

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:

Friedrich, Udo: Es lebe der Tod! Sinnparadoxien in mittelalterlichen Exempeln, 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. 75–95 (online).

Udo Friedrich

Es lebe der Tod!

Sinnparadoxien in mittelalterlichen Exempeln

Abstract. Der Beitrag verfolgt narrative Konstellationen, die im Anschluss an Odo Marquard aus der Paradoxie von Mortalität – der Notwendigkeit des Todes – und Finalisierung des Lebens – der Notwendigkeit der Sinngebung – resultieren. Im Oxymoron des lebenden Todes tritt zum einen die Paradoxie menschlicher Existenz real und allegorisch vor Augen. Zum andern findet die Frage nach der Sinnbildungs-funktion des Erzählens im Tod ihre ultimative Herausforderung. Vorgeführt werden Differenzen von individueller Betroffenheit und sozialer Opferlogik, kasuistische Konkurrenzen sozialer Werteregister sowie die ideologische Verwaltung von Grenz-überschreitung zwischen Leben und Tod. Dabei erweist sich das Thema als unerschöpfliches Reservoir für ein Erzählen, das die *inventio* an ihre Grenzen treibt. Es sind durchweg besondere Fälle, die konventionelle Erwartung an Sinn und Erzählen durch spezifische Verfahren unterminieren: Aufschiebung, Beispiel, Kasus, Oxymoron, Allegorie, Ironie, Fortuna.

Äsop erzählt eine Fabel von einem alten Mann, der einst Holz schlug und einen langen Weg zurücktrug, so dass er ganz entkräftet seine Last ablegte und sich den Tod herbeiwünschte. Als dieser kam und ihn fragte, warum er ihn gerufen habe, erwiderte jener: »Damit Du mir meine Last auf den Rücken legst!« (Äsop: ›Fabeln‹, Nr. 60). Äsop resümiert: »Die Fabel zeigt, dass jeder Mensch sein Leben liebt, auch wenn er unglücklich ist.« So sehr man sich nach dem Tod auch sehnen mag, sobald wir in seine Nähe kommen, wünschen wir uns, noch etwas länger zu leben. Demgegenüber erzählt Herodot die Geschichte von Kleobis und Biton (Herodot: ›Historien‹, I,31).

Einst feierten die Argaier das Fest der Here, einen Ritus, an dem auch die Mutter der beiden Brüder teilnehmen wollte. Da sich aber die Ochsen noch auf dem Feld befanden, spannten sich die Jünglinge vor den Wagen und zogen ihn über fünfhundert Stadien zum Tempel. Alle Männer und Frauen der Stadt priesen die Gesinnung der beiden, und die Mutter, ganz gerührt von dem Lob, trat vor das Bild der Göttin und bat, dass diese ihren Söhnen den besten menschlichen Segen zuteilwerden ließe: »Als sie nach diesem Gebet geopfert und am Mahl teilgenommen hatten, schliefen die Jünglinge unmittelbar im Tempelbezirk ein und wachten nicht mehr auf.« (Ebd.) Nach Herodot erlangten sie das beste Lebensende: »An ihnen offenbarte Gott, daß der Tod für den Menschen besser sei als das Leben.« (Ebd.) Dass solch harter Befund durch Jenseitsvorstellungen gedämpft werden konnte, bezeugt Valerius Maximus:

Eine Thracische Völkerschaft beweint die Geburt eines Menschen, und feiert seine Bestattung mit Fröhlichkeit. Ohne von Gelehrten unterrichtet zu seyn, durchschaute sie die wahre Natur unserer Bestimmung, und genießt dafür mit Recht den Ruhm der Weisheit. Wohl darf die allen Geschöpfen eingepflanzte natürliche Liebe zu diesem Leben, die uns so viel Unwürdiges zu thun und zu leiden nöthigt, unterdrückt werden, wenn es wahr ist, daß das Ende desselben zu Glück und Freuden führt. (Valerius Maximus: ›Reden und Thaten‹, S. 113)

Thraciae uero illa natio merito sibi sapientiae laudem uindicauerit, quae natales hominum flebiliter, exsequias cum hilaritate celebrat: sine ullis doctorum praeceptis uerum condicionis nostrae habitum peruidit. remoueatur itaque naturalis omnium animalium dulcedo uitae, quae multa et facere et pati turpiter cogit, si + ea mortua + eius aliquanto felicior ac beator finis reperitur. (Valerius Maximus: ›Facta et dicta‹, II,6,12)

Subjektiver Sinn und objektive Sinnordnung müssen offenbar nicht übereinstimmen. Während Äsops Fabel den Common Sense widerspiegelt, erlaubt das überraschende Ende der beiden Argaier einen Blick in ein historisches Weltbild, das den Normalerwartungen widerspricht. Herodots Erzählung unterdrückt die Reaktionen der Mutter, der Söhne und noch die der

Gemeinschaft und damit die Spannung von subjektiver und objektiver Perspektive. Im griechischen Weltbild scheint der Mensch nicht Teil des Kosmos zu sein, sein Leben und Sterben haben keinen Bezug zur kosmischen Ordnung (vgl. Blumenberg 1981, S. 16–21). Das wird im Christentum anders sein, wo die Schöpfung um des Menschen Willen da ist. Aus modernerer Perspektive, die auf Metaphysik verzichtet, erscheint es plausibler, Sterben als Inbegriff des Sinnlosen anzusehen, demgegenüber stets Strategien der Sinngebung entworfen werden müssen. Odo Marquard hat diese doppelte Ausrichtung auf das Ende als konstitutive Spannung von ›Mortalität und Finalisierung‹ beschrieben (vgl. Marquard 1996, S. 467–475). Analog bezeichnet für Walter Benjamin »der Tod die zackige Demarkationslinie zwischen Physis und Bedeutung« (Newman 2013, S. 146). Auf das Ende bezogen, stehen wir stets im Horizont von mindestens zwei Erzählungen. Das Erzählen vom Tod scheint sich je nach Weltbild unterschiedlich zu konfigurieren, stets aber erweist es sich als Experimentierfeld für brüchige Finalität.

