

Sebastian Holtzhauer

Die Destruktion der Wunderzeit in Hieronymus Rauschers ›Papistischen Lügen‹ (1562)

Abstract: An repräsentativen Fallbeispielen aus den ›Papistischen Lügen‹ wird aufgezeigt, wie der protestantische Theologe Hieronymus Rauscher die Zeitvorstellungen (spät)mittelalterlicher Legenden- und Mirakelerzählungen in polemisch-rationaler Manier kommentiert. Dies geschieht ausschließlich in den Paratexten (Randglossen und ›Erinnerungen‹) seines Werks, wo Rauscher an einer linearen ›Handlungszeit‹ ausgerichtete Maßstäbe von Plausibilität und Wahrscheinlichkeit an die erzählte Zeit der von ihm ausgewählten Wunder ansetzt. Durch ihre eigentümliche Kritik an der ›Wunderzeit‹ distanzieren sich die weithin rezipierten ›Papistischen Lügen‹ nicht nur vom Wunderglauben der Katholiken, sondern zugleich auch von einer vormodernen Erzählweise.

Begutachteter Beitrag, publiziert im November 2020.

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

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

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de

ISSN: 2568-9967

1. Einleitung

Überblickt man die wenigen literarhistorischen und narratologisch ausgerichteten Forschungsarbeiten, die sich intensiver mit dem protestantischen Theologen Hieronymus Rauscher befassen, stellt man schnell fest, dass ihm bisher kein besonders positives Urteil beschieden war. Von seinen zahlreichen gedruckten Schriften, zu denen vor allem Predigten gehören, seien nach Derron (2004, Sp. 365) für die Erzählforschung allein die ›Papistischen Lügen‹ von Bedeutung, die von Rauschers Einsatz im protestantisch-katholischen Legendenstreit zeugen (einen aktuellen Überblick über das Werk Rauschers bieten Knedlik/Kipf 2016). Bei den ›Papistischen Lügen‹, die Rauscher 1562 als pfalzgräflicher Hofprediger in Neuburg an der Donau wenige Jahre vor seinem Tod im Jahr 1565¹ abfasste, handelt es sich um eine Zusammenstellung von 100 (daher auch die alternative Bezeichnung ›Centurien‹) meist kürzeren ›Lügen‹.² Der ausschweifende Titel des Spätwerks lautet in aller Vollständigkeit:

Hundert auserwelte / grosse / vnuerschempte / feiste / wolgemeste / erstunckene / Papistische Lügen / welche aller Narren lügend / als des Eulenspiegels / Marcolphi / des Pfaffen vom Kalenbergs / Fortunati / Rollenwagens etc. weit vbertreffen / damit die Papisten die fürnempften Artickel jrer Lere verteidigen / Die armen Christen aber verblenden / vnd in abgrund der Hellen verführen / Auss jren eigenen Scribenten zusammen gezogen / vnd besondere Erinnerung zu jeglicher gestellet. (›PL1‹, Titelblatt)

Diese Sammlung stellt gewissermaßen ein ›Florilegium‹ dar, eine Blütenlese aus spätmittelalterlichen Legendaren, Mirakel- und Exempelerzählungen, die Rauscher entweder selbst übersetzte oder aus Vorlagen heraus schrieb.³ Dem Titel des Werks ist schon zu entnehmen, dass er dies »in polemischer Absicht« (Knedlik/Kipf 2016) tat, denn er kommentierte jede einzelne dieser Erzählungen mit einer ›Erinnerung‹ (vgl. zum Begriff [Anm. 40](#)) und oftmals zusätzlich mit Randglossen. Vor allem in diesen

paratextuellen Kommentaren kommt seine – dann aber um so heftiger ausfallende – Distanzierung gegenüber dem gesammelten Material zum Ausdruck: Er diskreditiert die Marien- und Heiligenverehrung der Katholiken, indem er sie vorgeblich für sich selbst sprechen lässt, dann aber qua Kommentierung als unglaubwürdig hinstellt und sie so der Lächerlichkeit preisgibt.⁴ Da Rauscher bisher zumeist eher als ›Luther-Epigone‹ behandelt wurde, fehlen nach wie vor einschlägige philologische und hermeneutische Studien, die zunächst wertneutral Alleinstellungsmerkmale der ›Papistischen Lügen‹ im religiös-literarischen Traditionsgeflecht des 16. Jahrhunderts herausgearbeitet hätten.⁵

Im Folgenden kann aufgezeigt werden, dass Rauscher in ebenjenen ›Papistischen Lügen‹ ein innovatives narratives Potenzial entfaltet, und zwar genau dort, wo es um die Wahrscheinlichkeit bzw. Unwahrscheinlichkeit des Erzählten geht. Dass dies kulturgeschichtlich betrachtet zuvorderst aus rein religiös-ideologischen Gründen geschehen sein dürfte, spielt dabei zunächst keine Rolle, insofern Literatur immer auch ›kulturelle Arbeit‹ (vgl. Sablotny 2019, S. 154) ist. Bereits ein halbes Jahrhundert vor Cervantes, dessen ›Don Quichote‹ Harald Haferland als Beispiel für eine aufkommende Kritik an der mittelalterlichen Erzählweise anführt,⁶ kann man bei Rauscher eine ähnliche Praxis beobachten, nur eben stark religiös aufgeladen und funktionalisiert. Er destruiert konsequent die von ihm aufgegriffenen und in der Übersetzung nacherzählten Legendenwunder und Mirakel der Catholica, wobei er sich auf die Kategorien Zeit, Raum und Situation der Erzählhandlung konzentriert. Seine hochgradig rationale Lesart der ›Legenden‹ bzw. ›Lügenden‹, welche er immer wieder auch mit einigen im ausführlichen Titel aufgezählten schwankhaften Erzählungen wie dem ›Eulenspiegel‹ oder dem ›Dialogus Salomoni et Marcolphi‹ vergleicht, hat in erster Linie die Destruktion des katholischen Wunderglaubens zum Ziel. In der Retrospektive liegt hingegen der Gedanke nicht fern, dass diese Art der Polemik, die durch Flugschriften und Drucke auch vieler anderer Autoren weite Verbreitung fand, quasi als Nebeneffekt maßgeblich

dazu beigetragen haben könnte, eine spezifisch mittelalterliche Erzählweise – auch außerhalb geistlich bestimmter Gattungen – nicht nur zu disskreditieren, sondern eine neue an ihrer Stelle zu installieren. Dabei werden im Folgenden von mir insbesondere solche Stellen der ›Papistischen Lügen‹ im Kontext der polemischen katholisch-protestantischen Auseinandersetzungen unter die Lupe genommen, in denen Rauscher gegen jene Wunder und Mirakel anschreibt, in denen – wie in vielen anderen Erzählungen auch – »die Bedeutung der Zeitbestimmung [...] nur bedingt mit der jeweiligen Alltagsrealität sowie mit einem modernen, primär linearen Zeitverständnis« korreliert (Drascek 2014, S. 1261). Er stellt wiederholt die erzählte Zeit des Wunders und damit das Wunder selbst infrage: Der Plot sei unsinnig, wenn die von ihm bestimmte Zeit für gewisse Ereignisse und Handlungen nicht den Alltagserfahrungen eines vernunftbegabten Menschen entspreche. Damit setzt Rauscher zwar (noch) keine abstrakte oder unabhängige Zeitleiste als Maßstab für wahres bzw. richtiges Erzählen an (vgl. Haferland 2018), er fordert aber für eine bestimmte Textgattung sehr dezidiert ein an den Regeln der Realität und nicht an denen eines ›Fiktionalitätsvertrags‹ oder Mirakelkonventionen geschultes ›historisches‹ Zeitverständnis ein, dem das narrative Kontinuum zu genügen hat.⁷ Dies ist ein wiederkehrender und womöglich folgenreicher Aspekt seiner Wunderkritik, der in der Forschung bisher weder zur Kenntnis genommen, geschweige denn untersucht wurde.

2. Einige Fallstudien zum Zeitverständnis in den ›Papistischen Lügen‹

Die 24. *Bepistische Lügen* Rauschers schildert ein Marienmirakel und ist überschrieben mit: *Wie die Jungfraw Maria einem / so jm selbst die Zung und Lippen abgebissen / mit jrer Milch geholffen hat.* (›PL1‹, S. 76)⁸ In diesem Exempel geht es um einen frommen Menschen, der jeden Tag das Ave Maria zu Ehren der hl. Jungfrau spricht, der aber *auff ein zeit in*

verzweiflung fällt und sich daher selbst die Zunge abbeißt. Von einer weiterreichenden Selbstverstümmelung muss er abgehalten werden, bis ihm die Jungfrau Maria erscheint und Milch aus ihrer Brust in seinen Mund laufen lässt, woraufhin seine Lippen und seine Zunge nachwachsen (›PL1‹, S. 76). Rauschers ›Erinnerung‹ dazu lautet:

Jst das nicht ein grosses Wunderwerck / Ja das ist vil grösser / das in so viel
hundert Jaren / die Milch in der Jungfraw Maria Brüsten nicht verstocket ist
/ Aber vielleicht wirdt Christus noch ein kleines Kindlin sein / nach der
Bapisten meinung / vnd der Jungfraw Maria Brüste noch teglich saugen. Oder
es wird dieselbige ein Seug amme im Himel sein / vnd die verstorbenen
Kindlin seugen / sonst kan sie kein Milch in jren Brüsten haben. Sihe lieber
Christ / wie vngereimpt Lügen sind das / Aber also müssen die Bapisten die
anruffung Marie bestettigen / dieweil sie sonst kein zeugnis der Schrifft haben.
(›PL1‹, S. 76f.)

Rauscher macht sich über die Erzählung lustig: Nicht die Heilung sei das eigentliche Wunder, sondern die Tatsache, dass die Milch Mariens in all den Jahren nicht verstockt sei. Wenn sie also im Himmel nicht dem Jesuskindlein noch täglich die Brust gibt, so spinnt Rauscher weiter, müsste sie die ganze Zeit über verstorbene Kinder stillen. Denn die alltagspraktische Erfahrung, die hinter dieser Annahme steht, ist, dass ohne stetiges Stillen der Fluss der Muttermilch versiegt. Rauscher spricht der Erzählung also jegliche Wahrscheinlichkeit ab, indem er seine rationale Zeitvorstellung, nämlich dass die erzählte Zeit jederzeit mit ›Handlungszeit‹⁹ korrelieren muss, auf ein Marienmirakel appliziert.¹⁰ Aus dezidiert narratologischer Perspektive formuliert führt der Autor den Leserinnen und Lesern vor Augen, was seiner Meinung nach eben gerade nicht erzählt, also aus der Erzählung herausgelassen wurde. Diese Lücke bzw. Leerstelle muss von den Rezipierenden potentiell füllbar sein, und das auf eine Weise, die auf der ›histoire‹-Ebene zeitliche Kohärenz im Sinne Rauschers garantiert. So käme für ihn ›richtiges Erzählen‹ zustande, und es würde als gewollten Nebeneffekt den mangelnden Wahrheitsgehalt der gesamten Erzählung

offenlegen. Insofern zielt Rauschers Kritik allererst auf die ›discours‹-Ebene der Erzählung, um über diese die ›histoire‹-Ebene anzugreifen, also die *historia* im engeren Sinne als unwahr herauszustellen. Das bedeutet im vorliegenden Fall konkret, dass die Leerstellen aufgefüllt werden müssten, um ›Stimmigkeit‹ herzustellen, das heißt, Maria müsste dem Jesuskindlein oder anderen toten Säuglingen noch täglich die Brust geben. Doch das wäre absurd aus der Sicht Rauschers, weswegen die gesamte Erzählung als unwahrscheinlich und mithin als Lüge abgetan werden muss.

Hier kollidieren unterschiedliche narrative Logiken, weil Rauscher – genau wie Cervantes – die Gesetzmäßigkeiten der betrachteten Erzählwelt nicht anerkennen will und durch seine konfessionelle Bestimmtheit auch nicht anerkennen kann,¹¹ da aus Sicht der protestantischen Theologen in der Nachfolge Luthers nur Gott als »Herr[] der Zeit und Geschichte« (Gloy [u. a.] 2004, S. 524) auch zeitliche Wunder zu wirken vermag. Worauf dieses Mirakel – wie im Übrigen ebenso alle anderen von Rauscher angeführten – referiert, ist ein kategorial anderes Verständnis von Zeit, die ich hier als ›Wunderzeit‹ bezeichne.¹² Ein Wunder lässt sich mit Dinzelbacher (2010, S. 414) als »ein unmittelbares und unvorhersehbares Eingreifen der überweltlichen Mächte in die natürlichen irdischen Geschehnisse« begreifen. In Bezug auf die Zeit bedeutet das, dass ihre Linearität durch transzendente Mächte durchbrochen werden kann, wenn diese in die Immanenz ›einfallen‹. Die grundlegend mythische Konfiguration der christlichen Religion ermöglicht die Vorstellung von einer ›primordialen Zeit‹ im Sinne Eliades, gemeint ist damit »eine mythische Vergangenheit, die nichts Historisches hat« (Eliade 1990, S. 79). Im Mirakel von der Heilung durch Milch erscheint und hilft dem Gläubigen genau die Maria, die einst das Jesuskind stillte, eine der linear-historischen Zeit enthobene und eben geheiligte Gottesmutter, und nicht eine mehrere Jahrhunderte alte Maria.¹³

In seiner Auffassung des Marienmirakels folgt Rauscher damit fundamental anderen Plausibilitätsstrukturen als noch der Verfasser desselbigen,¹⁴ was ihm dadurch erleichtert wird, dass er seine Textvorlage aus

ihrem ›religiösen Kommunikationsrahmen‹ (Begriff nach Horn 1989, S. 56) entfernt.¹⁵ Seine Kommentare bringen eine ›rationale Grundhaltung‹ gegenüber Wundern zum Ausdruck, die schon als programmatisch für die Schwankerzählungen des Spätmittelalters gelten kann (vgl. Schneider 2014, Sp. 1042). Nicht zufällig knüpft Rauscher daher im Titel (s. o.) sowie in mehreren Kommentaren ausdrücklich an ebenjene Schwankromane und -sammlungen an, die laut ihm durch ihre Vorlagen, die Legenden und Mirakelberichte, bei Weitem an Absurdität überboten würden.¹⁶ Diese Art der Polemik, die seit Luther in Mode gekommen ist und sich bei Rauscher größtenteils auf der Ebene paratextueller Kommentierung bewegt, ist mithin auf die explizite Ausbildung einer Kritikfähigkeit der Rezipienten abgestellt, die sich nicht nur unterhalten, sondern auch moraldidaktisch belehren sollten.¹⁷ So appelliert etwa der protestantische Gelehrte Andreas Hondorff in seinem zuerst 1575 erschienenen ›Calendarium Sanctorum‹, einer Sammlung von Bekenner- und Märtyrerhistorien, an das *Christlich Iudicium* seiner Leser, das sie gebrauchen sollten, und zwar *Inmass dann auch bißweilen / wenn es mit den Historijs Sanctis zu hoch steigen will* (zitiert nach Münkler 2009, S. 46).

