hohlen Stein im Wald oder im Paradies geweiht hat – wenn man am Ende nur, verändert und als besserer Mensch, wieder an den Ausgangspunkt zurückfindet und bezeugen kann, dass ein Außerhalb, ein Jenseits der eingangs aufgerufenen gesellschaftlichen Konventionen existiert.

Im Fokus auf asketische Praktiken wird zudem deutlich, dass insbesondere im Moment andächtiger Repetition auch alternative Zeitkonzepte entwickelt werden, welche die Protagonisten der irdischen Temporalitäten entheben: im jäh veränderten Aussehen des Alexius, wenn Anastasia in der Besinnung auf die letzten Dinge ganz ihr Zeitgefühl verliert oder der namenlose Bräutigam selbst an seinem Hochzeitstag noch dem klösterlichen Rhythmus der Tagzeitengebete folgt. Am radikalsten erscheint diese Pluralisierung von Raum- und Zeitordnungen sicherlich im ›Bräutigam aus dem Paradies‹, in dem dreihundert Jahre ein halber Tag sind.

Als Telos dieses Erzähltypus erweisen sich somit das Fortleben im Jenseits und die Teilhabe an der Gnade, was sich nicht nur auf die Akteure – alle Akteure – beschränkt, sondern im Sinne der Anleitung zu einer religiösen Praxis der Lebensführung prinzipiell übertragbar und damit endlos perpetuierbar ist. Das erklärt sicherlich, warum in den Erzählungen so großer Wert auf die Kodifizierung der Lebensgeschichten (die zugleich Lebensbeichten sind) gelegt wird. Es handelt sich dabei weniger um eine Form der ›Textheiligung‹ (vgl. Strohschneider 2002) als vielmehr um spezifische, mit religiösem Erzählen verbundene Kommunikationsformen, die im Sinne einer Akkumulation auf vielfältigen medialen Ebenen Heil vermitteln

sollen (vgl. Lechtermann 2016; Nowakowski [u. a.] 2024). Auf diesen heilspragmatischen Zusammenhang verweisen schließlich auch die Textschlüsse, die sich in Richtung der Rezipienten öffnen und deutlich machen, dass nicht zuletzt auch in der Praxis der Nieder- bzw. Abschrift als religiöser Kommunikationshandlung jedem Ende ein Neuanfang innewohnt. Wie im ›Bräutigam im Paradies‹ festgehalten ist, bezieht dies nicht zuletzt auch den Schreiber ein: *Andechtige jüngfrawe, der schriber befylet sich flisslich in wver innig[es] gebeth. Amen.* (›Bräutigam‹, S. 239)

Anmerkungen

- 1 Vgl. Weitbrecht [u. a.] (2019). Alternative Plausibilisierungen für die Erzählstruktur der Brautwerbungsepen hat etwa Rabea Kohnen im Rahmen von Missionierungsnarrativen herausgearbeitet (Kohnen 2014). Vgl. dazu Müller (2010) sowie zum ›Münchner Oswald‹ bereits Miller (1978).
- 2 Die Unterscheidung in Handlungsende und Textschluss folgt Rüter (2018). Auch der von Rüter angeregte Blick auf das materielle Textende wäre insbesondere für Fragen der Kontextualisierungen der untersuchten Texte interessant, würde aber in diesem Rahmen zu weit führen.
- 3 Der ›Bräutigam im Paradies‹ wird derzeit im Rahmen des DFG-Projekts »Narrative Vermittlung religiösen Wissens. Edition und Kommentierung geistlicher Vers- und Prosatexte des 13. bis 16. Jahrhunderts« (Tübingen/Köln) von Manuela Gliemann (Köln) ediert. Für den Hinweis auf diesen Text im Rahmen eines Workshops zu »Paradiesgemeinschaften« im März 2022 an der Universität zu Köln danke ich Frau Gliemann.
- 4 Dieses Motiv der Dissoziierung von realer Zeit und erlebter Zeit ist weit verbreitet, etwa in der verwandten Erzählung ›Mönch und Vöglein‹ oder in der ›Sieben-schläferlegende‹. Vgl. Koch (2015) sowie Daxelmüller (1984), Sp. 52f.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Alexius A: Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, hrsg. von Hans Ferdinand Maßmann, Quedlinburg/Leipzig 1843 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 9), S. 45–67.

- Alexius I: Sanct Alexius, hrsg. von Wendelin Toischer, in: *ZfdA* 28 (1884), S. 67–72.
- Anastasia von Spanien: Das Buch von der heiligen Anastasia, in: *Deutsche Volksbücher aus einer Zürcher Handschrift des fünfzehnten Jahrhunderts*, hrsg. von A. Bachmann und S. Singer, Tübingen 1889 (Schriften des Litterarischen Vereins in Stuttgart 185), S. 337–344.
- Bräutigam im Paradies: R. Köhler: Zur Legende vom italienischen jungen Herzog im Paradiese, in: R. Köhler: *Kleinere Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters*, hrsg. von Johannes Bolte, Bd. 2, Weimar 1900, S. 224–241 (erstmalig in *ZfdPh* 14 [1882], S. 96–98).

