

**B I I I E**

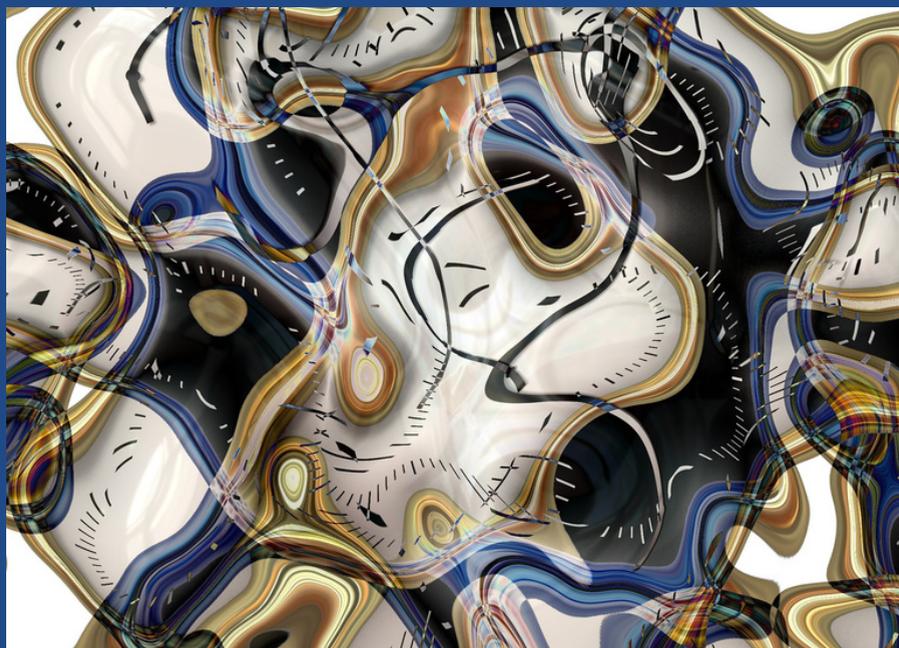
**THEMENHEFT**

**9**

Amelie Bendheim

Martin Sebastian Hammer (Hrsg.)

# ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen





---

## THEMENHEFT 9

*Amelie Bendheim / Martin Sebastian Hammer (Hrsg.)*

# ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen

Publiziert im März 2021.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)  
ISSN 2568-9967

*Zitiervorschlag für dieses Themenheft:*

Bendheim, Amelie/Hammer, Martin Sebastian (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9) (online).

Das Titelbild stammt von Pete Linforth und steht zur freien kommerziellen Nutzung auf Pixabay bereit ([online](#)).

## Inhaltsverzeichnis

### **Amelie Bendheim/Martin Sebastian Hammer**

Interdependenzen von Zeitlichkeit, Rahmung und Transgressivität im vormodernen Erzählen. Eine Einleitung ..... **1**

### **Martin Sebastian Hammer**

*nû jage selbe, swaz dû wilt!* Narratologische Analyse und poetologische Interpretation einer metaleptischen ZeitRahmenÜberschreitung im ›Erec‹ (V. 7182–7187) ..... **13**

### **Antje Sablotny**

Zeit, Transzendenz und Transgression. ›Narrative Identität‹ in Wolframs von Eschenbach Kyot-Exkurs ..... **43**

### **Amelie Bendheim**

Zeichenhafte Überlegenheit. Zur Transgressivität des Stierwunders in der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg ..... **81**

### **Sebastian Holtzhauer**

Jenseits des Diesseits. Narration und Narrativierung von Zeit(enthobenheit) in der lateinischen und deutschen Tradition des Brandanstoffs sowie im ›Mönch Felix‹ ..... **107**

### **Nadine Jäger**

*man wolle dan dem leser eins drincken geben.* Zu Trink- und Ratsheischen als narrativen Kontakträumen und ihrem Überlieferungsstatus in der Spielmannsepik ..... **137**

### **Davina Hachgenei**

›Die Abstammung der englischen Könige vom Teufel‹. Formen und Funktionen anachronistischen Erzählens im ›Scotichronicon‹ ..... **165**