In jedem Fall irritiert die Formel ›Es lebe der Tod!‹ Als rhetorische Figur verblüfft sie und ruft über die Engführung von harten Gegensätzen Staunen hervor. Hier wird etwas in Kontakt gebracht, was sich ausschließt. Das Oxymoron unterminiert unsere vertrauten Ansichten und Ängste und schickt uns in eine Lähmung des Verstehens hinein, die aber zugleich das Urteilsvermögen mobilisiert, indem sie uns in die Reflexion zwingt (vgl. Matuschek 1991, S. 24–46). Geboren wird aus solchem Staunen aber weniger die Philosophie, als die Rhetorik. Über die »umfassende Widerspruchsstruktur« stößt das Oxymoron einen »dialektischen Erkenntnisprozess« an, der von der Wort- über die Satz- bis hin zur Textebene sich erstrecken kann (Scheuer 2003, S. 469–472). Die rhetorische Ausnahmefigur provoziert zugleich die rhetorische *inventio*, impliziert die Aufforderung, die Vielfalt an möglichen Relationen zwischen Leben und Tod auszuloten. Statt in klare Unterscheidungen führt der Weg in Indifferenzonen, das eigentliche Feld der Literatur. Wie nach Aristoteles die Dichtung ihre Seinsweise nicht aus der Mimesis, sondern aus dem Beispiel und der Regel bezieht (vgl. Frye 1964,

S. 87), so werden im Rahmen von Fallgeschichten Schemata der Urteilsbildung durchgespielt (vgl. Bauer 2012, S. 121). Das Erzählen vom Tod kann nicht nur vom Standpunkt des Topos *ex contrariis* behandelt, sondern auch von dem der Umkehr her, ja selbst vom Chiasmus aus aufgebaut werden. Mortalität wird in diesem Fall nicht mit Sinnkonstellationen (Finalität) konfrontiert, sondern selbst zum metaphysisch oder sozial fundierten Sinn.

Das führt aber zu weiteren Problemen: Bekanntlich schließen nach Luhmann Sinnsysteme Sinnlosigkeit aus, sie können nicht ihr Gegenteil integrieren, sie operieren entweder oder nicht (vgl. Hahn 1987, S. 155–164). Zum operativen Paradox von Sinnsystemen gehört, dass sie ihr Ende – wie auch ihren Anfang – wohl vollziehen, aber nicht selbst beschreiben können (vgl. Hahn 1987, S. 157f.). Der Tod ist dafür das eindrücklichste Beispiel. Alois Hahn hat demgegenüber darauf hingewiesen, dass Sinnsysteme zwar ihr Ende nicht darstellen, wohl aber über Beschreibung, d. h. Selbstbeobachtung, thematisieren können. Auch wenn wir nicht Zeuge des eigenen Todes sein können, so können wir doch den anderer beobachten, ja in besonderen Sinnsystemen eigene Nahtod- oder gar Jenseiterfahrungen mitteilen (vgl. Hahn 1987, S. 158–160). Nur über Tricks gelingt es, die Suggestion zu erwecken, dass das Ende des Lebens nicht auch mit dem Ende des Erzählens zusammenfällt.

Die Sache wird noch komplizierter, wenn wir berücksichtigen, dass Erzählen generell, vor allem aber biographisches Erzählen, auf die Konstruktion von Sinn angewiesen ist, dass gegen das Verrinnen der Zeit und die Routinen der Wiederholung den endlosen Widerfahrnissen der Zeit ein Zusammenhang abgerungen werden muss (vgl. Müller-Funk 2008, S. 12f.; Hahn 2000, S. 103–105). Da die Konsekution der Geschehnisse allein keine Erzählung garantieren kann, bedarf es der Konsequenz und Finalität der Ereignisse (vgl. Stierle 1982, S. 171f.): etwas enttäuschend im Narrativ Jugend-Reife-Alter, dem *ordo naturalis* des Lebens. Finalisierung als Sinnkonstitution stellt sich hier gerade nicht ein, deshalb *emplotment*: Happy End oder Tragödie, Aufschub im Melodrama oder in der Varietät der Serie.

Die Notwendigkeit der Mortalität ist daher seit je als Herausforderung für das Erzählen aufgefasst worden. Ihr wohl berühmtestes Vorbild findet sie im Traum von der unendlichen Iteration des Erzählens als Aufschieben des Todes/Endes in den Erzählungen aus ›1001 Nacht‹. Serialität als Suggestion, dass es immer weitergeht, als kalkulierte Strategie der Ausblendung des Endes – und mithin eines finalen Sinns –, ist bis in die Postmoderne hinein eine etablierte Technik der Kulturindustrie (vgl. Eco 1989, S. 301–324; Esders 2011, S. 26–46). Schon die mittelalterlichen Exempelsammlungen partizipieren an dieser Logik des ›immer weiter‹. Geht es im konventionalisierten Erzählen in der Regel darum, Sinn zu irritieren und wieder zu stabilisieren, so im avancierten darum, Stabilität wieder zu irritieren: z. B. durch das offene Ende der Kasuistik, das den Rezipienten in eine Verlegenheit des Urteils führt und auf eine höhere Ebene der Reflexion verweist (vgl. Jolles 2006, S. 171–199; Ginzburg 2007, S. 29–48). Aber auch hier stellen sich paradoxe Lösungen ein. Im tapferen Krieger in der Schlacht avanciert die asymmetrische Relation von Leben und Tod zunächst zum Kasus, da hier subjektive Wertschätzung des Lebens mit sozialen Anforderungen in Spannung gerät, vom Kasus aber wiederum zum Exempel, wenn soziale Normativität sich gegen natürliche Selbsterhaltung durchsetzt (vgl. Jolles 2006, S. 191f.), etwa im Falle Catos, der sich bei Attika selbst richtet: »Entschlossen stürztest du dich in Dein Schwert, und gabst der Welt die große Lehre, daß dem Edeln Ehre ohne Leben theurer seyn müße, als Leben ohne Ehre.« (Valerius Maximus: ›Facta et dicta‹, III,2,14: *si quidem constantissime in gladium incumbendo magnum hominibus documentum dedisti quanto potior esse debeat probis dignitas sine uita quam uita sine dignitate.*) Selbst hier mündet der Befund über den Topos der Umkehr in einem Sprachspiel, das den *sensus communis* irritiert. Man könnte Heldenethos generell als Relikt überkommener patriarchaler Kulturen abtun; dafür spräche sogar noch der wohl berühmteste Kasus, der Selbstmord der Lucretia, »deren männlicher Geist [nach Valerius Maximus, U. F.] durch einen Miß-

griff des Schicksals einen weiblichen Körper erhalten« hatte (Valerius Maximus: ›Facta et dicta‹, VI,1,1: *cuius uirilil animus maligno errore fortunae muliebri corpus sortitus est*). Aber solche einseitigen Zuschreibungen greifen zu kurz, das Spektrum sozialer Wertregulierung greift tiefer. Die Metaphysik des Opfers führt von den antiken Helden über die christlichen Märtyrer bis hin zu den Soldaten und Revolutionären der Moderne. Ehre als Regulativ des Handelns führt immer zu Spannungen zwischen Subjekt und Gesellschaft, in denen sich – selbst um den Preis des Selbstmords – die Ansprüche letzterer in der Regel durchsetzen (vgl. Vogt 1997): Gedenktage, Denkmäler, Heldenepik/Heldenprosa. Maßstab ist hier kein Jenseits, das ein besseres Leben verspricht, sondern das kollektive Gedächtnis, das Ehre wie auch Schmach transportiert und als Sinnsystem einen Ausweg aus dem Kasus bietet: Lieber ehrenhaft tot als unehrenhaft leben. Die legitimierenden Instanzen für solche Formen des Selbstopfers sind substituierbar: Verhängnisvoll haben hier vor allem Religion und Politik als ideologische Katalysatoren gewirkt.