Es lassen sich noch weitere Beispiele anführen, die die strikt rationale Haltung Rauschers zu Mirakeln demonstrieren. Die 35. ›Lüge‹ (*Wie ein Lew Mariam Aegyptiacam begraben hilft*) berichtet von Maria Aegyptiaca, die 17 Jahre lang eine Hure war, bevor sie nach Jerusalem geht, um das hl. Kreuz anzubeten (vgl. zu den Quellen dieser Erzählung Schenda 1974, S. 244, Anm. 334). Dort angekommen, kann sie das Kreuz jedoch nicht anbeten und erkennt dadurch ihre Sünden, fällt vor einem Bildnis Mariens nieder und bittet die heilige Jungfrau – Keuschheit gelobend – um Hilfe, welche ihr schließlich zuteil wird:

Da sie aber das heilig Creutz angebeten / hat jr einer drey Pfennig geben / dafür hat sie drey Brot gekaufft / vnd damit inn die Wüsten gezogen / hat daruon 47. Jar gessen / jre Kleider aber sind verfaulet / das sie nackent gehn hat müssen. (›PL1‹, S. 108f.; Randglosse bei ›hat daruon 47. Jar gessen‹: Es wird jr in acht tagen nicht ein halb quintlein gebürt haben)

Anschließend empfängt sie das Sakrament von dem Abt Lorima, macht ein Kreuz, geht über den Jordan und stirbt. Derselbe Abt soll sie auf eigenen Wunsch begraben, was er aufgrund seines Alters und der daraus resultierenden Gebrechlichkeit jedoch nicht kann. Es kommt ein Löwe aus dem Wald, der dem Abt dabei hilft. Die ›Erinnerung‹ Rauschers folgt stehenden Fußes:

Das heist recht vntereinander gelogen / das man schier nicht weis / wo der anfang oder das ende ist / man sol aber vmb etlicher wort willen kein Lügen verderben / Es ist ein kunst vber aller Menschen kunst / so in keiner histori mehr gedacht wirt / das sich ein Mensch mit drey Pfennig werd Brods 47. Jar erhalten sol / dieweil die Kleider verfaulet. Jst nicht das Brod auch schimlich worden / Es mus auch ein artiger Lewe sein gewesen / welcher Todtengreber machen / vnd sie begraben kan / Jn summa der Teuffel ist ein Lügner von anfang gewesen / vnd in der Warheit nicht bestanden / der speiet noch seine Lügen durch die Gottlosen Bapisten vnd Mahometisten aus in die Welt / vnd wird der mehrer theil der Welt dadurch in abgrund der Hellen verfürd / Der halben sollen wir vns billich für jnen hüten. (›PL1‹, S. 110)

Wieder nimmt Rauscher das Erzählte, ganz wie Eulenspiegel oder Markolf es tun würden, wortwörtlich, das heißt, er versteht es im rein historischen Sinn (*so in keiner histori mehr gedacht wirt*), und rechnet dem Leser unter völliger Vernachlässigung des spirituellen Gehalts¹⁸ dieses Exempels vor, dass man sich unmöglich über 47 Jahre von drei Broten ernähren könne. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Randglosse, die besagt, dass Maria in acht Tagen kaum ein halbes Quentchen Brot zur Verfügung gehabt haben könnte, wenn sie jeden Tag etwas hätte essen wollen. Diese Angabe ist tatsächlich nicht an den Haaren herbeigezogen – Rauscher hat das in ›rationaler Manier‹ durchkalkuliert und es lässt sich noch heute nachprüfen: Vier Quentchen entsprechen als Maßeinheit einem

Lot. Setzt man für ein Lot 14 Gramm an (das Gewicht variierte regional und zeitlich), so entspräche ein halbes Quentchen 1,75 Gramm. Maria hätte so jeden Tag 0,22 Gramm Brot essen können, was sich in 47 Jahren auf ziemlich genau 3750 Gramm summiert und bei drei Broten nicht ganz unrealistischen 1250 Gramm je Laib entspräche. Da er das Erzählte nicht im intendierten geistlichen Sinn als göttliches Speisewunder begreifen möchte, hält Rauscher es auch nicht für plausibel, dass sich ein Mensch über solch einen langen Zeitraum von so wenig Brot ernähren kann. Zudem spricht Rauscher erneut an, was er als offensichtlichen Widerspruch empfindet und was in der Erzählung seiner Meinung nach verschwiegen wird, und zwar, dass Maria in all den Jahren sehr wohl die Kleider vom Leib gefault seien, nicht aber das Brot verschimmelt sei. Auch hier lässt sich also argumentieren, dass die Kritik Rauschers in den Paratexten qua ›discours‹- auf die ›histoire‹-Ebene zielt. Der Löwe als Totengräber tut nun sein Übriges, damit der protestantische Autor zu seinem vernichtenden Urteil gegen die ›gottlosen Papisten‹ ausholen kann, die diese Lügen verbreiten und damit die ihnen anbefohlenen Seelen der Hölle anheimstellen.¹⁹

Auch die 39. ›Lüge‹ (*Von Jacobs Wierth / dem der Becher gestolen*) schildert ein Wunder, an dessen Zeitbegriff sich Rauscher abarbeitet (vgl. zur Quelle Schenda 1974, S. 222, Anm. 213). Ein Vater pilgert zusammen mit seinem Sohn nach Santiago de Compostela. In Toulouse kehren sie in eine Herberge ein, wo ihnen ein hinterlistiger Wirt beim Zechen ohne ihr Wissen einen silbernen Becher zusteckt. Am nächsten Morgen läuft er ihnen zeternd hinterher und beschimpft sie lauthals als Diebe. Von dem silbernen Becher wollen sie nichts wissen. Wenn man aber einen solchen bei ihnen finde, müsse ihnen das Recht diesbezüglich widerfahren. Schließlich findet man den Becher doch bei ihnen, sie werden vor Gericht geführt und verurteilt. Sie sollen wählen, welcher von ihnen beiden sterben solle, denn einer müsse schließlich gehenkt werden, um dem Recht Genüge zu tun. Da sie sich nicht entscheiden können, wird kurzerhand der Sohn gehenkt und der Vater reist traurig weiter. Als dieser nach 36 Tagen von seiner

Pilgerfahrt zurück nach Toulouse kommt und vor seinem gehenkten Sohn steht, fängt dieser an zu reden und ihn zu trösten. Der hl. Jakob habe ihn am Leben erhalten und *mit Himelischer freude erquicket*. Mit Hilfe der Bewohner der Stadt lässt der Vater seinen Sohn dann vom Galgen holen, an seiner Statt wird der Wirt gehenkt (vgl. ›PL1‹, S. 118–120). Rauscher kommentiert in seiner ›Erinnerung‹:

Wenn bey vns einer ein viertheil stund am Galgen henckt / so verzabet [gemeint ist ›auszappeln, ruhig werden‹, s. Lexer, Bd. 3, Sp. 315, S. H.] er / vnd hieng darnach mit einem vmb die Wette daran / So lang er wolt / 36. tag zu hangen ist ein kunst vnd Mirackel der Heiligen / welcher Papist lust darzu hat / der mag sich auff die hülffe Sanct Jacobs hencken lassen / wenn er so lang am Galgen erhalten / so wil ich auch etwas in diesem fall von Sanct Jacob halten / Es würde aber einem Mönche oder Pfaffen / so solches im Bapsthumb leren vnd die einfeltigen betriegen / am besten anstehen. (›PL1‹, S. 120)

Wieder macht sich Rauscher über das Mirakel lustig, indem er ihm jegliche Wahrscheinlichkeit im Rahmen seiner eigenen alltagspraktischen Erfahrungen mit Hinrichtungen abspricht. Den 36 Tagen wird eine realistische(re) Viertelstunde entgegengehalten und so das Wunder, also das Eingreifen einer transzendenten Macht in die immanente Zeitlichkeit, der der gewöhnliche Mensch unterworfen ist, geleugnet. Die Alternative, die hier auserzählt hätte werden müssen, weil sie ›stimmiger‹ wäre, referiert explizit auf das Kollektiv der Protestanten, zu denen Rauscher sich zählt (*bey vns*). Doch belässt er es diesmal nicht bei der bloßen Feststellung der fehlenden Plausibilität, er geht einen Schritt weiter und fordert zur aktiven Nachahmung durch etwaige Papisten auf (impliziert wird damit: Protestanten würden niemals auf diese aberwitzige Idee kommen). Das mag zum Teil rhetorischer Gestus und im bösen Scherz gemeint sein, aber es kann auch als Ausdruck einer im 16. Jahrhundert stetig zunehmenden Forderung der protestantischen Seite nach Empirisch-Faktischem in der Literatur gedeutet werden.²⁰ Gleichzeitig greift Rauscher damit die Jahrhunderte alte und göltige *imitatio*-Tradition an.²¹

Auffällig ist immerhin, dass Rauscher in seiner ›Centuria secunda‹ eine weitere ›Lüge‹ bringt, der das Erzählmotiv des ›lebenden Gehenkten‹ zugrundeliegt (*Ex Sermone Lxxj. Wie ein gehenckter / am Galgen Lept*). Ein zum Tode verurteilter räuberischer Landsknecht hängt am Galgen und kann nicht sterben. Er wird befragt, *wie jm Möglich wer also lang zu^e Leben*. Er antwortet, dass er zwar ein Sünder gewesen sei, Gott aber täglich durch zahlreiche Gebete und dergleichen geehrt habe, und zwar darum, dass man ihn nicht sterben lasse, bis er den Leichnam Christi empfangen habe. Nachdem man zu diesem Zweck einen Priester holt, stirbt er schließlich. Auch hier läuft die Argumentation Rauschers in seiner ›Erinnerung‹ nach dem gleichen Muster ab:

Dis ist ein Stinckete Bapsitische Lugen / vnd wers nit Glauben will / der mags versuchen / er mag sich auch verwaren / mit so vill Vatter vnsser / vnd Auemaria / vnnd sich darauff ann Galgen Hencken lassen / bleibt er ein Stund oder zwo Lebendig / so wirt ers woll gewar werden. (›PL2‹, ohne Seitenzählung)

Die Erzählung wird ebenfalls als Lüge abgestempelt. Und jeder, der nicht glaube, dass das eine Lüge sei, sondern den Gehalt für bare Münze nehme, könne Rauscher durch Nachahmung gern eines Besseren belehren. Als Beweis für den Wahrheitsgehalt würden Rauscher schon ein oder zwei Stunden genügen, die der oder die Gehenkte am Galgen überleben würde. Wieder ist der Zweifel an der ›Wunderzeit‹ das entscheidende Kriterium, um das Mirakel als ›unhistorisch‹ zu verwerfen. Die mittelalterlichen Erzählungen, die ja oft selbst den Zweifel an den Wundern Gottes thematisierten, zu denen auch die Außerkraftsetzung der linearen Zeit zählt, wurden das gesamte Mittelalter hindurch in ihrem Wahrheitsgehalt stets bestätigt, indem sie immer neue Wundererzählungen initiieren, in denen Gleiches oder Ähnliches berichtet wird. Es entstehen ein enges intertextuelles Geflecht und eine Struktur gegenseitiger narrativer Bestätigung, was zeitgleich natürlich auch eine Inflation an erzählten Wundern verursacht.²²

Die ›Wieder-Holung‹ eines wunderzeitlichen Erlebnisses, etwa von Konkreszenz im Rahmen von Jenseitsfahrten, wird in diesen Erzählwelten nicht nur sehr plausibel, sondern geradezu ein konstitutives Moment.²³ Hier, genau wie in den Legenden und Mirakeln, ist ein zeitliches oder wie auch immer geartetes Wunder ›erwartbar‹ und völlig ›plausibel‹, die ›Wunderzeit‹ ist gewissermaßen eine ›implizite Rahmenbedingung‹ (die Begriffsbildung folgt Roth 2014, Sp. 1246) dieser Erzählformen. In den Legenden kann das Wunder, ›vermittelt durch den Heiligen, [...] als ›logische‹ Folge heiligmäßiger Lebensführung interpretiert und damit ›berechenbar‹ gemacht werden« (Feistner 2001, S. 256). Wo das Wunder fehlte, musste man im Gegenteil eher skeptisch sein²⁴. Daraus sollte aber im ursprünglichen Sinn der Erzählungen durch die Rezipienten im Umkehrschluss nicht gefolgert werden, dass das Wunder im Alltag durch jeden x-beliebigen Menschen überall und zu jeder Zeit empirisch nachzuprüfen wäre. Die Moral lag denn auch eher darin, seine Glaubensfestigkeit zu bewahren oder sie (wieder)herzustellen, damit überhaupt Wunder möglich werden,²⁵ als darin, diese durch eine theologisch zu verwerfende *temptatio Dei* zu provozieren, um allererst glauben zu können. Der ersteren Vorstellung unterliegt das Konzept göttlicher Gnade, die nicht vorherzusehen, geschweige denn einzufordern ist,²⁶ der letzteren hingegen ein mechanistisches und auf Kausalität beruhendes Konzept. Dieses ist es aber, das Rauscher in einem bewusst naiven Gestus seinen kommentierten Mirakeln unterschiebt, wenn er meint, man könne sich gern *mit so vill Vatter vnsser vnd Auemaria* behüten wie man wolle, dann müsste es doch eigentlich mit dem Lebendigen funktionieren.