*Amelie Bendheim / Martin Sebastian Hammer*

## Interdependenzen von Zeitlichkeit, Rahmung und Transgressivität im vormodernen Erzählen

### Eine Einleitung

›Es war einmal‹ – *Ein wîp sprach wider ir man* (›Das heiße Eisen‹, V. 1) – *Hæret, waz einem manne geschach* (›Der kluge Knecht‹, V. 1). Markierungen des Rahmens begegnen in fast jeder Erzählung. Im Sinne der ›Rahmen-Analyse‹ Erving Goffmans überrascht das nicht weiter, insofern Rahmen den Übergang zwischen verschiedenen Welten zu strukturieren helfen (vgl. Goffman 2008 [1974], S. 19). Hier lässt sich aus literaturwissenschaftlicher Sicht zunächst an die Schwelle zwischen außertextueller Realität der Rezipienten und textueller Fiktion, sodann an die fiktionsinterne Grenze zwischen extradiegetischer Erzähler- und intradiegetischer Figurenwelt denken; in den Blick treten Konzepte wie Paratextualität (vgl. zuerst Genette 1993 [1982], ausführlicher Genette 1989 [1987]; dazu Bendheim 2017, S. 76–84, sowie Plotke 2017, S. 63–72) oder Metalepse (vgl. zuerst Genette 2010 [1972], S. 152–154; einen umfassenden Forschungsüberblick gewährt Pier 2016).

Auf vormoderne Erzählungen, deren Fiktionalitätsstatus zumindest diskutabel erscheint (vgl. die konträren Positionen einerseits bei Reuvekamp-Felber 2013, andererseits bei Glauch 2014 und Braun 2015; bilanzierend jüngst Schneider 2020), sind diese voraussetzungsreichen Begriffe jedoch nicht bedenkenlos übertragbar: Die ontologische Differenz von Erzähler- und Figurenwelt ist im Mittelalter (noch) nicht selbstverständlich (vgl.

zuletzt Glauch 2019, S. 118, Anm. 35), umgekehrt ist Erzählen im ›epischen Präteritum‹ (vgl. Hamburger 1968 [1957], S. 59–72) (noch) nicht bedeutungsleere Konvention. Es gilt für mittelalterliches Erzählen also nicht ohne Weiteres, dass eine »reale Ich-Origo verschwindet und zugleich, als logische Folge, das Präteritum seine Vergangenheitsfunktion ablegt«, wie Käte Hamburger (1968 [1957], S. 67) für die epische Fiktion affirmiert; stattdessen weist die Verwendung des Präteritums im vormodernen Erzählen mitunter ganz deutlich darauf hin, dass die Distanz zwischen Erzählsituation und Geschehen zeitlich-relational statt ontologisch-kategorial gedacht ist. In der Konsequenz bedeutet dies, dass Markierungen der Zeit für die Rahmung vormoderner Erzählungen von kaum zu überschätzender Bedeutung sind, wie sich am folgenden ›Iwein‹-Auszug exemplarisch nachvollziehen lässt:

mich jâmert wærlîchen,  
unde hulfez iht, ich woldez clagen,  
daz nû bî unsern tagen  
selch vreude niemer werden mac,  
der man ze den zîten pflac.  
doch müezen wir ouch nû genesen.  
ichn wolde dô niht sîn gewesen,  
daz ich nû niht enwære,  
dâ uns noch mit ir mære  
sô rehte wol wesen sol:  
dâ tâten in diu werc vil wol.  
(›Iwein‹, V. 48–58)

In dieser – von Matthias Däumer (2013, S. 47) treffend als *laudatio temporis pronuntiationis* bezeichneten – Partie kommt prägnant zum Ausdruck, dass die Distanz zwischen den *werken* der Artusritter und dem Jetzt und Hier der Erzählsituation (dem Vortrag des *mære*) zeitlich gedacht ist, insbesondere also durch ein Menschenleben nicht zu überbrücken wäre: D a m a l s gelebt zu haben, hätte unmittelbar zur Folge, h e u t e nicht mehr *genesen* zu können.