Aber auch die Rückführung auf Natur, gar Transzendenz ist möglich. Die höchste Form der Feier des Todes ist natürlich das Selbstopfer in der Rache. Caesarius von Heisterbach erzählt eine wundersame Geschichte von einer Wölfin (›Dialogus Miraculorum‹, 10,64). Schüler aus Kerpen hatten auf einem Waldausflug eine Wolfshöhle entdeckt, die Welpen herausgezogen, und einer der Schüler hatte ihnen die Pfoten abgehackt. Die zurückkehrende Wölfin verfolgt den Schüler, der sich nur mit Mühe auf einen Baum retten kann. Hinzueilende Wölfe helfen der Wölfin, die Wurzeln des Baumes auszugraben. Inzwischen aber kommt Hilfe aus dem Dorf, die das Wolfsrudel vertreibt und dem Schüler Schutz bietet. Zwar verfolgen die Wölfe noch eine Zeitlang die Gruppe, ziehen sich aber schließlich zurück. Allein die Mutter verfolgt sie weiter, durchdringt in einer letzten Anstrengung den Schutzwall und springt dem Schüler an die Kehle, woraufhin sie selbst getötet wird. Zwar lassen sich bei Caesarius alle Erzählungen letztlich in die metaphysische Ordnung einfügen – die Geschichte firmiert als Wunder, das

implizit auf das Wirken einer höheren Gerechtigkeit verweist –, doch beschränkt sich der Erzählvorgang gänzlich auf einen natürlichen Begründungszusammenhang, wie er dann ab dem 18. Jahrhundert Konsens wird.

Eine weitere Option, die Widersinnigkeit des Todes zu bewältigen, ist natürlich die Allegorese, die noch dem sinnlosesten Geschehen eine Heimat bietet. Im Horizont christlicher Metaphysik gibt es keinen Zufall. Die ›Gesta Romanorum‹ liefern für diese Auflösung von Indifferenzonen in metaphysischen Sinn anschauliche Beispiele: am prägnantesten wohl im Exempel ›Vom edlen Grabräuber‹ (Nr. 34) anhand eines Ritters, der seine Dienste einer belagerten Stadt anbietet. Da er über keine Waffen verfügt, entnimmt er diese mit Billigung der Stadtgemeinschaft einem Grab, besiegt mit ihnen die Feinde und legt anschließend die Waffen zurück. Da es aber ein Gesetz gibt, das Waffenraub von Gefallenen unter Todesstrafe stellt, wird der edle Ritter von Neidern verleumdet, angeklagt und hingerichtet: ein veritablem Kasus zwischen sozialen Werten und Rechtsnormen am Leitfaden des Todes. Ehrverpflichtung gegenüber den Gefallenen versus Heldenmythos/Opfermetaphysik der Krieger. Die kasuistische Form entzieht dem heroischen Geschehen den scheinbar eindeutigen Sinn und verlegt es in einen Werte- und Normenkonflikt innerhalb der Gesellschaft. Ganz im Sinn der juristischen Kasuistik, der das Gleichnis (Fall) entstammt, gibt es mehrere Lösungen: Sinn ist auch gesellschaftlich nicht garantiert, sondern stets umstritten. Gelöst wird der Kasus dann durch eine erneute Verlagerung der Sinnfrage auf eine höhere metaphysische Ebene: die Stadt ist die Welt, die vom Teufel belagert wird, der Ritter Jesus Christus, der sich ins Grab, d. h. den Leib der ewigen Jungfrau begibt und sich die Waffen Adams – die Menschlichkeit – aneignet; die Neider sind die Juden, die Christus vor Pilatus unter scheinheiligen Rechtsfragen verklagen. So kann die Allegorese noch aus kasuistischen Normenkonflikten Sinn ›machen‹. Dem juristischen Gleichnis, das auf den Kasus, d. h. auf Reflexion, zielt, wird ein – allegorisches – Anderes unterlegt, das es zum Exempel macht.

Hinzu treten die großen kulturellen Determinanten. Wie die antike Metaphysik für den Menschen konstatiert, am besten sei es, gar nicht erst geboren zu werden, so sieht auch das Christentum im Tod mehr eine Erlösung denn eine Bürde. Letztere wird im Leben darin sichtbar, dass der Tod nicht nur ein Ereignis am Ende des Lebens ist, sondern als Vergänglichkeit der Zeit ständig präsent ist: »Deshalb ist es besser, dem Leben zu sterben, als dem Tode zu leben, denn das sterbliche Leben ist nichts anderes als der lebende Tod.« (*Melius est ergo mori vitae, quam vivere morti; quia nihil est vita mortalis, nisi mors vivens*; Innozenz III: ›De miseria humanae conditionis‹, I,24,1) Die Figur des Chiasmus ist hier weit mehr als ein Stilmittel, sie avanciert zur »Denkfigur« (Gasché 1998, S. 440), um – auf spezifisch christliche Weise – die harte Binarität von Leben und Tod zu unterlaufen. Was derart jedem Menschen eingeschrieben ist, wird in der Personifikation des Todes zur anschaulichen Allegorie: der Tod als Gesprächs-, Spiel- und Tanzpartner oder gar als Richter (vgl. Kiening 2003, S. 47–67). In der Form der Zeit ist er unser ständiger Begleiter, dessen Gegenwart wir zu spät innewerden, so wie dem Richter in der Erzählung ›Der Richter und der Teufel‹ erst am Ende klar wird, dass er das eigentliche Ziel des personifizierten Todes ist (vgl. Bleumer 2012, S. 149–173; Nowakowski 2012, S. 208–217).