Rauschers Bemerkungen in den Randglossen und ›Erinnerungen‹ erstrecken sich, wenn es um die Plausibilität von zeitlichen Abläufen innerhalb der Erzählungen geht, auch auf den Bereich der Skatologie.²⁷ In seiner 40. ›Lüge‹ gibt er ein Exempel vom heiligen Patrick wieder, wie es schon im ›Passional‹ steht: Jemand stiehlt seinem Nachbarn ein Schaf, schlachtet dasselbe und isst es. Patrick aber straft solche Sünden oft in Anwesenheit

der Gemeinde. So auch zu jener Zeit, als er demjenigen, der es gestohlen hat, befiehlt, es wieder zurückzugeben oder Entschädigung zu leisten. Der Dieb jedoch zeigt sich unbeeindruckt. Als nun wieder die gesamte Gemeinde in der Kirche versammelt ist, befiehlt er beim Namen Jesu Christi dem Schaf, *wo es jemens gefressen hette / das es demselben in seinem Bauch anfahen solt zu plecken*. So kommt es denn auch, der Delinquent gelobt Besserung *vnd andere haben ein Exempel dauon genomen / vnd das stelen auch gemieden* (>PL1<, S. 120f.). Im Regensburger Druck (vgl. [Anm. 12](#)) findet sich die Randbemerkung: *Es ist wunder das ers nicht lengst wider vnden hinaus geben hat* (ohne Seitenzählung). Rauscher möchte die Erzählung wieder einmal nicht sinnbildlich verstanden wissen, sondern nimmt sie wörtlich. Wahrscheinlicher ist es doch wohl, dass das Schaf nicht aus dem Bauch des Diebes heraus blökte, sondern dass er es bereits wieder ausgeschieden haben müsste. Ein ähnliches Beispiel findet sich in der ›Zweiten Centurie‹ (*Ex Sermone xxvj. De Epiphania*): Zwei Beginen sitzen zur Fastenzeit in einer Hütte zusammen, braten sich ein Huhn und fangen an, über Gott zu reden, darüber *gerietten die zwo / in sölichs / liebliches / suesses / gesprech / daz sy Essens vnd Trinckens vergassen*. Rauscher ergänzt am Rand: *ouch des stulgiens* (>PL2<, ohne Seitenzählung). Sie verfallen in Verzückung bis zum Ende der Fastenzeit und merken nicht, dass Ostern bereits herangerückt ist. Erst ein Besucher weist sie darauf hin. Ein weiteres Mal zweifelt Rauscher das Wunder der spirituellen Speisung an und profanisiert den ganzen Handlungsvorgang. Wenn sie schon das Essen und Trinken vergessen hätten, dann ja wohl auch den dazugehörigen Ausscheidungsprozess. Das aber ist genauso wenig anzunehmen wie die Tatsache, dass die beiden sich die gesamte Fastenzeit bis Ostern überhaupt nicht von leiblicher Speise ernährt hätten.

Explizit wird dieser Argwohn gegenüber dem Speisewunder auch bei der Erzählung von Maria Magdalena (*Ex Sermone xLvij*), die ebenfalls in der ›Zweiten Centurie‹ zu verzeichnen ist. Berichtet wird, wie sie nach der Aufahrt Jesu Christi 30 Jahre ohne leibliche Speise in der Wüste verbringt und

allein vom täglichen Gesang der Engel ernährt wird: *die weil sy den teglich / mit solchem Köstlichen malzeitzen erquickt vnnd ersettiget [...] / hat sy gar keiner zeitlichen leiplichen Speiss gebraucht*. Diesen Aspekt greift Rauscher in der ›Erinnerung‹ auf und kritisiert: *das sie aber letzlich keiner leiplichen speis gebraucht hab / wie sy schreiben / das ist ein greiffliche lugen / dan man findt es in keiner Historia / daz ein leiplicher mensch on leiplich speis / so vill Jar leben hedt können* (›PL2‹, ohne Seitenzählung). Als Bewertungsmaßstab der Wahrheit dienen Rauscher auch hier ›Historien‹, also Aufzeichnungen von Dingen, die sich tatsächlich zugetragen haben. Diese Historizität spricht er damit im gleichen Atemzug den wundersamen und miraculösen Berichten, die er anführt, ab.²⁸ Und natürlich ist Maria Magdalena, genau wie die Gottesmutter Maria oder Maria Aegyptiaca auch, für Rauscher als ein ganz gewöhnlicher, will sagen: *leiplicher mensch* anzusehen. Es besteht zwischen diesen ›historischen‹ Persönlichkeiten und ihm oder seinen Lesern kein kategorialer Unterschied, weswegen die temporalen Gesetzmäßigkeiten der linearen Zeit auch auf diese übertragbar sind und sogar übertragen werden müssen. Darin besteht die ›logische Lücke‹ in dieser Erzählung, die schon vom ursprünglichen Autor gefüllt hätte werden müssen, um die ›histoire‹ bzw. die *historia* ›richtig‹ zu erzählen – wodurch sie dann wiederum lächerlich und zur Lüge gleichermaßen würde, also freilich immer noch ›histoire‹ im erzähltheoretischen Sinn bliebe, aber eben nicht mehr *historia* im damaligen Gattungsverständnis.

So gehäuft nun diese destruierende Kritik an der ›Wunderzeit‹ bzw. an den ›Zeitwundern‹ in den ›Centurien‹ vorzufinden ist,²⁹ so wenig systematisch oder gar auf Vollständigkeit bedacht scheint Rauscher dabei vorzugehen. Die 47. ›Lüge‹, in welcher *ein Vogel mit seinem Gesang einen Mönch dreihundert Jar auffhelt*, thematisiert die Zeit sogar explizit. Dort heißt es zu Beginn: *Es hat ein Geistlicher Vater von Gott begert / das er in diesem Spruch / Tausent Jar sind für dir wie der gesterige tag / so vergangen ist / offenbaren wolt / wie er zuuerstehen were*. (›PL1‹, S. 134; vgl. zu den

Quellen Schenda 1974, S. 246, Anm. 354) Die Gnade der Offenbarung wird ihm dadurch zuteil, dass ihn ein Vogel in einen entlegenen Wald lockt und dort 300 Jahre, in denen der Mönch jeglicher immanenter Zeit entrückt wird, für diesen singt. Diese Steilvorlage nutzt Rauscher jedoch weder, um sich in etwaigen Randglossen über die der Erzählung inhärente Zeitvorstellung lustig zu machen, noch um sie in seiner ›Erinnerung‹ bloßzustellen. Der Grund dafür könnte in diesem Fall in der biblischen Vorlage, dem Psalm 90,4, zu suchen sein. Die Heilige Schrift, und nur diese, galt ja für die Protestanten bekanntermaßen als verbindlich.³⁰ Sie darf nicht zum Gegenstand von Spott werden. So kann Rauscher nur die Erzählung als Ganzes der Lüge bezichtigen, nicht jedoch explizit die darin zum Tragen kommende Zeitvorstellung, die qua Psalmenzitat direkt auf die Bibel zurückverweist.

Ähnlich verhält es sich mit einer ›Lüge‹, die in der ›Zweiten Centurie‹ zu finden ist (*Ex Sermone Lv. Wie einer / fuer das gericht Gottes gezogen wirdt*). Ein junger Landsknecht, der weder gottesfürchtig ist noch beichten will, wird eines Nachts vor den Thron Gottes entrückt. Nur das inständige Bitten seiner tugendhaften und sündenfreien Frau bewahrt ihn gerade noch vor der Aburteilung in die Hölle. Er gelobt Besserung und darf weiterleben: *Zuo Morgens als er aus dem Schlaff erwacht / ist er gantz Graw auff dem Kopff / sampt einem langen Bart / gefunden worden.* (›PL2‹, ohne Seitenzählung) Anders als beim Mönch, der 300 Jahre entrückt wird und – körperlich unverändert – in seinem Kloster, in dem die Zeit weitergelaufen ist, nicht erkannt wird, altert der Landsknecht über Nacht um etliche Dekaden. Auch dabei handelt es sich um ein Wunder, das die lineare Zeit außer Kraft setzt und dessen zeitliche Implikationen Rauscher überhaupt nicht kommentiert.

Aus heutiger Sicht gehört zur Inkonsistenz Rauschers wohl mindestens ebenso, dass er die Wunderzeit nicht immer rational zu destruieren sucht, sondern sie hin und wieder der Macht des Teufels zuschreibt. Da wird in der ›Zweiten Centurie‹ (*Ex Sermone L. Von einer Walfart gen Sant Jacob*)

eine miraculöse ›Zeitreise‹ des hl. Jakob zu Pferde, auf welchem er nebst sich selbst noch zwei Pilger transportiert, durch das Zutun des göttlichen Widersachers erklärt: *Dis muss mir ein seltzame Reutterey gewesen sein / die einer geren het sehen wollen / da jr drey auff einem pferd gesessen / und in einer nacht fünffzehen Tagreiss Geritten seind / es wirdt sy etwa der Bock gefürt haben / sy hetten sonst so bald nit können dahin komen.* (›PL2‹, ohne Seitenangabe) Ob der Kommentar bitterernst gemeint oder eher mit einem Augenzwinkern zu verstehen ist, kann freilich kaum entschieden werden.

3. Hieronymus Rauscher als ›Rationalist‹?

Das letzte Beispiel dürfte eindrücklich aufgezeigt haben, dass Hieronymus Rauscher kein systematischer Rationalist war.³¹ Von der Rigorosität der späteren Aufklärung mit ihrer generell negativen Bewertung von Wundern, egal ob kanonisch oder nicht, ist bei Rauscher nichts zu spüren.³² Dass die »natürliche Erklärung der Wunder« bei den Protestanten also in dezidiert »aufklärerischem Sinne« geschehen sei, so Rosenfeld (1982, S. 75), scheint mir für den hier vorliegenden Fall daher nicht recht zutreffend.³³ Als »Frucht eines bewußt-methodischen Bemühens« (Schreiner 1966, S. 14) sind sie dennoch zu verstehen. Selbstverständlich waren für die protestantischen Reformtheologen die biblischen ›Historien‹ wahr, nur betrachteten sie alle nicht zum biblischen Kanon gehörigen Erzählungen mit besonderer Skepsis. Sie historisierten und profanisierten den Wunderbegriff – und wie Rauscher auch dessen zeitliche Implikationen – in den Legenden und Mirakelerzählungen, beließen ihn aber auf der anderen Seite in der Heiligen Schrift in vollkommener Geltung.³⁴ Natürlich kannte auch Rauscher ein *Zeitlich und Ewig straffen* (*Exemplum Lxxxv*, ›PL2‹, ohne Seitenzählung) und bemaß nicht alles unterschiedslos allein nach nur einer einzigen Zeitauffassung. Man könnte also sagen, dass Rauscher eine stark ›rational‹ ausgeprägte

Perspektive auf dieses Phänomen vertrat, jedoch noch keine ›rationalistische‹, wenn man darunter eine Erkenntnistheorie versteht, die allein das rationale Denken als Erkenntnisquelle zulässt. Rauscher hat damit wesentlich Anteil an einer Säkularisierung, die mit Harald Haferland »das letzte Kapitel religiöser Evolution dar[stellt], in dem Religion sich in ihren Alltagspraktiken selbst aufzuzehren beginnt« (Haferland 2014, S. 105).³⁵

So mögen Reformtheologen gewiss einer rationalistischen Tendenz Vorschub geleistet haben, da ihre Argumente in einer in ihren Ausmaßen bis dato nicht gekannten konfessionellen Auseinandersetzung auch und gerade durch eine breite Öffentlichkeit Gehör fanden. Von einer grundlegenden Historisierung jeglicher Geschichte – auch der Heilsgeschichte – waren sie selbst jedoch weit entfernt. Überhaupt hinterließ die Ablehnung der Heiligenwunder sowie der Mirakel in den protestantisch dominierten Gebieten mentalitätsgeschichtlich betrachtet ein Vakuum, das gefüllt werden wollte – allen lutherischen und postlutherischen Argumentationen zum Trotz. So bemerkt Burmeister (1998, S. 197) recht treffend: »Es darf nicht unterschlagen werden, daß die Protestanten trotz ihrer Ablehnung der miraculösen Heiligenverehrung in anderen Bereichen, wie z.B. in der Prodigienliteratur, für wunderbare Erscheinungen sehr empfänglich waren.« Hinter einer anderen, noch nicht verunglimpften Bezeichnung, dem ›Prodigium‹, verbargen sich also wundersame Phänomene, die denen der Legenden nicht nachstanden (weder in ihrer Quantität noch Qualität) und die entstandene Lücke zumindest teilweise auszufüllen vermochten.³⁶ Was sie nicht ersetzen konnten, war die Funktion der Heiligen als *intercessores* für die Gläubigen und damit als *mediatores* zwischen dem in der Immanenz verhafteten Menschen und dem transzendenten Göttlichen.³⁷ Gerade die Sünderheiligen mit ihren von Wundern gespickten Konversionsnarrativen erschienen den Menschen wesentlich nahbarer als Gott selbst.

So zielt Rauschers »Ablehnung der mittelalterlichen Erzählwelt der Wunder und Mirakel« (Brückner 1974, S. 30) nicht nur in ihrer Fundamentalität und Radikalität, sondern vor allen Dingen in ihrer polemisierenden

Ausprägung gewiss immer wieder an den sachlich orientierten reformati-
onstheologischen Prämissen und Argumentationslinien seiner Zeit vorbei.³⁸
Doch dass er seine Kritik an den Erzählungen und ihren Zeitvorstellungen
eben nicht in erster Linie theologisch differenziert und subtil übt, sondern
diese mit den Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsannahmen der alltäg-
lichen Lebenspraxis konfrontiert, macht ihn allererst zu einem bemerkens-
werten Fall für die Erforschung des vormodernen Erzählens. ›Richtiges
Erzählen‹ erfordert für ihn die Beachtung der von ihm aufgezeigten Wahr-
scheinlichkeits- und Plausibilitätsannahmen, wobei jegliche Konsequenzen
in Hinblick auf den Wahrheitsgehalt des Erzählten in Kauf genommen
werden sollen und müssen. Ein ähnlicher Ansatz ist weder bei Martin Luther
(›Die Lügend von S. Johanne Chrysostomo‹, 1537) noch bei Pietro Paolo
Vergerio (›De Gregorio Papa‹, 1556) oder bei Erasmus Alber (›Alcoran‹,
1542) zu finden – insbesondere diese drei bereiteten für Hieronymus
Rauschers Sammlung »direkt den Boden« (Schenda 1974, S. 193). Die
Glossierungen an den Rändern der legendenkritischen Schriften Luthers,
Vergerios und Albers, die sich im Sprachstand, ihrem Umfang und ihrer
inhaltlichen Ausrichtung doch wesentlich unterscheiden lassen,³⁹ weisen
jedoch keinerlei Bemerkungen zur Plausibilität zeitlicher Aspekte auf. Dabei
hätte gerade Alber hinreichend Gründe gehabt, die ›Wunderzeit‹ seiner
Vorlage anzugreifen, etwa wenn er im Exempel XIII seines ›Alcoran‹ die
Wunden des hl. Franziskus anführt:

Denn weil Franciscus seine Fünff wunden / zwey gantzer jar getragen hat / so
het ja faul fleisch drinnen müssen wachsen / wo es natürliche wunden gewest
weren / weil sie aber jimmer frisch blieben sind / ergo sequitur / das sie
vbernaturlich sind / vnd Christus hat sie durch Göttliche krafft / in Francisci
leib gedruckt. (›Alcoran‹, ohne Seitenzählung)

Durch eine immanente, also innerweltliche Logik, ist die Dauer von zwei
Jahren, in denen der Heilige seine Wunden getragen habe, nicht zu erklären,
denn dieser Logik zufolge hätte nach kurzer Zeit Wundbrand einsetzen

müssen. *Ergo sequitur* sind sie nach mittelalterlicher Auffassung als wunderbare Erscheinung übernatürlichen Ursprungs anzusehen und damit auf die Macht Gottes zurückzuführen. In einem Kommentar, den es bei Alber nicht gibt, würde Rauscher das Pferd sicherlich genau andersherum aufgezümt haben. Eben gerade die Unwahrscheinlichkeit des vorliegenden Falles hätte diesen aus seiner Sicht als unwahr, das heißt als ›Lüge‹ ausgewiesen.