Kontrastiert man die ›Iwein‹-Passage mit den einleitend zitierten Mären- und Märchenformeln (welche die Distanz der Erzählsituation zum Geschehen – abgesehen von der Verwendung des Präteritums – unbestimmt lassen), eröffnet sich ein weites Feld: Welche Rolle kommt explizit oder implizit geknüpften Zeitrelationen für den jeweiligen Erzählrahmen, für ›Anfang und Ende‹ (Friedrich [u. a.] 2014) einer Erzählung, für die jeweilige Erzählung insgesamt zu? Inwiefern vermögen im weiteren Erzählverlauf gestiftete Zeitverhältnisse zuvor etablierte Rahmungen zu transgredieren? In den Fokus rücken damit einerseits Reibungen zwischen konkurrierenden Modellen erzählter Zeit, andererseits spontane Kurzschlüsse von Erzählzeit und erzählter Zeit, die u. a. die auktoriale Potenz des Erzählers akzentuieren können: Morolf *muß verliesen sin leben, / man wolle dan dem leser / eins drincken geben.* (›Salman und Morolf‹ E, 768a, 3–5)

Unter dem bewusst offen gehaltenen Überbegriff ›ZeitRahmenÜberschreitungen‹ widmen sich die Beiträge des vorliegenden Bandes folglich den je spezifischen Wechselverhältnissen von Zeitlichkeit, Rahmung und Transgressivität in ausgewählten Texten und Gattungen der vormodernen Literatur. Damit verortet sich unser Themenheft im Schnittpunkt dreier aktueller Forschungsdiskurse der mediävistischen Erzählforschung (zur Zeit vgl. die instruktive Einführung bei Köbele/Rippl 2015, dort bes. S. 9f., Anm. 9 zur Forschung seit der Jahrtausendwende, sowie zuletzt Störmer-Caysa 2018 und Reichlin 2019 mit weiterer Literatur und Beispiellektüren; zum Rahmen vgl. grundsätzlich Bendheim 2017, zum Forschungsstand bes. S. 22–27, sowie Plotke 2017, bes. S. 59–72; an jüngster Literatur vgl. Kleinschmidt/Spohn 2018 zur Rahmung in der Visionsliteratur sowie Speth 2020 zu Mitüberlieferung als *reframing*; zur narrativen Ebenen-Transgression vgl. Glauch 2018 mit weiterführenden Lektürehinweisen auf S. 104–107, darunter bes. Philipowski 2007). Zugleich unterstreichen die Aufsätze die Vielfalt an möglichen Zugriffen auf das gemeinsame Thema ebenso wie die text- und gattungsübergreifende Relevanz von ZeitRahmen-Überschreitungen im vormodernen Erzählen.

Martin Sebastian **Hammer** erprobt in seinem Beitrag einen narratologischen Ansatz, um den poetologischen Implikationen dreier Verspaare des Hartmann'schen ›Erec‹ (V. 7182–7187) auf die Spur zu kommen. Ausgehend von einer Problematisierung des vielfach vorausgesetzten »Fiktionsbewußtseins des Erzählers« (Pörksen 1971, S. 187) argumentiert Hammer zunächst für ein sprachhandlungstheoretisch fundiertes Begriffsverständnis von ›Metalepse‹ und verortet die fokussierten Verse daraufhin im Horizont metaleptischer Gleichräumlichkeit. In einem zweiten Schritt arbeitet Hammer Analogien zwischen dem erzählten Jagdgarten zu Penefrec und der Erzählstruktur des Erecromans heraus, um die Einladung eines individuellen Adressaten in das Jagdrevier des Königs Guivreiz (*nû jage selbe, swaz dû wilt*, V. 7182) poetologisch zu interpretieren: Hier wie dort stehen dem Adressaten *nütze* (V. 7184) und *kurzwile* (V. 7187) bereit, sofern er gewillt ist, den künstlichen Charakter des erzählten Jagdgartens (bzw. des ›Jagdgartens der Erzählung‹) – und gleichsam dessen auktorial gesetzte Grenzen – anzuerkennen. Das Jagdareal zu Penefrec werde demnach zu einer metaphorischen Realisierung des ›Erec‹ im ›Erec‹.