Sekundärliteratur

- Baisch, Martin/Eming, Jutta (Hrsg.): *Hybridität und Spiel. Der europäische Liebes- und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit*, Berlin 2013.
- Biesterfeldt, Corinna: *Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu ›Kaiserchronik‹, ›König Rother‹, ›Orendel‹, ›Barlaam und Josaphat‹, ›Prosa-Lancelot‹*, Stuttgart 2004.
- Borgmann, Nils: *Der Kriegsheld im Kloster. Das Motiv des Moniage und die romanisch germanischen Literaturbeziehungen auf dem Gebiet der Heldenepik*, in: Friede, Susanne/Kullmann, Dorothea (Hrsg.): *Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext*, Heidelberg 2012 (GRM Beiheft 44), S. 127–150.
- Daxelmüller, Christoph: *Art. Entrückung*, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4 (1984), Sp. 42–58.
- Decuble, Gabriel H.: *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung, unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende*, Konstanz 2002.
- Egidi, Margreth: *Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende*, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, Berlin/New York 2009, S. 607–657.
- Eichenberger, Nicole: *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters*, Berlin/Boston 2015 (Hermaea N. F. 136).
- Eisermann, Falk: *Katalog der deutschsprachigen mittelalterlichen Handschriften. Aus den Sammlungen der Herzog von Sachsen-Coburg und Gotha'schen Stiftung für Kunst und Wissenschaft*, Wiesbaden 2022 (Die Handschriften der Forschungsbibliothek Gotha 6), S. 214–216.

- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden, in: Friedrich, Udo [u. a.] (Hrsg.): Anfang und Ende – Kausalität und Finalität. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin 2013 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 179–204.
- Holzberg, Niklas: Der antike Roman. Eine Einführung, 3. Aufl. Darmstadt 2006.
- Klein, Klaus: Zur Überlieferung der ›Alexius‹-Verslegende, in: Bentzinger, Rudolf [u. a.] (Hrsg.): Grundlagen, Forschungen, Editionen und Materialien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2013 (ZfdA. Beiheft 18), S. 257–262.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der ›Navigatio Sancti Brendani‹ und der ›Siebenschläferlegende‹ (Passio und Kaiserchronik), in: Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015, S. 75–99.
- Koch, Elke: Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010, S. 110–130.
- Kohnen, Rabea: Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen, Berlin/Boston 2014 (Hermaea N. F. 133).
- Lechtermann, Christina: Grüß Dich, Maria! Das ›Ave‹ im ersten Buch des Passional, in: Pias, Claus/Rieger, Stefan (Hrsg.): Vollstes Verständnis. Utopien der Kommunikation, Berlin 2016, S. 53–62.
- Löffler, Roland: Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexius-Dichtungen, Diss. Freiburg/Br. 1991.
- Malm, Mike: Art. Der Bräutigam im Paradies, in: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 5 (2013), Sp. 1864–1873.
- Miller, Nikolaus: Brautwerbung und Heiligkeit. Die Kohärenz des ›Münchner Oswald‹, in: DVjs 52 (1978), S. 226–240.
- Müller, Jan-Dirk: Rez. zu Corinna Biesterfeldt: Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu ›Kaiserchronik‹, ›König Rother‹, ›Orendel‹, ›Barlaam und Josaphat‹, ›Prosa-Lancelot‹, in: Arbitrium 23 (2005), S. 30–32.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Müller, Stephan: Das Ende der Werbung. Erzählkerne, Erzählschemata und deren kulturelle Logik in Brautwerbungsgeschichten zwischen Herrschaft und Heiligkeit, in: Hammer, Andreas/Seidl, Stephanie (Hrsg.): Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, Heidelberg 2010 (GRM Beiheft 42), S. 181–196.

- Nowakowski, Nina: Wunder wirken. Hilfe und Solidarität als Prinzipien des Heils in Marienmirakeln aus dem spätmittelalterlichen ›Magnet unserer lieben Frau‹. Habilitationsschrift Magdeburg 2023 (Typoskript).
- Nowakowski, Nina [u. a.] (Hrsg.): Konfigurationen des Wunders. Texte, Praktiken und Funktionen in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart 2024 (Beiträge zur Hagiographie 26).
- Palmer, Nigel F.: Art. Der Bräutigam im Paradies, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 1010f.; ²VL, Bd. 11 (2004), Sp. 285.
- Rosenfeld, Hans-Friedrich: Art. Alexius, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 226–235; ²VL, Bd. 11 (2004), Sp. 61f.
- Rüther, Hanno: Grundzüge einer Poetologie des Textendes der deutschen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 2018 (Studien zur historischen Poetik 19).
- Schmid-Cadalbert, Christian: Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur, Bern 1985 (Bibliotheca Germanica 28).
- 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 [u. a.] 2002, S. 109–147.
- Weitbrecht, Julia: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters, Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte).
- Weitbrecht, Julia: Häusliche Heiligkeit. Zur Transformation religiöser Leitbilder in der Oswaldlegende, in: PBB 137.1 (2015), S. 63–79.
- Weitbrecht, Julia [u. a.]: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter, Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273).
- Williams-Krapp, Werner: Art. Anastasia von Spanien, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 334.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Julia Weitbrecht
Universität zu Köln
Institut für deutsche Sprache und Literatur I
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln
E-Mail: j.weitbrecht@uni-koeln.de