4. Mentalitätsgeschichtliche Gründe für die Destruktion der ›Wunderzeit‹ in den ›Papistischen Lügen‹

Durch eine »explizit-reflexive Thematisierung der Zeit als Zeit« – bei Rauscher ist es die ›Wunderzeit‹ – werden in den ›Centurien‹ »Probleme der Orientierung in Dimensionen der Zeit [...] im Rahmen eines gegebenen symbolischen Religionssystems« verhandelt (Gloy [u. a.] 2004, S. 518). Auch bei Hieronymus Rauscher geht es dabei »um die konkurrierende Etablierung der eigenen Konzeption in der interpretativen Aneignung des vorgegebenen Religionssystems«, da »das religiöse Diskursfeld dynamisch und durch konkurrierende Positionen bestimmt ist« (ebd.).⁴⁰ Es mag kulturgeschichtliche Gründe dafür geben, warum es ausgerechnet im 16. Jahrhundert zu einem flächendeckenden Paradigmenwechsel im Zeitverständnis kam, der sich auch in der Auffassung und Bewertung von religiöser Literatur niederschlug. Als ein entscheidender Grund lässt sich die wachsende Bedeutung der Städte als Zentren der Literaturproduktion und -rezeption festmachen. Sie werden zum neuen Taktgeber für viele Autoren und literarische Gattungen. Doch wird ihr eigener Takt immer weniger durch die Kirche bestimmt, sondern folgt säkularen Gesetzmäßigkeiten:

Die urbane Zeit, der Rhythmus der Stadtkultur seit dem 12. Jahrhundert, war also zunächst der der kirchlichen Zeit – die Glocken der Klöster gaben die Stunde vor. Erst nach und nach traten eigene Elemente wie Stadtwächterruf und -horn [...] hinzu. Schließlich übernimmt die weltliche Obrigkeit ganz die Kontrolle über die öffentliche Zeit. [...] Zweifellos ist somit die spätmittelalterliche Stadt der Ort der Desakralisierung der Zeit, wie sie auch der Ort der

Diffusion der genormten Zeit vom öffentlichen ins private Leben ist, da seit dem 14. Jahrhundert mechanische Uhren langsam aber sicher in immer mehr bürgerlichen Wohnungen zu finden sind. (Dinzelbacher 2010, S. 141)⁴¹

Die Rationalisierung und Präzisierung der Zeit im Alltag der Stadtbevölkerung hat vermutlich auch eine rationale Wahrnehmung von erzählter Zeit in der Literatur befördert und damit den »Sinn für Eigenlogiken gestärkt«, was genau dann passiert, wenn Religion »aus dem individualisierten Gedankenraum hinwegrationalisiert« wird (Haferland 2014, S. 108). So spricht Dinzelbacher an anderer Stelle die »spätmittelalterliche Profanisierung der Zeit« als einen »wesentlichen Prozess der Wandlung des Zeitverständnisses der Neuzeit gegenüber dem des Mittelalters« an (Dinzelbacher 2002, S. 34). Gerade im städtischen Milieu wurde also eine andersartige Wahrnehmung der Zeit – eine zunehmend quantitative und quantifizierende vs. eine nach wie vor qualitative – gefördert und gefordert, was wiederum ein verändertes Verständnis von Zeit begünstigte.⁴² In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fielen die kritischen Einwände Rauschers gegen die ›Wunderzeit‹ der spätmittelalterlichen Legenden und Mirakel vor allem in den urbanen Zentren auf äußerst fruchtbaren Boden. Für ›Der Heiligen Leben‹ (›HL‹) etwa führt Williams-Krapp an:

Auf dem Hintergrund eines generellen Mißtrauens gegenüber dem Klerus und seinen Absichten, daß [sic!] vor allem in den Städten Tradition hatte, nimmt es nicht wunder, daß ein Werk wie das HL über weite Strecken bei Teilen einer aufgeweckten, aber theologisch ungeschulten städtischen Bildungselite – den eigentlichen Trägern der Reformation – durchaus als kirchlich initiierte Zustimmung für den gesunden Menschenverstand erscheinen konnte. (Williams-Krapp 1984, S. 705f.)

Die Vorstellung davon, welche erzählte Zeit mehr oder weniger plausibel war und damit wahr sein konnte, stand damit wohl spätestens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in bestimmten literarischen Gattungen vollends zur Disposition. Dabei war die ›Wunderzeit‹ der Legenden und Mirakelerzählungen mit der ›Zeit der Kaufleute‹ (Dinzelbacher 2002, S. 30),

die auf Rationalisierung, Planung und Berechenbarkeit beruhte, kaum vereinbar. Wenn Rauscher seinen Lesern aber haarklein vorrechnet, wieviel Gramm Brot Maria Aegyptiaca in ihren 47 Jahren in der Wüste zur Verfügung gestanden haben müssten, wenn die Angaben der Legende denn stimmen sollten, dann destruiert er qua seines auf dem Titelblatt hervorgehobenen Hofpredigeramtes die ›Wunderzeit‹ der Erzählung genau aus solch einer kaufmännisch perspektivierten Zeitvorstellung heraus, egal ob die Destruktion in primär polemischer oder doch eher ernster Absicht geschieht. Dies scheint also die Mentalität zu sein, die in den ›Centurien‹ Rauschers ›sedimentiert‹ ist.⁴³ Möglicherweise kam es durch die enorme Breitenwirkung seines Werks auch zu Rückkopplungs- und Verstärkungseffekten, wenn die ›kaufmännische Zeitmentalität‹ der Rezipienten durch die ›Centurien‹ wieder auf dieselben zurückstrahlte. Alternative Vorstellungen davon, was innerhalb der Hagiographie und dort vor allem in Bezug auf die erzählte Zeit als plausibel gelten durfte, konnten so normierend wirken. Denn diese Vorstellungen wurden zum einen von einem anerkannten protestantischen Hofprediger formuliert und fanden zum anderen in Form von Drucken Verbreitung, die als Schriftmedium die zeitgenössischen Diskurse maßgeblich mitbestimmten. Ebenjene Drucke wiederum wurden nicht nur von beiden Konfessionen gleichermaßen intensiv rezipiert, sondern auch durch alle sozialen Schichten hindurch zur Kenntnis genommen. So hat etwa der Drucker Nicolaus Hampel den Nachdruck von Rauschers ›Centurien‹, den Caspar Finck 1618 verantwortete, durch den reißenden Erfolg dieses Werks *bei hohens und nidriges Stands Personen* begründet (Williams 1986, S. 375).⁴⁴ Und sogar das Format seines Werks scheint Hieronymus Rauscher damals in Hinblick auf sein anvisiertes Publikum bedacht zu haben: »Rauschers Kompilationen erschienen, mindestens teilweise, in Taschenbuchformat. Ob das nicht schon auf die Unterhaltungsfunktion dieser Lügensammlung hinweist? Zünftige Kontroverstheologie pflegte doch damals das Folioformat zu bevorzugen.« (Schnyder 1979, S. 132, Anm. 38) Aufgrund all dieser Tatsachen kann man daher annehmen, dass

Rauschers Zeitvorstellung spätere Autoren und deren Erzählungen beeinflusste: »Widely distributed in numerous editions, these pamphlets were to provide a source of inspiration for later storytellers.« (Soergel 1993, S. 646) Und auch Schenda (1974, S. 199) geht davon aus, dass die polemischen Reformschriften »zahlreiche primäre und sekundäre Leser« beeinflussten. Nicht zuletzt auch der Verzicht Rauschers auf jegliche tiefgreifende theologische Debatte in den »Papistischen Lügen« hat zu deren breitem Erfolg beigetragen. Ein Konzept, dessen sich schon die anonymen Autoren etwa von »Der Heiligen Leben« bedienten und das zu seinem maßgeblichen Erfolgsrezept wurde. Darin, so Williams-Krapp (1984, S. 701), wurde »die Vielschichtigkeit des theologischen Wahrheitsanspruches [...] gerade einem immer stärker zur selbständigen Kritik fähigen Publikum nicht vermittelt. Es nimmt somit auch nicht wunder, wenn dieses Publikum beginnt, die Glaubwürdigkeit der Texte allein mit rationalistisch geprägtem Denken zu beurteilen.«

5. Zu Hieronymus Rauschers Status als »Luther-Epigone«

Dass die »Centurien« Rauschers, um mit Schenda (1970, S. 43) zu sprechen, zusammen mit vielen anderen polemischen Schriften der Protestanten und Katholiken also zum »Abfallhaufen der Reformation« gehören, da sie sich »weit entfernt von einer Legendendiskussion, weit entfernt von aller Theologie, nur ganz der unterhaltsamen Anekdote und dem leichtfertigen Spott hingeben«, ist ein Werturteil, das der Funktion dieser Art von Literatur nicht genug Bedeutung beimisst.⁴⁵ So wie es bei der theologischen Vermittlung der biblischen bzw. heilsgeschichtlichen Inhalte schon das gesamte Mittelalter hindurch einer Übertragung in solche Formen bedurfte, die das Verständnis von Seiten eher ungebildeter Laienkreise ermöglichte, brauchte es in der Vermittlung der konfessionellen Konflikte und ihrer teils komplexen Inhalte an die theologisch ungebildeten Laien literarische Formen, die diese Komplexität auf ein verdaubares Maß herunterbrachen und die

Inhalte durch Mittel der konkreten Veranschaulichung zugänglich machten. In einer Zeit, in der die Lesefähigkeit in der Bevölkerung stetig zunahm, boten die zum Teil auch polemisch gefärbten Schriften der Protestanten sowie Katholiken ebensolche Rezeptionsmöglichkeiten. Dabei entfernten sie sich gezwungenermaßen von den formalen und ästhetischen Vorgaben einer »zünftigen Kontroverstheologie« (Schnyder 1979, S. 132, Anm. 38). Dass Rauscher dieses Format jedoch selbstredend beherrschte und sich also im vorliegenden Fall bewusst gegen dessen Verwendung entschied, beweisen seine Publikationen jenseits der ›Centurien‹ hinreichend. Auch die Rolle des ›Boulevardsschreibers‹, der seine Leser auf emotionaler Ebene fessele, ohne sie rational anzusprechen, wie Schenda (1974, S. 215) meint, kann man Hieronymus Rauscher so pauschal nicht ohne Weiteres zuschreiben. Auch wenn seine Kritik an der ›Wunderzeit‹ der Legenden und Mirakel hin und wieder verkleidet in beißender Kritik daherkommt, versteckt sich dahinter doch im Kern eine sehr rationale Sicht auf diese Erzählungen. Vielleicht war es genau die Verbindung dieser beiden Momente, die seinen ›Centurien‹ solch einen Erfolg bescherte. Aus den angeführten Beispielen für Rauschers Destruktion der ›Wunderzeit‹ in den Randglossen und ›Erinnerungen‹ lässt sich durchaus ein Muster deduzieren, das als praktische Anleitung und handhabbares Instrument für seine Leser verstanden werden kann, um ihm in seiner Kritik zu folgen.⁴⁶ In einem in erster Linie durch diskursive Passagen geprägten Werk, das ansonsten ja nur ›nacherzählt‹, was schon da war, »literarische Qualität« zu erwarten (Derron 2004, Sp. 366), ist dann allem Anschein nach etwas zu viel verlangt.

6. Fazit

Hieronymus Rauschers ›Papistische Lügen‹ aus dem Jahr 1562 wie auch seine weiteren ›Centurien‹ können als Beleg dafür gewertet werden, dass bestimmte Formen des Erzählens, die aus heutiger Sicht ›mittelalterlich‹

erscheinen, bereits einige Jahrzehnte vor Cervantes' ›Don Quichote‹ Befremden hervorgerufen haben, wengleich dieses Befremden anders, nämlich in erster Linie religiös, begründet war.⁴⁷ Wie Cervantes auch, leuchtet Rauscher den Hintergrund der mittelalterlichen Erzählungen, hier der Legenden und Mirakel, ganz bewusst aus und erklärt die im Vordergrund vernachlässigten Umstände der Erzählungen (vgl. Haferland 2018, S. 138f.), etwa wenn er gegen seine Vorlagen diverse Verfalls- und menschliche Ausscheidungsprozesse thematisiert. Er nimmt »die erzählte Welt« – und damit eben auch die erzählte Zeit – »mittelalterlicher Erzählungen beim Wort«, die seiner Meinung nach »jeder Erfahrung und jeder Wahrscheinlichkeit Hohn sprechen« (Haferland 2018, S. 138). Ein grundlegender Unterschied besteht jedoch in den Erzähltraditionen, auf die sich Cervantes und Rauscher beziehen. Während der eine den mittelalterlichen Roman im Blick hat, ist es beim anderen die Hagiographie. Und obwohl beide Traditionen hin und wieder deutliche Überschneidungen in ihren Erzählwelten aufzeigen, gibt es auch charakteristische Differenzen. Der Held eines Romans kann gleichzeitig Heiliger sein, er muss es aber nicht. Wenn Don Quichote »wochenlang [hungert], weil in den Romanen schließlich auch keine Rede davon ist, dass die Ritter [...] überhaupt regelmäßig Nahrung zu sich nehmen«, so das Beispiel Haferlands (2018, S. 138), dann ist das etwas anderes, als wenn Rauscher die drei Brote der Maria Aegyptiaca aufs Korn nimmt, von denen sie sich 47 Jahre lang ernährt. Entscheidend ist womöglich – und das macht die beiden Fälle dann doch wieder vergleichbar –, dass sowohl die Ritterromane als auch die Hagiographie in ihren »übergeordneten Erzählorientierungen [...] konzeptuell vorgeprägt sind« (Haferland 2018, S. 139) und dass beide Autoren genau diese Art von Konzeptualität transparent machen und sie vor den Augen ihrer Leser auf eine komische Art und Weise aufbrechen bzw. destruieren.⁴⁸ Beide leuchten den vernachlässigten Hintergrund der Erzählumstände aus: Rauscher, indem er seine Vorlagen paratextuell kommentiert und dadurch ein ums andere Mal eine plausible Erklärung oder einen wahrscheinlicheren Erzählverlauf präsentiert (eine Art

ironisches ›Weiter‹- bzw. ›Auserzählen‹, denn das Ergebnis ist absurd); Cervantes, indem er Don Quichote zur Versuchsfigur eines Erzählexperiments macht, bei dem diejenigen Erzählumstände, die in den von Don Quichote und den Lesern des ›Don Quichote‹ rezipierten Ritterromanen üblicherweise im Hintergrund bleiben, regelmäßig und systematisch in den Vordergrund geholt und mit allen aberwitzigen Konsequenzen für den Protagonisten kausallogisch auserzählt werden.