Als Normalfall des christlich interpretierten Oxymorons aber gilt: Der Tod ist immer sinnvoll, als Störfaktor wird er bruchlos in die Erzählökonomie eingesetzt. Voraussetzung für die Erlösung ist aber ein reiner Tod, d. h. einer, der mit dem Bekenntnis aller Sünden in der Beichte endet. Der Christ stirbt eben einen doppelten Tod, einen ersten realen und einen zweiten, der ins ewige Leben führt. Anthropologische oder soziale Finalisierung wird in christliche Mortalität eingemeindet. Der gläubige Christ wünscht sich geradezu den Tod herbei. So berichtet Caesarius von Heisterbach von einer Schwester Christina, »die von so großer Vollkommenheit [war], daß ihr dieses Leben verhaßt und das Sterben willkommen war.« (*ut praesens vita ei esset taedio, et mors in desiderio*; Caesarius von Heisterbach: ›Dialogus Miraculorum‹, 8,45). In der Indifferenzzone zwischen erstem und zweitem

Tode leben die Toten weiter, so dass sich der *inventio* ein unendliches Feld an Fallstudien für unerlöste Seelen eröffnet. Probleme stellen sich etwa ein, wenn sich am Verhalten des Toten noch sein Sündenstatus manifestiert, etwa durch postmortale Bewegungen, wie z. B. ein Mönch, der sich auf dem Totenbett aufrichtet (ebd., 11,36), oder eine geizige Frau, die noch als Tote Bewegungen des Geldzählens vollzieht (ebd., 11,40). Als gewissermaßen lebende Tote vollziehen diese noch ihre Sünde und machen sie sichtbar.

Zwischen dem Ende des irdischen und dem Anfang des ewigen Lebens eröffnet sich ein Zeitraum, der narrativ gefüllt werden kann. Dabei können die Toten in den Zwischenraum des Purgatoriums geraten und ihren Zeitgenossen als lebende Tote erscheinen, für die Fürbitte zu leisten ist, um sie zu erlösen. Der lebende Tod wird als Aufschub, als zweite Chance angesehen. Caesarius von Heisterbach erzählt eine Fülle solcher Geschichten. Solchen leidenden Wiedergängern stehen aber auch positive gegenüber, deren Sterben sich derart verzögert, in Phasen aufgeteilt wird, dass sie ihren Mitbrüdern einen kurzen Einblick in das Jenseits geben können: liminale Figuren, der lebende Tote als Zuschauer und Zeuge im Jenseits. Hier gibt es eine Vielzahl an Sonderfällen, die jeglichem Schematismus widersprechen und Gott nicht als pedantischen Richter, sondern als situationsfixierten Rhetoriker ausweisen (vgl. Friedrich 2020, S. 41): Gegenüber dem Homogenisierungsdiskurs (Allegorese) der ›Gesta Romanorum‹ steht Caesarius' ›Dialogus Miraculorum‹ für einen Differenzierungsdiskurs, der Variationen nachspürt und tradierte Axiologien unterminiert. So erzählt Caesarius von einem Raubritter (›Dialogus Miraculorum‹, 9,49), der trotz aller Ermahnungen nicht von seinem üblen Tun abließ, schließlich gefangen und gehängt wurde. Ein veritabler Übeltäter und eine gerechte Strafe also: Finalisierung und Sinn auf gesellschaftlicher und scheinbar auch auf metaphysischer Ebene. Als drei Tage später ein Ritter an der Leiche vorbeikommt, spricht diese ihn an: »Holt mich herunter. Ich bin noch am Leben!« (*Deponite me, adhuc enim vivo*. Ebd., 9,49) Die Überraschung ist groß: Weltliche

Finalisierung – die gerechte Strafe – tritt offenbar in Konflikt mit metaphysischer Gnade. Es stellt sich heraus, dass dieser Ritter trotz seiner Untaten täglich gebetet hatte und dafür von Gott am Leben erhalten wurde – aber nur, um noch vor einem Priester zu beichten, die Sakramente zu empfangen und dann zu sterben: »So ging er glücklich zu Christus, dem er einverleibt worden war.« (*Ad eum qui incorporatus fuerat feliciter migravit*. Ebd., 9,49). Hier demonstriert sichtbar das geistliche Gericht seine Deutungshoheit gegenüber dem weltlichen, noch dem größten Sünder kann graduell Gnade erwiesen werden. Was wie Sinnentzug aussieht, stellt sich nur als höherer Sinn heraus. In anderen Fällen halten Heilige Hingerichtete so lange fest, dass sie später wieder vom Galgen befreit werden können (ebd., 8,58): Aufschub des Endes, der Mortalität, als Einfallstor für alternative Lösungen! Im Horizont christlicher Lehre gibt es eben *a priori* keine Sinnlosigkeit, auch wenn das Geschehen manifest irritiert. Das kann zu merkwürdigen Erzählarrangements führen. Zu frühes Sterben etwa kann trotz aller Tragik nachträglich seinen Sinn erhalten. Ramon Llull erzählt in seinem ›Buch der Wunder‹ (8,25) von einer Frau, die ihren Sohn sehr liebte. Als dieser mit 20 Jahren stirbt, ist sie untröstlich, ihr wird aber eine Vision zuteil, aus der hervorgeht, dass ihr Sohn, wäre er nur zwei Jahre älter geworden, einen Mann getötet hätte, gehängt und zur Hölle verdammt worden wäre: »Als die Frau erwachte, war sie von großer Freude erfüllt und war nicht mehr traurig über den Tod des Sohnes.« Hier wird der psychologische Effekt metaphysisch aufgefangen, als narrative Strategie, dem Sinnlosen – Mortalität – über nachgeschobene potentielle Alternativen einen Sinn zuzuschreiben: Providenz als narrative Sinnoption, als Futur II Konjunktiv Perfekt. Lulls Erzählen folgt hier den Spuren seiner *ars combinatoria*, die eine Vielfalt von Erzählmöglichkeiten eröffnet und durchspielt (vgl. Glück 2021, S. 198–212).