Antje **Sablotny** widmet sich mit dem Kyot-Exkurs einer für das Oberthema ›ZeitRahmenÜberschreitungen‹ prädestinierten Schlüsselstelle des Wolfram'schen ›Parzival‹. Maßgeblich ausgehend von Paul Ricœurs Überlegungen zu ›Zeit und Erzählung‹ (Ricœur 2007 [1983–1985], zu deren Anwendung auf den ›Parzival‹ vgl. grundsätzlich Sablotny 2020) arbeitet sie die komplexen Überblendungen von phänomenologischem und kosmologischem Zeitrahmen heraus: Nicht nur der Rahmen für die kosmologisch-objektive Zeit, so die zentrale These des Aufsatzes, sondern auch derjenige für die phänomenologisch-subjektive Zeit werde in seiner narrativen Transgression erst hergestellt. Mit Peter Strohschneider (2002, S. 114) verstanden als »Einbruch der Transzendenz in die Immanenz« der Erzählung, lassen sich die Zeitrahmen-Überschreitungen des Kyot-Exkurses einerseits im Kontext religiöser Kommunikation, andererseits – wiederum mit einem

Begriff Ricœur's (2005 [1987]) – im Horizont ›narrativer Identität‹ verorten. In einem theoriegestützten *close reading* gelingt es Sablotny schließlich, zwei zentrale Themen der ›Parzival‹-Forschung – Zeit und Transzendenz – synergetisch zu verknüpfen, wobei das Moment der Transgression als deren Bindeglied fungiert.

Das spannungsvolle Verhältnis von göttlicher Transzendenz und erzählweltlicher Immanenz begegnet ebenso in den beiden folgenden Aufsätzen, die sich jeweils mit legendarischen Texten befassen: Amelie **Bendheim** perspektiviert die Transgressivität des Stierwunders in der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg als Ausdruck einer zeichenhaften Überlegenheit der Christen im christlich-jüdischen Glaubensdisput. Das Stierwunder Silvesters bezeichnet Bendheim – als Zeichen im Sinne Peirce' und in direktem Kontrast zum *zouber* (›Silvester‹, V. 4827) seines Kontrahenten Zambri – als Heilszeitvehikel, insofern es sowohl Anteil an der Immanenz der erzählten Welt als auch an der (metonymisch evozierten) göttlichen Transzendenz habe. Über diese beiden Zeitebenen hinausgehend, tritt im Epilog die Appellfunktion der christlichen Wundererzählung für den extradiegetischen Adressaten – und damit eine dritte Zeitebene – hinzu: Das transgressive Stierwunder wirke auch für die Rezipienten als Glaubensbelehrung und rücke die Legende damit in die Nähe ›klassischer‹ Kreuzzugsepen; der Grat zwischen literarischer Glaubenserzählung und lebensweltlichem Glaubenskampf erscheine, insbesondere aufgrund der hybriden Zeitsemantik des Wunders, bedenklich schmal.

Sebastian **Holtzhauer** widmet sich in seinem komparatistischen Beitrag der lateinischen und deutschen Brandantradition (vgl. grundsätzlich Holtzhauer 2019) mit einem Ausblick auf den ›Mönch Felix‹. *Tertium comparationis* ist die jeweilige Entrückung des Protagonisten in einen jenseitigen Sonderraum, welche sich im Reibungsverhältnis von immanenter und transzendenter Zeit widerspiegelt. In philologischer Detailarbeit stellt Holtzhauer heraus, wie sehr in der ›Navigatio‹ die transgressive Dimension der Jenseitsreise durch das lateinische Tempussystem geprägt ist. Wenn-

gleich die frühneuhochdeutschen Übersetzer an sprachliche Grenzen stoßen, bleibt doch übergreifend zu konstatieren, dass Raum und Zeit in den Brandanerzählungen auf paradoxe Weise zusammengezogen scheinen – und indem bei Johannes Hartlieb (S. 148, Z. 15) die Paradiesinsel *alle[n] cristenn menschen* (und damit auch der Adressatengemeinschaft) verheißt ist, übertrifft die frühneuhochdeutsche Fassung in dieser Hinsicht noch die lateinische Vorlage. Hier schließt sich der Ausblick auf den ›Mönch Felix‹ und dessen bemerkenswerte Rezeptionsgeschichte an: Die Konkretisierungen des Geschehensortes im Zusammenhang von Klostergründungslegenden erweisen sich, so Holtzhauer, als Einfallstellen der diegetischen in die extradiegetische Welt – wobei es durchaus erstaunt, dass in der Rezeptionsgeschichte eher die intra- als die extradiegetischen Zeitrahmen-Überschreitungen Skeptiker auf den Plan riefen.