Dabei werden die Bedingungen, die die erzählte Zeit innerhalb einer Erzählung erfüllen muss, damit die Erzählung als Ganzes plausibel und wahrscheinlich ist, unter veränderten Prämissen neu verhandelt, das heißt Plausibilität und Wahrscheinlichkeit sind historisch und anderweitig-kontextuell variabel. Dass die erzählte Zeit sich nicht an einer abstrakten, unabhängigen Zeitleiste orientiert und dies dementsprechend auch nicht mit narrativen Mitteln verdeutlicht wird, obwohl man es durchaus könnte, nimmt Cervantes zum Anlass für ein bis dato einzigartiges Erzählexperiment. Bei Rauscher hingegen stellt die ›Wunderzeit‹ der Heiligen den entscheidenden Störfaktor dar, da sie von vornherein mit keiner Zeitleiste vereinbar ist. Eine Zeitleiste setzt die alleinige Gültigkeit linearer Zeit voraus, das heißt, man kann sie »mit der Weltzeit bzw. der christlichen Jahreszählung korrelieren« (Haferland 2018, S. 145). Sie ist zudem kompatibel mit der ›Handlungszeit‹, deren Zeitauffassung »menschlicher Lebenspraxis« entspringt und die dadurch »intersubjektiv« ist (Gloy [u. a.] 2004, S. 509). Wo der temporale Hintergrund der Legende oder Mirakelerzählung schon durch diese selbst mit entsprechenden Informationen ausgeleuchtet wird, etwa wenn Maria Aegyptiaca in 47 Jahren drei Brote zur Verfügung stehen, legt Rauscher dann den Maßstab der ›Handlungszeit‹ im Sinne einer linear verlaufenden Weltzeit an und muss zwangsläufig Irritationen feststellen. Dabei ist der Faktor der Absolutheit, also wann dieses oder jenes ›Zeitwunder‹ sich genau zugetragen haben soll, bei Rauscher irrelevant. Dass sich etwas so oder so zugetragen hat, wenn man der Erzählung folgt, kann bei Rauscher nur dann plausibel und damit wahr sein, wenn es einer

immanenten zeitlichen Logik folgt, wobei es dafür egal ist, wann das auf einer unabhängigen Zeitleiste geschehen ist oder geschehen sein könnte. Insofern ein Ereignis in seiner temporalen Bestimmtheit wiederholt werden kann, etwa wenn sich die Leserin oder der Leser – genau wie die betreffende Figur im Mirakel – für mehrere Stunden hängen lässt ohne zu sterben, ist es als glaubhaft, als *historia* erwiesen. Doch indem solche nicht primär religiösen Logiken, sondern eben ›Eigenlogiken‹ zunehmend an die vergangenen und im Entstehen begriffenen Erzählungen – insbesondere geistliche – herangeführt werden, werden bestimmte Charakteristika mittelalterlichen Erzählens zersetzt. Die wenigen Bereiche hingegen, in denen älteritäre mittelalterliche Erzähllogiken weiterhin ihre volle Gültigkeit bewahren können, vornehmlich in der – dann jedoch bereits historisch-kritisch revidierten – Hagiographie der Katholiken in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach Rauscher (vgl. [Anm. 18](#)), werden immer weiter an die Ränder eines zunehmend rational(istisch)en Literaturbetriebs gedrängt.

Anmerkungen

- 1 Auf eine umfassende Darstellung von Hieronymus Rauschers Biographie verzichte ich an dieser Stelle und verweise auf die einschlägige Literatur dazu: Hermann 1899; Schenda 1974; Burmeister 1998; Derron 2004; Knedlik/Kipf 2016.
- 2 Der ersten Centurie folgten noch weitere durch Rauscher selbst (›Centuria secunda‹, ›Centuria tertia‹ etc.) sowie eine »um 100 neue ›Lügenden‹ erweiterte Fassung der drei ersten Centurien« (Knedlik/Kipf 2016), die durch den protestantischen Theologen Kaspar Finck besorgt wurde (Erstdruck: 1614), vgl. dazu auch Schenda 1974, S. 256. Alle ihm seinerzeit bekannten Ausgaben führt Schenda, ebd., S. 183–187, an.
- 3 Den Umgang mit den Quellen charakterisiert Schenda 1974, S. 204, dabei so: »Weder Alber noch Rauscher/Finck haben ihre Quellen dem Inhalt nach verändert, nur die alten Sprachen haben sie vulgarisiert oder modernisiert und gelegentlich auch den Ton verändert«. Eine größer angelegte philologisch-komparatistische Studie zu Rauschers Vorlageneignung steht bislang noch aus –

Schenda liefert nur sporadische Belege für seine obige Aussage. Bezüglich der Auswahl und Anordnung der Erzählungen ist meines Erachtens auch noch nicht das letzte Wort gesprochen, wenn Schenda, ebd., S. 252 und S. 257, meint: »Er hat sich keine Mühe gegeben, seine *variae lectiones* in eine Ordnung zu bringen [...]«; »Rauschers ›Centurien‹ [...] stellen *variae lectiones* dar, buntgemischte Lese Früchte, die ohne System aufeinanderfolgen«. In seinen ›Erinnerungen‹ etwa thematisiert er wiederkehrende Motive oder baut Rückwendungen ein, die so einzelne ›Lügen‹ miteinander in Beziehung setzen. Ein Beispiel: In ›Lüge‹ 91 seiner ›Papistischen Lügen‹, die vom hl. Franziskus und dem Wolf berichtet, wird in der ›Erinnerung‹ auf die Kappe der vorherigen ›Lüge‹ angespielt, die noch einmal als Erzählmotiv in ›Lüge‹ 99 vorkommt.

- 4 Ein Überblick zur ›Heiligenverehrung und Legende in evangelischer Sicht‹, bei der auch Hieronymus Rauscher angeführt wird, findet sich bei Rosenfeld 1982, S. 28–30 und S. 74–76.
- 5 Derzeit widmet sich Katharina Koitz den ›Centurien‹ Rauschers in ihrem Dissertationsprojekt »Konstruktion und Transfer von religiösem Wissen in Hieronymus Rauschers ›Papistischen Lügen‹ (1562–64)«.
- 6 »Nähme man die erzählte Welt mittelalterlicher Erzählungen beim Wort, so könnte man [...] viele Besonderheiten aufzählen, die jeder Erfahrung und jeder Wahrscheinlichkeit Hohn sprechen. [...] Neben der Kritik an der zeitgenössischen Lesepraxis nimmt Cervantes' Spott also eben jene Erzählweise auf die Schippe, die über dem Vordergrundgeschehen jede Hintergrundausschleuchtung und Erklärung von Umständen vernachlässigt, ohne dass Wahrscheinlichkeits-erwägungen zum Zuge kommen« (Haferland 2018, S. 138f.).
- 7 Mit seiner auffälligen Fokussierung auf die ›Unwahrscheinlichkeit des Erzählten‹ setzt sich Hieronymus Rauscher maßgeblich von Luther ab, dessen Legendenkritik etwa an der Chrysostomos-Legende er in formaler Hinsicht adaptiert. Doch Luther hat die besagte Legende betreffend »nicht so sehr gegen die ›Unwahrscheinlichkeit des Erzählten‹ polemisiert, sondern gegen die Tendenz dieser *lügende*, die anderen *lügen* zu stützen. Dies läßt sich u. a. ablesen an der Verletzung historischer Wahrheiten, nicht ist schon die ›Unwahrscheinlichkeit des Erzählten‹ oder das Abweichen von der Historie ein Beweis dafür, daß die Legende eine *lügende* ist« (Ziegeler 1999, S. 245). Das »Argument der Wahrscheinlichkeit« sei bei Luther nachgeordnet gewesen (ebd., S. 246). »Denn um Mirakel, um die Abweichung vom Empirisch-Faktischen ging es Luther nicht vordringlich« (ebd., S. 249).

- 8 Als Quelle gibt Rauscher selbst in einer Marginalie an: *Ex speculo historiali*, womit das ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais gemeint ist, in welchem sich die Erzählung denn auch findet (VII,84). Jedoch dürfte sich Rauscher, zumindest wenn man Schenda 1974, S. 201, folgt, dieses Marienmirakel eher sekundär angeeignet haben, und zwar über »das ›Speculum exemplorum‹ eines flämischen Minoriten aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts«, wo es an folgender Stelle zu finden ist: dist. IV, ex. 1. Dieses Werk macht Schenda, neben der ›Legenda aurea‹ des Jacobus de Voragine sowie den von Erasmus Alber übersetzten Auszügen aus dem ›Liber conformitatum‹ (1385–1390) in dessen ›Alcoran‹, als Hauptquelle von Rauschers ersten ›Centurien‹ aus, vgl. ebd. (zum ›Liber conformitatum‹ ebd., S. 191f.). Spätestens ab 1519 war das ›Speculum exemplorum‹ auch als Druck verfügbar (VD16 A 4353) und Rauscher somit leicht zugänglich. Wenn Rauscher »nicht weniger als 21 verschiedene‹ Quellen zitiert (ebd., S. 201), dann hat das seine Ursache sicherlich darin, dass die vermehrte Nennung von Autoritäten, auch wenn diese nicht aus ihren Primärquellen übertragen bzw. übersetzt werden, einer größeren Glaubwürdigkeit in Bezug auf deren Originalität dienen sollte. Ohnehin darf man wohl noch keine neuzeitliche ›Zitiernorm‹ in den Schriften des 16. Jahrhunderts erwarten. Trotzdem wurde gerade die Quellenarbeit Rauschers von der gegnerischen Konfession angegriffen, vgl. ebd., S. 194. Das Motiv der ›Heilung durch Marienmilch‹ war in der geistlichen Literatur des Spätmittelalters weit verbreitet, vgl. dazu ebd., S. 216, Anm. 186, und jüngst Eichenberger 2015, S. 172f.
- 9 Bei Gloy [u. a.] 2004, S. 509, wird der Begriff der ›Handlungszeit‹ folgendermaßen definiert: »Aufbauend auf dem individuellen, subjektiven Zeiterleben konstituiert sich als eine schon allgemeinere, veräußerlichte Schicht die sog[enannte] Handlungszeit, die bereits Zeitorientierung und -einordnung – Topologie – erlaubt. Da die hier anvisierte Zeitauffassung ursprünglich nicht intellektueller Wißbegierde und theoretischem Interesse entspringt, sondern menschlicher Lebenspraxis, wird sie Handlungszeit genannt«.
- 10 Ähnliche Kritik, wenn sie auch nicht auf zeitliche Aspekte einer bestimmten Erzählung abhebt, sondern auf den Reliquienkult, äußerte etwa schon der franziskanische Volks- und Wanderprediger Bernhardin von Siena (1380–1444): »Es gibt Leute, die zeigen als Reliquien Milch der Jungfrau Maria. Ja hundert Kühe haben nicht so viel Milch, als man von Maria auf der ganzen Welt zeigt, und doch hatte sie nicht mehr und nicht weniger, als ihr Kind Jesus brauchte«, zitiert nach Schreiner 1966, S. 37. In dieselbe Kerbe wird wenig später auch noch Erasmus von Rotterdam schlagen, vgl. ebd., S. 38.

- 11 Diese für Rauscher durchaus typische Art des Nicht-verstehen-Wollens, die ja gerade in der Nachfolge Luthers üblich wird und immer wieder in ausufernden Polemiken bar jeder sachlichen Auseinandersetzung mit den gegnerischen Argumenten und Schriften mündet – Ziegeler 1999, S. 258, spricht recht treffend von einer »Verselbständigung der Polemik in den Kontroversen der Generation nach Luther« –, wirft er in der Vorrede auch seinen konfessionellen Kontrahenten vor. Betroffen ist davon insbesondere Friedrich Staphylus, dessen Wechsel der Seiten hin zum Katholizismus nach eigener Aussage die wesentliche *causa scribendi* für Rauschers ›Papistische Lügen‹ war, vgl. dazu auch Schenda 1974, S. 193. Rauscher greift Staphylus und dessen ›Christlichen gegenbericht an den Gottseligen gemainen Layen‹ (1561) folgendermaßen an: *gehest nur mit liegen vil lestern umb / legest vns viel auff / so vns nie getrewmet hat / Citirest die vnsern Scripta alle Captiose / wülest dar innen umb / wie ein Saw im Rüb acker / zwickest dorten vnd da etlichs herauss / referirst vnd beruffest dich in sonderheit auff die Bücher Lutheri / vnd begehst darinnen ein gros Bösswichts stück / denn du weist was Lutherus selbs von seinen Büchern geschrieben / vnd mit was Judicio oder vrteil man die selbigen lesen vnd verstehen sol / wie er auch öffentlich bekennet / das er im anfang viel geschrieben / vnd nachgelassen hab / welchs er darnach für den aller grössesten gewel gehalten.* (›PL1‹, S. 13f.) Auch Rauscher zitiert ja seine Quellen wiederholt nur in Ausschnitten und ohne jeden ursprünglichen Kontext, sieht man einmal von der Angabe der Quelle selbst ab – und das durchaus auch *captiose*, also in betrügerischer Absicht. Ebenso verweigert er der Gegenseite in seinen ›Centurien‹ die Anerkennung historisch wechselnder Positionen und pauschalisiert vorzugsweise. Gegen eine vermeintlich statische Position lässt es sich besser polemisieren als gegen ein Gegenüber, das als kompromissbereit und eventuell auch hier und da einsichtig beschrieben wird. Dieses recht typische Vorgehen der katholischen Gegner beschreibt Schenda 1970, S. 40f., wie folgt: »Die undifferenzierte Zusammenraffung veralteter und theoretisch irrelevanter Literatur war indes nicht der einzige Nachteil der protestantischen Legendenkritik. Was sie aus dem Konformitätenbuch, aus Gregors Dialogen oder aus dem ›Discipulus‹ herauszogen, waren gerade die akzidentiellen Versatzstücke, die zufälligen und austauschbaren Ornamente einer substantiellen Lehre von der *communio sanctorum* und von der übergreifenden göttlichen Wahrheit. [...] Mit dem Zusammenschieben historischer Variablen und dem Herauslösen von Akzidentien geht die Typisierung Hand in Hand«.