Der *inventio* sind in solchen Fällen nachträglicher Sinnzuschreibung keine Grenzen gesetzt. Selbst die etablierten Verfahren christlicher Sinnngarantie können irritiert werden. Johannes Pauli erzählt von einem Kloster, in dem junge Knaben im Glauben erzogen werden (Pauli: ›Schimpf und

Ernst«, Nr. 665). Ein Novize spart sich dabei täglich etwas von seinem Brot ab und stiftet es auf dem Altar einer Jesusfigur. Jedes Mal, wenn er die Schüssel holt, ist sie leer. Nachdem er das eine Weile praktiziert hat, beklagt er sich bei Jesus, dass dieser nicht mit ihm rede. Der Abt des Klosters be-lauscht den Jüngling bei seinem Gebet und trägt diesem auf, er solle ihn benachrichtigen, wenn Jesus ihm geantwortet habe. Eines Tages spricht die Jesusfigur dann den Knaben an: *wiltu vff mein hochzeit kumen?* (Ebd.) Der Junge bejaht, fügt aber hinzu, dass er erst den Abt benachrichtigen müsse. Dieser willigt ein, doch nur, wenn er mitkommen dürfe. Auch dieses kom-muniziert der Knabe an Christus und wird auf Pfingsten zur Terz einbe-stellt, wenn das *Veni Creator Spiritus* anhebt. Entsprechend rüstet sich der *Abt vff die fart, vnd zweiflet gar nit daran* (ebd.). Während der Gesang stark anhebt, stellt sich der Abt zu dem Knaben und beide versterben *vnd fuoren zuo dem ewigen hochzeit*. Das Resümee fällt eher prosaisch aus: *Also müssen wir durch werck der demütikeit die gnad gotz erwerben* (ebd.).

Das wäre die christliche Variante der Herodotgeschichte, eine andere Metaphysik, ein anderer Ritus, aber das gleiche Ergebnis. Pauli subsumiert das Exempel unter die Rubrik ›Ernst«, und die abschließende Lehre ver-sucht, den Fall durch eine Regel zu bestätigen. Narratologisch wäre aber auch zu fragen, ob er in ihr aufgeht. Während der Pfingsttritus mit Tod und Himmelfahrt noch dem Ausgang des Falls korrespondiert, scheint der Ver-lauf der Erzählung mit der Axiologie von Alt und Jung, kindlicher Fürsorge und amtlicher Supervision, dem ausgefalteten Aushandlungsprozess mit Jesus einen Erzählüberschuss zu produzieren, der über die angeführte Re-gel hinausweist. Zwar gelten Kinder als Inbegriff der Unschuld und doku-mentieren noch eine paradiesische Existenzweise (Vinzenz von Beauvais: ›Über die Erziehung«, S. 98f.), doch überrascht, dass göttliche Gnade so direkt mit kindlicher Gabe korreliert, auch dass der Abt so umstandslos auf der Fahrkarte des Knaben mitfahren kann. In jedem Fall bewirkt das Ende Staunen, wie der narrative und metaphysische Sinn sich einstellt. Der Fall

enthält eine Reihe von Explikationen und Implikationen, so dass weitere Fragen provoziert werden.

Neben Aufschub und Feier des Todes treten mithin subtilere Formen. Neben den Aufschub tritt die Allegorie und als deren Sonderform die Ironie. Vor allem im Feld säkularer Erzählung erweist sich der Tod als problematische Kategorie. Berühmt für eine Sinnstiftung *ex post* sind Liebestod-erzählungen. Hier gehen passionierte Subjekte auch im Protest gegen soziale Normierung in den Tod. Erzählungen vom Liebestod entwerfen melodramatische Konstellationen und generieren wiederholt tragische Selbstmorde, die das getrennte Paar im Tod doch wieder vereinen, in der Regel symbolisch untermauert durch das gemeinsame Grab: der Tod als Erlösung jenseits christlicher Metaphysik, Paradigma ›Herzmaere‹ (vgl. Kiening 2007, S. 171–193). Selbst ein solches Schema aber provoziert Varianten, die das genuine Sinngefüge auflösen. Die ›Gesta Romanorum‹ (Nr. 281) erzählen von einer adeligen Dame, die sich beim Anblick zweier kämpfender Ritter unsterblich in den Sieger verliebt. Sie erkrankt schwer, und die Ärzte können ihrem Mann, dem Kaiser, nur diagnostizieren, dass sie an Liebeskrankheit leide. Das Übermaß an Liebe werde unweigerlich zum Tod führen. Der Kaiser entlockt seiner Frau ihr Geheimnis – »und wenn er meine Liebe nicht erwidert, werde ich sterben« (*et nisi ejus amorem optinero mortem sustinebo*, ›Gesta Romanorum‹ [Ed. Oesterley], S. 686) – und wendet sich erneut an die Ärzte. Nach Aussage dieser könne nur der Tod des siegreichen Ritters und sein Blut die Frau retten. »Als das geschehen war, wich die Versuchung und sie genas sofort von ihrer Krankheit.« (*Hoc facto cessavit temptacio et statim de infirmitate convaluit*, ›Gesta Romanorum‹ [Ed. Oesterley], Nr. 281). Die Pointe und zugleich Irritation der Erzählung besteht darin, die aufgebauten Erwartungen zu enttäuschen, die Liebesbeziehung zu neutralisieren, auch die Axiologie von Ehe und Liebe zu entspannen und das Problem in eine medizinische Fallerörterung auslaufen zu lassen, die das Sujet wie die narrative Spannung auflöst. Die Er-

zählung als solche lässt sich vor dem Hintergrund von zwei Motivtraditionen lesen, die auf dramatische Konstellationen zugespitzt sind, die hier aber ausgeblendet werden: das Blutopfer nach dem Vorbild des ›Armen Heinrich‹ und die Liebestodgeschichten. Solche kasuistischen Deutungshorizonte bleiben auch bestehen, wenn die abschließende allegorische Auslegung alle Widersprüche zu homogenisieren versucht: dass nämlich der Ehemann Adam, die Frau die Seele, die Krankheit der Teufel und das Blut Christus bedeuten. Vor dem Hintergrund intertextueller Bezüge zum Liebestodthema konkurrieren schon ironische und allegorische Lesarten.

Man kann das Schema aber auch umkehren: Giovanni Boccaccio erzählt am vierten Tag als 7. Geschichte den Fall von Simona und Pasquino (Boccaccio: ›Decameron‹, 4,7). Das Paar verbredet sich in einem Garten, beim Zusammentreffen reibt sich Pasquino nebenbei seine Zähne mit einem Salbeiblatt und verstirbt unverzüglich. Simona gerät in Verdacht, ihn ermordet zu haben, und als der Richter herbeieilt und Aufklärung über den Tathergang fordert, greift auch sie zu einem Salbeiblatt, führt es an ihre Zähne und stirbt ebenfalls. Auf konkretere Nachforschung hin ergibt sich, dass unter dem Salbeibusch eine giftige Kröte nistet, die die Ursache für den Tod der beiden Liebenden war. Eine tragische Variante von Liebestoderzählung, die die innere und äußere Dramatik der Liebe komplett suspendiert und auf einen natürlichen Zufall zurückführt: ein veritabler Unglücksfall. Die Geschichte erhält eine Erklärung, kaum aber einen Sinn. Den liefert der Erzähler aber überraschend ausführlich nach:

Oh ihr glücklichen Seelen, denen es vergönnt war, die glühende Liebe und das irdische Leben an einem Tag zu enden! Und glücklicher noch, wenn ihr an denselben Ort gelangt seid! Und dreimal glücklich, wenn es auch im andern Leben eine Liebe gibt und ihr auch dort liebt, wie ihr hier getan habt! Glücklicher vor allen aber ist nach unserm Urteile, die wir sie überlebt haben, die Seele Simonas, weil es das Geschick nicht zugelassen hat, daß ihre Unschuld unter dem Zeugnis eines Stramba und eines Atticciato und eines Malagevole, die etwa Wollkratzer oder noch gemeinere Leute waren, erlegen wäre, sondern ihr einen ehrenvollern Weg gezeigt hat, sich durch denselben Tod, wie ihn ihr

Geliebter gestorben ist, der ihr von ihnen zgedachten Schmach zu entledigen und der so heiß geliebten Seele ihres Pasquino zu folgen. (Boccaccio: ›Das Dekameron‹, S. 406.)

O felici anime, alle quali in un medesimo addivenne il fervente amore e la mortal vita terminare! e più felici, se insieme ad un medesimo luogo n'andaste! e felicissime, se nell'altra vita s'ama e voi v'amate come di qua faceste! Ma molto più felice l'anima della Simona innanzi tratto, quanto è al nostro giudicio, che vivi dietro a lei rimasi siamo, la cui innocenzia non patì la fortuna che sotto la testimonianza cadesse dello Stramba e dell'Atticciato e del Malagevole, forse scardassieri o più vili uomini, più onesta via trovandole con pari sorte di morte al suo amante a svilupparsi dalla lor infamia e a seguitar l'anima tanto da lei amata del suo Pasquino. (Boccaccio: ›Decameron‹, S. 397f.)

Das ist beinah in Reinform die Sinnunterlegung durch Ironie. Die Panegyrik, die alle Register des Liebestoddiskurses zieht, passt nicht zum Fall (vgl. Neuschäfer 1969, S. 78–81). Im hyperbolischen Exkurs des Erzählers fallen Sinnzuschreibung und Sinnentzug zusammen, zu stark kontrastiert das Lob mit der banalen Realität. Die harte Fügung von Unglück und Sinnüberschuss lässt die symbolische Ordnung im Verlauf ihrer diskursiven Entfaltung kollabieren. Das aber ist ein Effekt ironischen Sprechens, der Auflösung der Katharsis im wissenden Lächeln.

Der Entzug des Sinns tritt dramatisch zu Tage, wenn jegliche Bemühungen um Kohärenzstiftung ins Leere laufen. Solche Grenzfälle sind immer wieder Gegenstand von Erzählexperimenten. Anton Pforr übersetzt mit seinem ›Buch der Exempel‹ eine orientalische Erzählsammlung und führt komplexe Formen ein (vgl. Gerdes 1978, Sp. 402–405). Fabelerzählung und Gleichnisse greifen ineinander. Die Rahmenerzählung ist so aufgebaut, dass es hier auch Tiere sind, die sich Historien von Menschen erzählen, um Orientierung zu erhalten. So kommt der Ochse Seneßba nach schwerer Krankheit aus einem Wald auf eine prächtige Wiese, auf der er sich zu erholen gedenkt (Pforr: ›Das Buch der Beispiele der alten Weisen‹, S. 16). Er möchte sich genügsam zeigen, um nicht den Fehler jenes Menschen zu begehen, der einst in einen Wald ging, um Holz zu suchen. Und nun folgt ein

exemplarischer Fall, der die Kohärenzanforderungen an eine Erzählung ins Leere laufen lässt: Jenem Holzsucher genügen nämlich die gefundenen Stücke nicht, so dass er immer tiefer in den Wald gerät, bis er auf eine Schar Wölfe trifft, der er nun wiederum zu entkommen sucht. Als er an eine Brücke kommt, ist diese zerbrochen, er kann aber auch nicht schwimmen. So lässt er sich aus Furcht vor den Wölfen ins Wasser fallen und wird nur zufällig durch vorbeifahrende Fischer gerettet. Sie setzen den fast Ohnmächtigen an eine Wand, der, als er zu sich kommt, ihnen die Stationen seiner seltsamen Geschichte erzählt, woraufhin die Mauer zusammenbricht und ihn tötet (ebd.).

Wie in Äsops Fabel vom alten Mann steht das Holz hier als Metapher für Finalisierung, d. h. für die Verbindung von Sinn und Leben. Hier aber ist der Mann nicht auf dem Heimweg, sondern auf der Suche nach Holz (Sinn), die ihn über sein unschlüssiges Verhalten ins Verderben führt. Es ist gewissermaßen zugleich die Gegenprobe zu den schon von Äsop immer wieder erzählten Fabeln, die die Botschaft propagieren: Lieber der Spatz in der Hand als die Taube auf dem Dach (Äsop: »Fabeln«, Nr. 4, 18, 122, 148, 194). Der Holzsucher vergisst über sein wählerisches Verhalten die Gefahr des Waldes und gerät, wie man sprichwörtlich sagt, vom Regen in die Traufe, von der Pfanne ins Feuer, vom Pferd auf den Esel. Gerade weil er nicht umsichtig ist, weil er sein Handeln nicht als Sequenz in die Zukunft entwirft, gerät er in eine Kette von Zufällen und wird unmerklich vom Handelnden zum Getriebenen, vom Subjekt der Handlung zum Objekt des Geschehens. Reine Iteration und Kontextausblendung ergeben eben keine Narration. Die vorliegende Erzählkonstellation ist weder notwendig, noch wahrscheinlich, sondern rein zufällig. Sinnentzug *par excellence* fällt zusammen mit der Auflösung der Erzählung als einem Ganzen von Anfang, Mitte und Ende. Ihr Gegenmodell ist die Konstruktion des Wunderbaren in der Kunst, als deren höchste Form nach Aristoteles gilt, wenn »das Ereignis, das den Umschlag bringt, als überraschend und zugleich folgerichtig« erscheint (Matuschek 1991, S. 35). Aristoteles führt die Geschichte der Mitys-Statue an,

»die genau in dem Augenblick zum tödlichen Schlag umstürzt, als der Mörder des Mitys vor ihr steht.« (ebd.; vgl. Aristoteles: ›Poetik‹, 1452a) »Eine solche Verbindung von Zufall und Absicht ist die erlesenste Form des Wunderbaren.« (Matuschek 1991, S. 35) Der Zweck solcher literarischen Fiktionen, die gegen die Wahrscheinlichkeit verstoßen, liegt allein in ihrer Funktion der Katharsis.