- 12 Dass man prinzipiell zwischen ›Mirakel‹ und ›Wunder‹ unterscheiden kann und sollte, steht außer Frage. Nach Rosenfeld 1982, S. 25, haben wir »mit ›Mirakel-erzählung‹ [...] einen klaren Begriff für Wunder, die nicht von einem auf Erden wandelnden Heiligen vollbracht sind (das erzählt die Legende), sondern Gebets-erhörungen, die durch einen erhöhten Heiligen oder ein verehrtes Heiligenbild gewirkt wurden«. Jedoch kann gerade »für die polemische Literatur jeder Text« Legende sein, so Schenda 1974, S. 188, »der wunderbaren Charakters und alt-kirchlich geprägt ist, also vorzüglich die Mirakelerzählungen des frühen und späten Mittelalters. Das fehlende Argument wird auch hier durch das spöttische Wort ersetzt: Auf populärem Niveau wird die Legende (im Sinne von Mirakelerzählung) zur Lügende«. Oder andersherum wird der eingängige Kampfbegriff ›Lügende‹ in der Nachfolge Luthers durch die protestantischen Theologen auf alle ›verdächtigen‹ Texte übertragen, auch solche, die man dem heutigen literar- und gattungshistorischen Verständnis nach nicht als ›Legende‹ bezeichnen würde (wie etwa Mirakelerzählungen). Schon bei Luther ist die Übertragung der Idee von der Lüge auch auf andere Textsorten zu beobachten, so etwa in seiner Vorrede zu Erasmus Albers ›Alcoran‹ (1542): *da sind so viel Lügen in unsern Alcoranen, Decretalen, Lügenden, Summen und unzelichen Büchern* (zitiert nach Schenda 1974, S. 188). Der Begriff ›Lügende‹ wird dann in der Folgezeit wohl im Sinne einer Synekdoche übertragbar auf alle katholischen Schriften, die der Lüge verdächtigt oder bezichtigt werden; so sprach schon Flögel 1786, S. 299, von einer um diese Zeit gebräuchlichen »LügenArithmetik«. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang immerhin, dass Rauscher in der ›Centuria secunda‹ hinsichtlich seines Titels eine Konkretisierung vornimmt: *Auff das nun [...] die Einfeltigen nicht Betrogen werden / Hab ich in dissem Büchlein widerumb / Wie auch zuuor vonn mir Geschehen C. Feiste woll gemeste / Erstunckne / Bapistische Lugen (wolt sagen Mirackel) zusammen gefast* (›PL2‹, Nachwort, ohne Seitenzählung). *Bapistische Lüge* wiederum dient Rauscher in den Marginalien der ersten ›Centurie‹ ja gerade als Bezeichnung für eine einzelne Erzähleinheit seiner Sammlung. Dabei sind für den Regensburger Druck der ersten ›Centurie‹ durch Henricus Geisler (1562) die sukzessive wechselnden Bezeichnungen der Erzähleinheiten bemerkenswert (vgl. dafür das online als [Digitalisat](#) zur Verfügung gestellte Exemplar der Staatlichen Bibliothek Regensburg, 4° Theol. syst. 646/2). Heißt es in den Marginalien anfänglich noch *Die erste Legenda* und *Die zweite Legenda*, so folgen im weiteren Verlauf erst *Die dritte Lugend*, *Die vierdte Lugend*, und schließlich ist nur noch von *Baepstisch Lueg* am Rand einer jeden weiteren kurzen Erzählung die Rede. Zu beobachten ist so

eine Transformation der ›Legende‹ qua medialer ›Überschrift‹ bzw. ›Überschreibung‹ – die ›Legende‹ wird zur ›Lügende‹, und schließlich bleibt nur noch die ›Lüge‹ zurück.

- 13 Der Zweck der weit verbreiteten Mirakelsammlungen bestand ja nicht zuletzt auch darin, regionale wie überregionale Pilgerorte zu propagieren, an denen man die »plötzliche[] Nähe zu einer vergangenen Gegenwart« (Gumbrecht 2003, S. 335) erleben konnte. Zu solchen »Zeitstellen im Raum«, wie sie Gumbrecht (ebd., S. 337) nennt, pilgern auch heute noch Tausende und Abertausende Menschen, wie das Beispiel Lourdes belegt. »Natürlich läßt sich diese Gewißheit der plötzlichen Nähe zu einer vergangenen Gegenwart vernunftmäßig ›korrigieren‹ durch die Erinnerung an die als kanonisch und alternativlos geltende ›Linearität der Zeit‹. Und doch kann man der primären, stets übergangslosen Gewißheit von der plötzlichen Nähe einer vergangenen Gegenwart, wie sie durch räumliche Annäherung entsteht, kaum widerstehen. [...] allein diese Interferenz erklärt es, meine ich, warum wir Orte des uns faszinierenden historischen Geschehens besuchen – uns in ihre räumliche Nähe bringen – wollen, auch wenn wir sie schon hundert Mal dank genauester photographischer Dokumentation in unserer Vorstellung abgeschritten sind« (Gumbrecht 2003, S. 335).
- 14 Wunder sind nach Schneider 2014, Sp. 1035, ubiquitär und dennoch kulturspezifisch, »d. h. verschiedenen Plausibilitätsstrukturen zufolge kann ein ungewöhnliches Phänomen als real und damit als W[under] anerkannt oder als Täuschung oder Lüge deklariert werden«.
- 15 Dazu auch Schenda 1974, S. 203: »Das sichtbare Ergebnis waren [...] Sammlungen, die nicht mehr didaktisch, sondern unterhaltsam waren. Die Exempel, aus ihrem Kontext gelöst, illustrieren nun nicht mehr einen lehrhaften Gedanken und mußten also ohne den erklärenden Rahmen doppelt kurios und überraschend erscheinen«.
- 16 So heißt es etwa zur 38. ›Lüge‹: *Marcolphus / Eulenspiegel / der Pfaff von Kalenberg / haben so grob nicht liegen können / als diese heilige geistliche Leut / das ist jr Bibel / damit sie jre Lere bestetigen.* (›PL1‹, S. 117f.) Die 83. ›Lüge‹, in welcher der hl. Antonius eines Tages am Meer steht und predigt, woraufhin ihm viele Fische lauschen, die nach der Predigt wieder fröhlich von dannen schwimmen, kommentiert Rauscher in der ›Erinnerung‹ mit: *Dieses weren wir wol zufrieden / wenn diese Gottlose Mönch nur den Fischen und wilden Thieren predigten / die kōndten sie nicht verführen / Aber Eulenspiegel vnd Marcolphus hetten sich solcher öffentlicher feisten vnd wolgemesten lügen geschempt / vnd nicht von sich sagen dürffen / das die Fisch jnen zugehöret hetten / Aber dieses*

Teuffels geschmeis schemet sich solcher lügen gar nicht. (›PL1‹, S. 198f.) Freilich gibt es auch hier eine Tradition, an die Rauscher anknüpfen kann, wie schon der Titel des Werks zeigt, das Schenda als eine der direkten Vorlagen von Rauschers ›Papistischen Lügen‹ ausgemacht hat: Erasmus Albers ›Der Barfüsser Münche Eulenspiegel und Alcoran‹ (kurz ›Alcoran‹), vgl. Anm. 8.

- 17 Dass die Ausbildung solch einer Kritikfähigkeit bei den Rezipienten gerade durch die Art der paratextuellen Kommentierung, wie sie auch durch Rauscher vorgeführt wurde, erfolgen sollte, macht Schnyder 1979, S. 129f., eingängig: »Indem die Glossen weder vom Autor der Legende stammen, noch überhaupt primär von einem Autor an den Leser gerichtet sind, sondern von einem Leser an andere Leser, nehmen sie einen besonderen Status ein. Das übliche Gegenüber von Autor und Rezipient tritt hier zurück, die späteren Leser schauen dem ersten Leser bei seinem Glossieren über die Schulter. So betrachtet enthalten die Glossen einen Appell ans Publikum, sich seine eigenen Glossen auf den Text zu finden«. Auf solche handschriftlichen Glossen stößt man bei der Durchsicht der erhaltenen Druckexemplare tatsächlich immer wieder und es könnte sehr erhellend sein, diese Kommentare einmal zu sammeln und auszuwerten. Vielversprechend erscheinen zudem jene Bemerkungen in den protestantischen Schriften, die nachgewiesenermaßen von katholischen Lesern stammen, könnten sie doch die »dialektische[] Abhängigkeit« der katholischen und protestantischen Legendensammlungen (Schenda 1970, S. 47) tiefergehend ergründen helfen.
- 18 »Hier wird nicht mehr theologisch argumentiert, sondern lediglich ein säkularisiertes Wahrheitsverständnis rationalistischer Prägung an den Text gelegt (*Historien!*), der als Parabelerzählung im Gefolge von Lc. 15,7 entstanden war und im Mittelalter meist so aufgefaßt wurde«, so der Kommentar zu Rauschers ›Erinnerung‹ dieser Erzählung bei Williams-Krapp 1986, S. 374. Darin folgt Rauscher einer generellen zeitgenössischen Tendenz, wie sie sich im Protestantismus Bahn bricht: »Für die Vielschichtigkeit theologischer Wahrheitskriterien, auf die sich mittelalterliche Hagiologen beriefen, fand das polemische Schrifttum nach Luther kein Verständnis mehr. Daß der Wahrheitsanspruch einer Legende sich vor allem auf das ›bei Gott ist alles möglich‹ gründen konnte und deswegen keine Übereinstimmung mit dem Historisch-Faktischen aufzuweisen brauchte, vermochte unter den religiösen Pamphletisten und ihrem bereitwilligen Publikum, das allein das säkularisierte Wahrheitsverständnis streng rationalistischer Prägung als Maßstab an die Texte legte, nur Spott hervorzurufen.« (Williams-Krapp 1984, S. 698); vgl. auch Brückner 1974, S. 37: »Was der mittelalterlichen Theologie die Philosophie bedeutete, nämlich ancilla, Magd

zu sein, entspricht (natürlich auf einer anderen Ebene) der Funktion der Historie für das heilsgeschichtliche Selbstverständnis der reformatorischen Theologie und die daraus abzuleitende pastorale Praxis. « Die Reaktion der Gegenseite bestand denn auch darin, die Kritik der Protestanten am Geschichtsverständnis der Legenden anzunehmen, teilweise verwendeten sie diese auch explizit gegen die Protestanten selbst. So schreibt Johannes Nas in seinen antiprotestantischen Centurien etwa, dass »der große Wind an des Staphylus Haus zu Ingolstadt [...] nicht von bösen Geistern [stammte], wie Thomas Röer geschrieben hatte, sondern von dem benachbarten Turm« (Schenda 1974, S. 42). Die flächendeckende Übernahme dieses Geschichtsverständnisses führte dann in den ›Acta Sanctorum‹ der jesuitischen Bollandisten im 17. Jahrhundert zu einer immer weiteren Entwertung der spirituellen Logik in den Legenden: »Historisch Unzuverlässiges sollte ausgemerzt werden. Indem man aber die Viten zu sichern suchte, zerfiel ihr Kern. Denn nicht eine historische Biographie wollten sie bieten, sondern eine ›spirituelle‹, oder besser: eine modellhafte. [...] Sobald nun die Heiligen-Legenden im Rahmen des immer stärker aufklärerisch geprägten Weltbildes historisch-kritisch bearbeitet wurden, mußte man dabei allzu oft feststellen, daß die spirituelle und historische Biographie auseinanderklafften, und in dem Maße, wie die Neuzeit für die historisch-kritische Wahrheit optierte, verneinte sie die spirituelle« (Angenendt 1997, S. 233f.).

- 19 Eine Differenzierung und Hierarchisierung bestimmter Lügentypen nach »Lügen in Glaubenslehren, Lügen mit Schadenswirkungen zum Nachteil eines anderen, Notlügen, Scherzlügen etc.«, wie sie noch Luther nach mittelalterlichem Vorbild vornahm (Ziegeler 1999, S. 251) kennt Rauscher nicht. Für ihn sind alle von ihm aufgeführten ›Lügen‹ zumindest potenziell schädlich, was er in kaum einer ›Erinnerung‹ zu bemerken vergisst. Aus einer deskriptiven (nicht ästhetisch-normativen!) Perspektive lässt sich festhalten: Bei ihm regieren Absolutheit und Pauschalurteil jegliche theologische Differenzierung, er blendet die Komplexität des Sachverhalts, der sich Luther noch argumentativ stellte, komplett aus.
- 20 Dazu Ziegeler 1999, S. 260, für den im 16. Jahrhundert »ein Verständnis von Literatur etabliert war, das – und das ist entscheidend – nicht unbedingt ›neu‹ war, aber breitenwirksam und auf Autoritäten gestützt unter den Chiffren ›Wahrheit‹ und ›Lüge‹ Rezeptionsperspektiven vorgab, die von bestimmten literarischen Gattungen ›Wahrheit‹ in einem empirisch-faktischen, in einem so verstandenen ›historischen‹ Sinn forderte und von anderen ›Lüge‹ im Sinne von *tichten, erfinden* erwartete«; vgl. auch ebd., S. 255f.

- 21 Schenda 1970, S. 46: »Die protestantische Partei versucht, den Sinn der katholischen Imitatio in Frage zu stellen, indem sie die Vorbilder, die katholischen Heiligen, lächerlich macht. Damit gefährden sie bewußt die Stabilisierungsfunktion der Tradition. Die Katholiken sind daher gezwungen, diese Tradition durch historische Untersuchungen zu sichern«.
- 22 Vgl. Schreiner 1966 zur stetig gesteigerten Praxis der Heiligsprechung und der daran geknüpften unkontrollierbaren Zunahme von Legenden und Mirakelberichten.
- 23 Eine weitere ›theologische Beweisführungsstrategie‹ stellt in diesen Erzählungen, genau wie realhistorisch etwa auch in der Prozessführung der Heiligsprechungen, der Augenzeugenbericht dar. Dass Hieronymus Rauscher solche Zeugnisse nicht anführt, kritisiert beispielsweise Johannes Nas in seiner Replik auf die ›Centurien‹ aus dem Jahr 1565, die den provokativen Titel ›Das Antipapistisch eins und hundert‹ trägt. In seiner 23. *Euangelisch Warhait* – die Bezeichnung ist natürlich als polemische Verkehrung von Rauschers ›papistischen Lügen‹ zu verstehen – versucht Nas die Wahrheit von Mirakeln durch einen ausführlichen, den Kriterien einer *historia* genügenden Bericht aus dem Jahr 1563 zu beweisen, in welchem in Augsburg ein Exorzismus stattgefunden habe. Rauscher solle nicht irgendwelche uralten Mirakel ausgraben, sondern nach Augsburg gehen, und den aktuellen Bericht von Nas nachprüfen, denn dort würden ja wohl noch genügend Zeugen zu finden sein. Vgl. Schenda 1974, S. 196f., zu Johannes Nas als einem Gegner Rauschers.
- 24 Die Darstellung von den (Zeit)Wundern des Heiligen bzw. durch den Heiligen posthum gewirkte (Zeit)Mirakel gehörte gleichsam zur Typisierung innerhalb der hagiographischen Erzählgattungen und ist daher als Kriterium einer Typologie anzusehen. Daher kann die folgende Aussage auch auf das hagiographische Schrifttum im weiteren Sinn übertragen werden: »So ist für die mittelalterliche Vita festzustellen, daß sie in dem Maße an Plausibilität gewann, je stärker sie den Typ herausarbeitete. Daß dabei, wie wir heute bedauern, die Historizität zu kurz kam, bekümmerte nicht« (Angenendt 1997, S. 231). Diese Problematik kann hingegen kaum losgelöst vom Kommunikationsrahmen betrachtet werden, in welchem diese Erzählungen gewirkt haben. Ausgehend von der Erbauungsfunktion der Legende als hagiographischer Textsorte im christlichen Kontext meint Ecker 1996, Sp. 857, daher: »Da es bei solchen Kommunikationszielen eher auf Exemplarik denn auf hist[orische] Detailtreue ankommt, liegt eine Verdrängung der hist[orischen] Wahrheit im modern-westl[ichen] Sinne zugunsten sinnhaftprägnanter, fiktiv-wunderbarer Geschehnismomente nahe«.

- 25 Denn nach gängiger mittelalterlicher Auffassung war der Glaube der Vernunft vorzuziehen, so Schreiner 1966, S. 10: »Vernünftige Argumente reichten allein noch nicht aus, um ein sicheres, endgültiges Urteil zu fällen. Kritik war nicht reine Vernunftsache. Der Glaube, der wesentlichere Einsichten gewährte, relativierte die Erkenntnisse des prüfenden Verstandes und setzte ihm Grenzen«. Gleichwohl war im Hochmittelalter die *ratio* zumindest in klerikalen Kreisen ein probates Mittel, um jenseits spekulativer Überlegungen kritisch mit der Heiligen- und Reliquienverehrung umzugehen, vgl. ebd., S. 25; s. auch ebd., S. 31: »Für die ›vernünftig‹ gestimmte Welt des 12. Jahrhunderts war der Rückgriff auf die Omnipotenz Gottes nichts als leere Rhetorik, die mit frommen Ausflüchten den Schweiß anstrengender Wahrheitssuche meidet. [...] Ehe man zur Deutung eines außergewöhnlichen Phänomens bei Mirakeln seine Zuflucht sucht (*ad miracula confugere*), ist es ein Gebot intellektueller und theologischer Redlichkeit, zuvor alle natürlichen Erklärungsmöglichkeiten auszuschöpfen«.
- 26 Sie wird denn auch nur ganz besonderen, gottgefälligen Menschen zuteil, das ist Rauscher durchaus klar, wie etwa an diesem – natürlich zutiefst ironischen – Kommentar abzulesen ist, der ebenfalls auf ein Zeitwunder bezogen ist: *vns [den Protestanten, S. H.] widerferet solches nicht / denn wir sind nicht so heilig als sie* (›PL1‹, S. 136).
- 27 Schenda 1974, S. 254, spricht von »grobianische[n] Randglossen«, wiewohl Rauscher selbst diese Grobheit in seiner Vorrede thematisiert und in einem Duktus der Apologie begründet: *Es möcht vielleicht jemand gedencken / ich were in dieser Prefation / vnd auch in den Erinnerungen / welche ich auff die folgende lügen gestelt / zu grob gewest / der sol wissen / das es die grosse Noth erfordert / dieweil die Geistlichen im Bapsthumb / vnd ihr Knecht Staphylus also halstarrig sind / vnd also mit lestern zu vns einstürmen.* (›PL1‹, S. 19) Vgl. zum Motiv der Skatologie bei Rauscher und generell im protestantischen Schrifttum Horn 1989, S. 56–58; Soergel 1993, S. 649–652.
- 28 Dem mittelalterlichen Zahlenverständnis entsprechend verweisen gerade die 30 Jahre des Aufenthalts in der Wüste auf eine ›spirituelle‹ Lesart, da es sich bei der 30 um eine ›typische Zahl‹ handelt, eine Zahl also, die in bestimmten Kontexten in der Bibel immer wieder auftritt (gerade auch im Zusammenhang mit der Zeit). Solche numerischen Chiffren für eine spirituelle Lesart sind in der mittelalterlichen Hagiographie üblich gewesen und wurden teilweise auch narrativ verdichtet eingesetzt, was zu einer ganz eigentümlichen Semantisierung ganzer Erzählstoffe führen konnte, vgl. das Kapitel 3.2 ›*Sed omnia in mensura*,

- et numero, et pondere disposuisti* – der Gebrauch und die Bedeutung von Zahlen in unterschiedlichen Textformationen des Brandan-Corpus bei Holtzhauer 2019.
- 29 Weitere Beispiele, die hier aber nicht analytisch entfaltet werden sollen, sind: ›Lüge‹ 69 (*Ein kunst wider die brunst der Liebe*, ›PL1‹, S. 174f.); ›Lüge‹ 76 (*Von den fünf Wunden Francisci*, ›PL1‹, S. 185–187).
- 30 Dazu Brückner 1974, S. 37: »Das heißt konkret gesprochen für die Reformations-theologie: Der Rückgriff allein auf die Bibel setzt die Lehre von der Verbalinspiration, von dem unmittelbaren, wörtlichen Diktat der hl. Schrift sozusagen aus Gottes eigenem Mund voraus; ein quasi-historisches Dokument, aber zugleich über historische Ereignisse chronikalisch exakt berichtend. Der Wirklichkeitsgehalt solch unmittelbarer und direkter Offenbarung entspricht genau der Vorstellung von hier noch tragbaren ›Geschichten‹, sofern sie der Geschichte entstammen, also für wahr, das heißt tatsächlich geschehen zu gelten haben. Darum sind nach Luther fromme Legenden = *Lügenden* und erbauliche Berichte = *Gedichte*«.
- 31 Die Legendenkritik, die das gesamte Mittelalter durchzog, fand so auch in den ›abergläubischen Geschichten‹ der ›Legenda aurea‹ Ansatzpunkte für ›Teufelswerk‹, vgl. Horn 1989, S. 55, und Nikolaus von Kues etwa verbot 1455 auf der Brixener Synode, solche Geschichten in der Predigt zu benutzen, vgl. Angenendt 1997, S. 233.
- 32 So auch Schenda 1974, S. 195: »Freilich verblaßt der Aufklärer-Glanz um Rauschers Haupt, wenn er die nicht erdichteten Regensburger Mirakel [der vierten ›Centurie‹, S. H.] dem Teufel zuschreibt«. Den Katholiken hingegen wird Rauscher ein ums andere Mal selbst zum Teufel: »Die *Hundert papistischen Lugen* lösten katholische Gegenschriften aus, zuerst eine Predigt des Ingolstädter Theologieprofessors Martin Eisengrein (QR1), in der Rauscher – anknüpfend an einen Schwankroman des 15. Jh.s (°VL 1, 1043–1045), in der der Teufel unter diesem Namen auftritt, – als *Bruder Rausch* tituliert wird [...]« (Knedlik/Kipf 2016).
- 33 Dazu etwa Schneider 2014, Sp. 1037: »In ihrem Kampf gegen den Mißbrauch des Heiligenkultes und des Reliquienwesens griff die Reformation auf das augustini-sche Wunderverständnis und dessen Kritik zurück, ohne die Realität von Wundern grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Aufklärung dagegen verwies Wunder in den Bereich der Fiktion und des Aberglaubens«. Ähnlich differenziert sieht es auch Brückner 1974, S. 36: »Die Reformation förderte schließlich die radikale inhaltliche Abkehr von dem, was das Mittelalter unter dem ›geistlichen Sinn des Wortes‹ verstanden hatte, nämlich die vielfach entfaltbare, künstlich-

kunstvolle Bedeutungsexegese des Allegorisierens, Moralisieren, Etymologisierens und dergleichen mehr. Diese Art hermeneutischer Prinzipien steht jedoch in gewandelter Form auch noch auf dem für die Neuzeit charakteristischen Wege der Geisteswissenschaften zwischen Humanismus und Historismus, auf dem Wege zu rationalistischen Denkformen hin durch sich entwickelnde Geistesbeschäftigung mit dem meßbaren Faktischen, dem exakt Tatsächlichen an greifbarer ›Wahrheit‹.

- 34 Dass eine unterschiedliche Bestimmung von ›Wunder‹ zu wesentlichen Problemen, ja bis hin zu Paradoxien führen kann, wird nirgends deutlicher als hier. Denn sicherlich kann man bei Rauscher wie bei den meisten anderen Protestanten, die sich am Heiligenwunder abgearbeitet haben, davon ausgehen, dass sie einen Wirklichkeitsbegriff hatten, der darauf fußte, »dass sich das Göttliche in der Welt offenbart«, und damit bei ihnen »eine Repräsentation der ›Realität‹ anzusetzen ist, die »ohnehin schon das Wunderbare mit umfasst« (Manuwald 2017, S. 216). Solch ein Wirklichkeitsbegriff aber verträgt sich nach heutiger Auffassung kaum mit der stellenweise äußerst rationalen Herangehensweise Rauschers. Man würde doch eher meinen, dass Wunder entweder Teil der Realität sind und damit auch in den Erzählwelten Plausibilität beanspruchen können, oder aber, dass sie eben nicht real sind und daher auch keine Existenzberechtigung in Erzählungen mit konkretem Wirklichkeitsbezug haben. Eine Zwischenstellung aber, wie sie Rauscher einnimmt, bei der das Wunder, nämlich das göttliche bzw. biblische, prinzipiell für real gehalten wird, nicht aber in den Erzählwelten ganz bestimmter Erzählungen, mutet widersprüchlich an. Denn warum gibt sich Rauscher so viel Mühe, die Wunderzeit wieder und wieder mit rationalen Mitteln zu destruieren – womit er ja einer generellen Wunderkritik Tür und Tor öffnet –, anstatt einfach mit Luther ganz apodiktisch zu behaupten, dass Heilige keine Wunder und Mirakel wirken können, Gott aber schon?
- 35 Dazu Haferland 2014, S. 107, weiter in Bezug auf Luthers Kritik an der Heiligenverehrung: »Es mag Schwierigkeiten bereiten, den Protestantismus als Säkularisierungsbewegung zu verstehen, aber er bedeutet kirchengeschichtlich sehr wohl eine Säkularisierung, und das nicht nur im Sinne der Auflösung überkommener katholischer Alltagspraktiken«.
- 36 So Soergel 1993, S. 643: »[...] the popularity of these prodigies points to a general explanatory crisis that afflicted Lutheranism in the wake of its attempts to do away with the traditional functionalism of the medieval Church«. Dazu auch Schenda 1970, S. 43: »Sie brauchten einen ungeheuren Aufwand von Exempla und Prodigien geschichten [...], die keineswegs weniger phantastisch waren als

- die Mirakel der Katholiken, und für die sie charakteristischerweise das katholische Wort ›Wunderwerk‹ übernahmen, um auf ihre Auffassung von der Macht Gottes und von moralischen Normen ihren Gläubigen sinnfällig zu machen. Sie brauchten das Instrument Legende ebensowohl wie die Katholiken [...]«.
- 37 Nach Feistner 2001, S. 256, hat die Wirklichkeitsverankerung der Legende ihre Funktion darin, dass sie »in der Figur des Heiligen eine Brücke zwischen Immanenz und Transzendenz sichtbar zu machen strebt, nicht bloß die Wahrnehmung einer Differenz zwischen beiden Ebenen indiziert, sondern geradezu daraufhin angelegt ist, im Medium der Thematisierung dieser Differenz Wirklichkeit zu reflektieren [...]«. Auch Münkler 2009, S. 42f., erkennt im Protestantismus wachsende Anforderungen an den Gläubigen: »Der Weg zum Heil muss nunmehr allein bestritten werden, und dieser Weg ist gekennzeichnet von Ängsten und Anfechtungen, in denen keine Heiligen mehr angerufen werden dürfen, sondern in denen der Christ allein vor Gott bestehen können muss. Gerechtfertigt werden kann der Mensch allein durch den Glauben, aber dieser Glaube wird von jeder institutionellen Verbindlichkeit gelöst und von allen Praktiken entbunden, die mit Heilsgarantie versehen waren. Damit ändern sich auch die Geltungsbedingungen der Legende fundamental. Die Erzählungen von dem im Leben der Heiligen sich verwirklichenden Heil, vom Hineinragen der Transzendenz in die Immanenz, von den Wundern, die die Heiligen vor und nach ihrem Tod vollbracht haben sollen, [...] negieren aus evangelischer Sicht das Prinzip der *sola gratia* und fördern damit den Aberglauben«.
- 38 Feistner 1995, S. 362f., fasst es treffend zusammen: Rauscher führe die Legenden ad absurdum, indem er »sie mit zunehmender Rigorosität jeglicher bildlicher Überhöhung entkleidete, auf die Folie alltagspraktischer Erfahrungswirklichkeit gleichsam ›abstürzen‹ ließ und daraus nebenbei noch einen propagandistisch wirksamen komisch-satirischen Effekt erzielte. Die *materia* wurde hier derart radikal in Frage gestellt, daß die diskursive Vermittlung überhaupt nur mehr darin bestand, sie zu pulverisieren«.
- 39 Bei Vergerio, der 52 Legenden aus den ›Dialogi‹ Gregors extrahierte, sind die Randbemerkungen – wie ja auch der Rest von ›De Gregorio Papa‹ – auf Latein abgefasst, und der Beurteilung von Schenda 1974, S. 190, kann man sich nur anschließen: »Diese Marginalien sind weder originell, noch tragen sie Wesentliches zur Legendenkritik bei«, seine Ausrufe erinnerten »eher an Parlamentsdebatten als an theologische Gespräche«; vgl. dazu ebenfalls Schenda 1970, S. 36.
- 40 Dass diese Auseinandersetzung gerade in den mit ›Erinnerung‹ betitelten Abschnitten von Rauschers ›Papistischen Lügen‹ stattfindet, ist mit Sicherheit kein