Der orientierungslose Mann im Wald und die höhere Gerechtigkeit der Mitys-Statue, Zufall und metaphysische Notwendigkeit, bilden nur die beiden extremen Gegensätze, die weitere Erzählexperimente provozieren. Ich muss daher zum Schluss noch kurz auf den ›Fünfmal getöteten Pfarrer‹ zu sprechen kommen, über den Hans Jürgen Scheuer und Mareike von Müller schon Letztgültiges gesagt haben (vgl. Scheuer 2016, S. 495–512; von Müller 2017, S. 118–126). Natürlich steht die Schlusszene zur Diskussion, in der eine gläubige alte Frau von dem am Altar aufgestellten toten Pfarrer erschlagen wird. Da sich in der Abfolge zufälliger Ereignisse am Ende der Erzählung gerade kein Sinn einstellt, Sinnlosigkeit sich nicht in höherem Sinn auflöst, müssen andere Sinnsysteme aktiviert werden; die eucharistische Ökonomie als unterlegte Allegorie bei Hans Jürgen Scheuer, das Spiel der schwarzen Komik bei Mareike von Müller. Auch hier gilt es, Sinnlosigkeit nicht als ausgestellten Effekt der Erzählkunst auszuweisen, wie Walter Haug es getan hat (vgl. Haug 1993, S. 1–36), sondern die Erzählfaktur selbst in den Blick zu nehmen: Nichts in einer Erzählung ist zufällig, hat Roland Barthes geschrieben, und das sei keine Sache des Autors, sondern der Struktur! (Vgl. Barthes 1988, S. 109). Insofern ist die Frage nach der Funktion der Hostie relevant, sie legt eine Spur, der es zu folgen gilt. Aber neben den Explikationen können auch Implikationen thematisiert werden. Aus Herodots Perspektive wäre die Frau von einem ohnehin unwerten Leben erlöst worden. In Caesarius geistiger Welt, in der es keinen Zufall gibt, hätte der Schluss Fragen nach dem Sündenstatus der alten Frau nach sich gezogen, der Tod der alten Frau wäre für ihn aber auch kein Skandal. Aber wie bei Boccaccio lässt sich die harte Fügung von Kirche und Altar einerseits und

Totschlag andererseits auch als Ironiesignal lesen, als Spiel mit der Umkehrung der klassischen Axiologie, der Sündhaftigkeit und Erlösung.

Nachtrag: Wer glaubt, dass die angeführten Exempel rein literarische Fiktionen seien, der irrt. Sinnlosigkeit ist erst einmal die Normalform des Lebens: in der Regel stumpfe Repetition, nach Luhmann reine Operation: »Seinesgleichen geschieht«, so fängt ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ an. Gewohnheit und Konventionen beugen unangenehmen Überraschungen vor, die die Wirklichkeit bis an die Grenze des Glaubhaften immer wieder produziert. Aristoteles zitiert Euripides (Aristoteles: ›Rhetorik‹, 1397a): »Doch wenn im Menschenleben Lügen oft den Schein der Wahrheit haben, darfst auch glauben umgekehrt, daß manches wahr sei, was unglaublich uns erscheint.« Gegen Komplexitätsüberforderung aber hilft Komplexitätsreduktion. Sinn zu finden bedeutet aus dieser Perspektive, die Redundanz und Variabilität des Lebens in eine Erzählung einzubetten, die Orientierung bietet und an die wir uns dann klammern: Familiengründung, Karrierestreben, Sport, Hobby etc. Deshalb reagieren wir sensibel auf Störungen, mit Staunen auf Wundersames: etwa, wenn am 29.05.2012 beim Erdbeben in Roverta der Pfarrer Ivan Martini beim Versuch, eine Madonnenstatue zu bergen, von Trümmerteilen der Kirche erschlagen wird (Fokus online, 19.11.2013); oder der Zusammenbruch eines Papstkreuzes (Johannes Paul II.) bei Brescia im April 2014, bei dem ein junger behinderter Pilger aus dem Raum Bergamo erschlagen wurde (SZ, 26./27.04.2014). Was bei Caesarius Anlass zum Erzählen gewesen wäre, schrumpft in der Moderne zu einer Nachricht aus aller Welt! (Vgl. Benjamin 1980, S. 443–445) Die Information, Sensation, siegt über das Sinnbedürfnis; ein Beispiel aus der Unterhaltungsbranche: Als der kürzlich verstorbene Stimmungssänger Tony Marshall im Konzertsaal fragte, ob ein Fan namens Rosamunde vor Ort wäre, meldete sich eine alte Dame. Tony Marshall sang seinen Hit ›Rosamunde‹ und tanzte mit der Frau eine Runde, ehe er sie wieder zu ihrem Platz geleitete. Dort angekommen, setzte sie sich und fiel tot vom Stuhl

(FAZ, 17.02.2023). Der unmittelbare Zusammenfall von Glück und Unglück bildet eine Oxymoronstruktur auf der Textebene (vgl. Scheuer 2003), über deren Funktion schon Valerius Maximus räsoniert, als er von einem Sklaven berichtet, der von einer Welle aus dem Schiff, mit der nächsten aber wieder zurück gespült wurde: »Noth und Glück begegneten sich in demselben Augenblick. Angstgeschrei und Danksagung griffen in einander.« (*itaque miseri simul ac felicitis complorationi permixta fuit gratulatio*, ›Facta et dicta‹, I,8, ext. 11). Solche Formen der *coincidentia oppositorum* zeugen nicht nur davon, dass rhetorische Figuren weit mehr sind als Stilmittel, sie sind vielmehr sprachlicher Ausdruck von Auffälligkeiten des Lebens und motivieren sowohl zum Nachdenken als auch zum Erzählen. Für die Zeitung zählt aber nur die Reduktion von Sinn auf Sensation. Herodot, Aristoteles und Caesarius hätten anders über solche Ereignisse brüchiger Finalität gesprochen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Äsop: Fabeln. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Voskuhl, Stuttgart 2005.
- Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982.
- Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, München 1993.
- Giovanni Boccaccio: Decameron. Introduzione, commenti e note a cura di Antonio Enzo Quaglio, Vol. 1, Milano 1980.
- Giovanni Boccaccio: Das Dekameron. Aus dem Italienischen übers. von Albert Wesselski, Frankfurt a.M. 1981.
- Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Eingeleitet von Horst Schneider. Übers. und komm. von Nikolaus Nösges und Horst Schneider, Turnhout 2009.
- Gesta Romanorum. Lateinisch/Deutsch. Ausgew., übers. und hrsg. von Rainer Nitschel, Stuttgart 1991.
- Gesta Romanorum. Von Hermann Oesterley, Neudruck Hildesheim 1963.