Zufall. Dem frühneuhochdeutschen Lexem ›Erinnerung‹ kommen je nach Gebrauchskontext unterschiedliche Bedeutungen zu, im geistlichen Diskurs am ehesten ›Vergegenwärtigung, Vergewisserung, Erinnerung, Gedächtnis‹ bzw. metonymisch: ›Erinnerungszeichen‹, aber auch ›geistliche Belehrung, Unterweisung‹, vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 5,2, Sp. 3403f. Im konfessionellen Streit wird die den Heiligen in der Catholica zukommende Art von *memoria*, was mit ›Gedächtnis‹ oder eben ›Erinnerung‹ übersetzt werden kann, hier gewissermaßen ›überschrieben‹: »Die Verschärfung der Gegensätze zwischen den christlichen Konfessionen führte dazu, daß auch Gedächtnis, Lobgesang, Dankgebet und Nachahmung der Heiligen entgegen der ›Augsburgischen Konfession‹ von 1530 schwanden« (Rosenfeld 1982, S. 29). Dazu mochte geführt haben, dass die ›Confessio Augustana‹ lediglich »in einer Kann-Bestimmung die *memoria sanctorum, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem*« gestattete (Schenda 1970, S. 31); vgl. dazu auch Münkler 2015, S. 141f.

- 41 Eine ähnliche Beschreibung dieses Phänomens findet sich auch bei Ehlert 1995, S. 201: »Erst mit dem Aufkommen der mechanischen Uhren, dem zunehmenden kulturellen Gewicht der Städte und dem wachsenden wirtschaftlichen Einfluß der Kaufleute entgleitet die Zeit der Bestimmung durch Theologie und Kirche [...]; Zeitgeber ist nicht mehr (oder nicht mehr ausschließlich) das Geläut der Kirchenglocken, sondern ist die Rathausuhr, der Zeitbegriff wird säkularisiert und präzisiert«.
- 42 Bei Gloy [u. a.] 2004, S. 529, werden folgende Parameter festgesetzt, anhand derer sich das Verhältnis zwischen modernem und neutestamentlichem Zeitbegriff beschreiben lasse: »a) quantitativer *versus* qualitativer Zeitbegriff; b) objektiv-chronometrische Bestimmung von Zeit *versus* subjektives Zeitempfinden; c) globale Vertaktung von Zeit *versus* mehrere voneinander unabhängige Zeitmaße; d) physikalischer *versus* religiöser Zeitbegriff. Es ist jedoch eher von einer deutlichen Akzentverschiebung in einigen Parametern als von einem pauschalen Gegensatz auszugehen«.
- 43 Vgl. zu den theoretischen Prämissen meines Vorgehens insbesondere Ehlert 1995, S. 202f.: »Untersucht man also die Zeitkonzeption (oder Zeitkonzeptionen) eines Werkes, eines Autors oder einer Epoche, so erhält man zugleich Aufschlüsse über die Mentalität, die darin sedimentiert ist und zum Ausdruck kommt.«
- 44 Die Strategie Rauschers ist also allem Anschein nach aufgegangen, vgl. Derron 2004, Sp. 366: »R[auscher] schrieb die ›Centurien‹ für eine breite Leserschicht;

- Sprache und Stil seines Werks paßte er gekonnt dem Geschmack eines Publikums an, das in erster Linie Unterhaltungsliteratur wünschte«.
- 45 Auch Williams-Krapp 1984, S. 704, ist der Meinung, Rauscher prangere »nicht mehr – wie Luther – die in diesen Texten anzutreffenden theologischen Widersprüche an, sondern begnüg[te] sich weitgehend mit einer mit Spott glossierten Wiedergabe von Fabulösem«.
- 46 Insofern muss man auch dem Urteil widersprechen, dass Rauscher in seinen ›Erinnerungen‹ nichts Wesentliches zu bieten habe, weswegen sich der Leser dessen Lektüre oftmals sparen könne (Schenda 1974, S. 239). Darüber hinaus findet sich die »gezielte Kritik«, die Schenda (ebd., S. 252), in Rauschers Kommentaren vermisst, durchaus, wie aufgezeigt werden konnte. Überhaupt ist das Urteil Schendas im Großen und Ganzen sehr vernichtend: Rauscher habe Intelligenz und höhere Einsicht gefehlt (ebd., S. 255) und selbst zum Polemiker habe er wenig getaugt, da es ihm »zu sehr am Wissen und am Witz« fehlte (ebd., S. 258). Spätere Forscher waren da schon etwas gnädiger, wenn sie sich im Grunde auch nicht weit von der Position Schendas entfernten: »Wie auch immer man die Intelligenz Rauschers einschätzen möchte, die Bände stellen einen Fundus an kleineren Wundererzählungen des Mittelalters dar – gesehen durch die Brille eines kampfeslustigen protestantischen Theologen, der Geschmack an der Darstellung der aus seiner Sicht absurdesten ›Historien‹ aus der Glaubenswelt seiner katholischen Gegner gefunden hatte und seine Ausgabe ganz zeitgemäß mit beißendem Spott und zotigem Humor und ohne besondere theologische Tiefgründigkeit kommentierte« (Burmeister 1998, S. 191f.). Einen wertneutralen und an den literarischen Funktionen der Gattung orientierten Ansatz bietet mit dem Konzept der ›Lügende‹ als ›Metalegende‹ neuerdings Sablotny 2019, hier insbesondere S. 163.
- 47 Auch Sablotny (2019, S. 162), die sich in Ihrem Aufsatz zur Metalegende ebenfalls mit Rauschers ›Centurien‹ befasst, führt ›Don Quichote‹ als frühes Beispiel für »literarische Selbstreflexivität im engen, spezifischen Sinne einer Gattung über die Gattung« an.
- 48 An dieser Stelle muss noch einmal betont werden, dass Rauscher als Hofprediger (!) eben gerade nicht die dem genuin mündlichen Medium zugehörigen Predigten nutzte, um Kritik an der Catholica zu üben (»Im Gegensatz zu seinen ›Centurien‹ wird für seine Predigten die denunziatorische Polemik gegen die kath[olische] Kirche nicht bestimmend« [Knedlik/Köpf 2016]). Vielmehr verlagerte er seinen Fokus auf die Legenden- und Mirakelsammlungen, die über Jahrhunderte das Verständnis von ›Erzählung‹ im schriftlichen wie im mündlichen Bereich (Tischlesungen) und unter den Geistlichen wie auch den Laien, wenn auch überwiegend unbeabsichtigt, so doch maßgeblich mitbestimmten.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- ›PL1‹ Rauscher, Hieronymus: Hundert auserwelte grosse vnuerschempfte feiste wolgemeste erstunckene Papistische Lügen, s. l., 1562 (= VD16 ZV 17431, hier – wenn nicht anders angegeben – zitiert nach dem Exemplar der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle (Saale) [Electronic ed. 2010], Misc. cat. 1,73, [Digitalisat](#))
- ›PL2‹ Rauscher, Hieronymus: Centuria Secunda. Das ander Hundert der Auserwelten grossen Vnuerschempften Feisten wolgemesten erstunckenen Baptistischen Lugen, Laugingen, 1564 (= VD16 R 400, hier zitiert nach dem Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, München, 4 Polem. 2443, [Digitalisat](#))

Sekundärliteratur

- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- Brückner, Wolfgang: Historien und Historie. Erzählliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts als Forschungsaufgabe, in: Ders. (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 13–123.
- Burmeister, Heike A.: Der ›Judenknabe‹. Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher Überlieferung, Göppingen 1998 (GAG 654).
- Derron, Marianne: Art. Rauscher, Hieronymus, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 11 (2004), Sp. 364–367.
- Dinzelbacher, Peter: Die Zeit in der urbanen Mentalität des Mittelalters, in: Katzinger, Willibald (Hrsg.): Zeitbegriff. Zeitmessung und Zeitverständnis im städtischen Kontext, Linz 2002 (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas / Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung 17), S. 21–38.
- Dinzelbacher, Peter: Lebenswelten des Mittelalters. 1000–1500, Badenweiler 2010 (Bachmanns Basiswissen 1).
- Drascek, Daniel: Art. Zeitbestimmung, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 14 (2014), Sp. 1260–1265.
- Ecker, Hans-Peter: Art. Legende, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 8 (1996), Sp. 855–868.
- Ehlert, Trude: Zeit des Heils – Zeit der Welt. Wandel in der Konzeption der Zeit in deutschen Dichtungen des Mittelalters, in: Dilg, Peter [u. a.] (Hrsg.): Rhythmus

- und Saisonalität. Kongreßakten des 5. Mediävistenverbandes in Göttingen 1993, Sigmaringen 1995, S. 199–214.
- Eichenberger, Nicole: Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinkonzepte des Mittelalters, Berlin [u. a.] 2015 (Hermaea, Germanistische Forschungen, N.F. 136).
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1990 (Suhrkamp-Taschenbuch 1751).
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Feistner, Edith: Legende, Märchen, Legendenmärchen. Zur Interdependenz von Gattungspragmatik und Gattungsmischung, in: ZfDA 130 (2001), S. 253–269.
- Flögel, Carl Friedrich: Geschichte der komischen Litteratur, Bd. 3, Liegnitz/Leipzig 1786.
- Gloy, Karen [u. a.]: Art. Zeit, in: TRE, Bd. 36 (2004), S. 504–554.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Zeit des Raums, in: Berz, Peter [u. a.] (Hrsg.): FAKTisch. Festschrift für Friedrich Kittler zum 60. Geburtstag, München 2003, S. 331–338.
- Haferland, Harald: Säkularisierung als Literarisierung von Glaubenselementen der Volksliteratur. Wiedergänger und Vampire in der ›Krone‹ Heinrichs von dem Türlin und im Märe von der ›Rittertreue‹ bzw. im ›Märchen vom dankbaren Toten‹, in: Köbele, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 105–138.
- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: BmE 1 (2018), S. 109–193 ([online](#)).
- Herrmann, Friedrich Bernhard: Bericht des H. R., Diacon an St. Lorenz in Nürnberg, über die Entlassung der interimsfeindlichen Geistlichen im Nov. 1548, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 6 (1899), S. 280–287.
- Holtzhauer, Sebastian: Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert, Göttingen 2019.
- Horn, Martina: Parodie und Satire in der Legende des Spätmittelalters und zur Zeit der Reformation, in: Breier, Edine (Hrsg.): Parodie und Satire in der Literatur des Mittelalters, Greifswald 1989 (Deutsche Literatur des Mittelalters / Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Institut für deutsche Philologie 5), S. 55–65.
- Knedlik, Manfred/Kipf, J. Klaus: Art. Hieronymus Rauscher, in: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620 (VL 16), Bd. 5 (2016), Sp. 209–219. (hier ohne Spaltenangabe zitiert nach der online stehenden »Verfasser-Datenbank. Autoren der

- deutschsprachigen Literatur und des deutschsprachigen Raums: Von den Anfängen bis zur Gegenwart«)
- Manuwald, Henrike: Der Heilige Rock – gestrickt. ›Magischer Realismus‹ in Bruder Philipps ›Marienleben‹?, in: Quast, Bruno/Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 203–220.
- Münkler, Marina: Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in der Historia von D. Johann Fausten und den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin [u. a.] 2009, S. 25–61.
- Münkler, Marina: Legende/Lügende. Die protestantische Polemik gegen die katholische Legende und Luthers ›Lügend von St. Johanne Chrysostomo‹, in: Schwerhoff, Gerd/Piltz, Eric (Hrsg.): Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter, Berlin 2015, S. 121–147.
- Rosenfeld, Hellmut: Legende, 4., verbesserte und vermehrte Aufl., Stuttgart 1982.
- Roth, Klaus: Art. Zeit, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 14 (2014), Sp. 1242–1251.
- Sablotny, Antje: Metalegende. Die protestantische Lügende als invektive Metagattung, in: BmE 2 (2019), S. 148–200 ([online](#)).
- Schenda, Rudolf: Die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: AKG 52 (1970), S. 28–48.
- Schenda, Rudolf: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: Brückner, Wolfgang (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 178–259.
- Schneider, Ingo: Art. Wunder, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 14 (2014), Sp. 1035–1043.
- Schnyder, André: Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: ›Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo‹ bei Luther und Cochläus, in: Archiv für Reformationgeschichte – Archive for Reformation History 70 (1979), S. 122–140.
- Schreiner, Klaus: *Discrimen veri ac falso*. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: AKG 48 (1966), S. 1–53.
- Soergel, Philip M.: The Counter-Reformation Impact on Anticlerical Propaganda, in: Dykema, Peter Alan/Oberman, Heiko Augustinus (Hrsg.): Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe. Proceedings of an International Colloquium held Sept. 20–22 1990 at the University of Arizona (Tucson/Ariz.), Leiden [u. a.] 1993 (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), S. 639–653.
- Weigel, Maximilian: Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 13 (1938), S. 151–175.

- Williams-Krapp, Werner: Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter, in: Grenzmann, Ludger/Stackmann, Karl (Hrsg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien – Berichtsbände 5), S. 697–707.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986. (Texte und Textgeschichte / Würzburger Forschungen 20)
- Ziegeler, Hans-Joachim: Wahrheiten, Lügen, Fiktionen. Zu Martin Luthers ›Liegend von S. Johanne Chrysostomo‹ und zum Status literarischer Gattungen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Haug, Walter (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna Vitrea 16), S. 237–262.

Anschrift des Autors:

Dr. Sebastian Holtzhauer
Universität Hamburg
Fakultät für Geisteswissenschaften
Ältere deutsche Literatur
Institut für Germanistik
Überseering 35
22297 Hamburg
E-Mail: sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de