- Innocenz III: De miseria humanae conditionis, edidit Michele Maccarrone, Lucani 1955.
- Herodot: Historien. Griechisch/Deutsch, hrsg. von Josef Feix, München 2000.
- Ramon Lull: Felix oder Das Buch der Wunder. Aus dem Katalanischen übers. von Gret Schib Torra, Basel 2007.
- [Johannes Pauli] Schimpf und Ernst von Johannes Pauli, hrsg. von Hermann Oesterley, Stuttgart 1866.
- Valerius Maximus Sammlung merkwürdiger Reden und Thaten, übers. von D. Friedrich Hoffmann, 2 Bde., Stuttgart 1828.
- Valeri Maximi: Facta et dicta memorabilia, hrsg. v. John Briscoe, 2 Bde., Stuttgart/Leipzig 1998.
- Anton von Pforr: Das Buch der Beispiele der alten Weisen. Kritisch herausgegeben nach der Straßburger Handschrift, mit den Lesarten aller bekannten Handschriften und Drucke des 15. und des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Text, hrsg. von Friedmar Geisler, Berlin 1964.
- Vinzenz von Beauvais: Über die Erziehung. Aus dem Lateinischen übers. und mit biographischem Anhang versehen von August Missauer, Donauwörth 1890.

Sekundärliteratur

- Barthes, Roland: Einführung in die strukturelle Analyse von Erzählungen, in: Ders.: Das semiologische Abenteuer. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt a.M. 1988.
- Bauer, Matthias: Von Fall zu Fall. Die *narratio* zwischen Argumentationsprotasis und Poetik, in: Althaus, Thomas/Kaminski, Nicola (Hrsg.): Spielregeln barocker Prosa. Historische Konzepte und theoriefähige Texturen ›ungebundener Rede‹ in der Literatur des 17. Jahrhunderts, Bern [u. a.] 2012, S. 119–144.
- Benjamin, Walter: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: Ders.: Gesammelte Schriften II,2, hrsg. v. Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a.M. 1980 (Werkausgabe, Band 5), S. 438–465.
- Bleumer, Hartmut: Vom guten Recht des Teufels. Kasus, Tropus und die Macht der Sprache beim Stricker und im Erzählmotiv ›The Devil and the Lawyer‹ (AT 1186; Mot M 215), in: Ders. (Hrsg.): Recht und Literatur, Stuttgart/Weimar 2012 (= LiLi 163 [2011]), S. 149–173.
- Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1981.
- Eco, Umberto: Serialität im Universum der Kunst und der Massenmedien, in: Ders.: Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, Leipzig 1989, S. 301–324.

- Esders, Michael: Storytelling oder die Enteignung des Erzählens, in: Ders.: Die enteignete Poesie. Wie Medien, Marketing und PR die Literatur ausbeuten, Bielefeld 2011, S. 26–46.
- Friedrich, Udo: Mythische Narrative und rhetorische Entscheidungskalküle im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach, in: Basu, Helene/Quast, Bruno/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hrsg.): Mythen und Narrative des Entscheidens, Göttingen 2020, S. 23–45.
- Frye, Northrop: Analyse der Literaturkritik, Stuttgart 1964.
- Gasché, Rodolphe: Über chiastische Umkehrbarkeit, in: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): Die paradoxe Metapher, Frankfurt a.M. 1998, S. 437–455.
- Gerdes, Udo: Art. Antonius von Pforr, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 402–405.
- Ginzburg, Carlo: Ein Plädoyer für den Kasus, in: Süßmann, Johannes/Scholz, Susanne/Engel, Gisela (Hrsg.): Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode, Berlin 2007, S. 29–48.
- Glück, Jan: *Animal homificans*. Normativität von Natur und Autorisierung des Politischen in der europäischen Tierepik des Mittelalters, Heidelberg 2021.
- Hahn, Alois: Sinn und Sinnlosigkeit, in: Haferkamp, Hans/Schmid, Michael (Hrsg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a.M. 1987, S. 155–164.
- Hahn, Alois: Biographie und Lebenslauf, in: Ders.: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie, Frankfurt a.M. 2000, S. 97–115.
- Haug, Walter: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993, S. 1–36.
- Jolles, André, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen 2006 [Halle/Saale 1930].
- Kiening, Christian: Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit, München 2003.
- Kiening, Christian: Ästhetik des Liebenstodes. Am Beispiel von Tristan und Herzmaere, in: Braun, Manuel/Young, Christopher (Hrsg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin 2007, S. 171–193.
- Marquard, Odo: Finalisierung und Mortalität, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hrsg.): Das Ende. Figuren einer Denkform, München 1996, S. 467–475.
- Matuschek, Stefan: Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse, Tübingen 1991.
- Müller, Mareike von: Schwarze Komik. Narrative Sinnirritationen zwischen Märe und Schwank, Heidelberg 2017.
- Müller-Funk, Wolfgang: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung, Wien 2008.

- Neuschäfer, Hans Jörg: *Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurz-
erzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1969.
- Newman, Jane O.: Die Aporie der Allegorie: Das *Theatrum Mundi* des Deutschen
Trauerspiels, in: Quiring, Björn (Hrsg.): *Theatrum Mundi. Die Metapher des
Welttheaters von Shakespeare bis Beckett*, Berlin 2013, S. 137–166.
- Nowakowski, Nina: *Sprechen und Erzählen beim Stricker. Kommunikative Formate
in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen*, Berlin/Boston 2012.
- Scheuer, Hans Jürgen: Art. Oxymoron, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*,
Bd. 6 (2003), Sp. 469–475.
- Scheuer, Hans Jürgen: *Sakrale Räume im Schwank*, in: Koch, Elke/Schlie, Heike
(Hrsg.): *Orte der Imagination – Räume des Affekts. Die mediale Formierung des
Sakralen*, Paderborn 2016, S. 495–512.
- Stierle, Karlheinz: Die Einheit des Textes, in: Brackert, Helmut/Lämmert, Eberhard
(Hrsg.): *Funk-Kolleg Literatur*. Bd. 1, Frankfurt a.M. 1982, S. 168–187.
- Vogt, Ludgera: *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Udo Friedrich
Universität zu Köln
Institut für deutsche Sprache und Literatur I
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln
E-Mail: ufriedri@uni-koeln.de