Die philologisch tiefenscharfe Auseinandersetzung mit einem breiten Textkorpus verbindet Holtzhauers Aufsatz mit dem von Nadine **Jäger**: In den von ihr fokussierten Trinkheischen in ›Salman und Morolf‹, ›Münchener Oswald‹, ›Orendel‹ und ›Herzog Ernst‹ glaubte man einst »ächt spielmännische[] Aufforderungen« (Ehrismann 1902, S. 155) zu erkennen, die bis heute in der Textgruppenbezeichnung nachhallen. Jäger geht es aber weder um Gattungsfragen noch um eine kultur- bzw. medienhistorische Verortung der Heischen (zu denen die Verfasserin neben den Trink- auch die Ratsheischen rechnet), sondern um deren textinterne Funktionalisierung: Sie unterscheidet zwischen extra- und mesodiegetischen Kontrakträumen, die einerseits Kollektivität und Autorität, andererseits Kausalität und Temporalität adressieren. Mit Blick auf die extradiegetische Funktion vermeidet sie – als Kontrapunkt zur älteren Forschung – eindimensionale Festlegungen, um stattdessen verschiedene Varianten der Erzähler-Rezitor- bzw. Adressaten-Hörer-Unterscheidung durchzuspielen. Hinsichtlich der mesodiegetischen Funktion zeigt Jäger, dass sich Tempusform und -funktion nicht zur gleichen Zeit, sondern sukzessive ändern – der mesodiegetische Kontraktraum werde demzufolge schrittweise

aufgeschlossen. Dass damit gleichwohl eher Tendenzen als allgemeingültige Befunde beschrieben sind, zeigt der prägnante Ausblick ›über den Beherrand‹.

Hier lässt sich der finale Beitrag von Davina **Hachgenei** anreihen, der die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit des Oberthemas ›ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen‹ dokumentiert: Aus der Perspektive der Historikerin untersucht Hachgenei mit dezidiert erzähltheoretischem Zugriff Formen und Funktionen anachronistischen Erzählens im spätmittelalterlichen ›Scotichronicon‹. Die exemplarischen Ergebnisse sind vor allem mit Blick auf das Verhältnis von Narratologie und Geschichte (vgl. Hachgenei 2019) bemerkenswert: Der Chronikautor Walter Bower mache, so Hachgenei, nicht nur von Analepsen und Prolepsen, sondern ebenso von impliziten und expliziten Falschdatierungen in offenbar bewusst rezeptionslenkender Weise Gebrauch. Die literarischen Techniken der Zeitdarstellung seien daher als Textstrategien chronikalischen Erzählens ernst zu nehmen und folglich auch in die Quellenbeurteilung mit einzubeziehen. In narratologischen Begriffen ausgedrückt, votiert Hachgenei demnach für eine stärkere Berücksichtigung des textoberflächlichen *discours* in der grundsätzlich *histoire*-orientierten Geschichtswissenschaft.

Die versammelten sechs Aufsätze können das Schnittfeld von Zeit, Rahmung und Transgressivität freilich nur grob umreißen, nicht aber umfassend vermessen. Insofern sich eine gewisse Konzentration der Beiträge auf höfische Romane (›Erec‹, ›Parzival‹), legendarische Texte (›Brandan‹, ›Silvester‹ und ›Mönch Felix‹) und die hybriden ›Spielmannsepen‹ (›Oswald‹, ›Orendel‹, ›Herzog Ernst‹ sowie ›Salman und Morolf‹) abzeichnet, stellt sich umso dringlicher die Frage nach Formen und Funktionen von ZeitRahmenÜberschreitungen etwa im Antikenroman, in der Heldenepik oder in der Lyrik des Mittelalters (zu ›Raum und Zeit im Minnesang‹ vgl. neuerdings und grundsätzlich Gerok-Reiter [u. a.] 2020). Weitet man den Blick über das Spätmittelalter in Richtung der Frühen Neuzeit aus, rücken

neuartige Möglichkeiten für Rahmenspiele in Novellenzyklen (vgl. in komparatistischer Perspektive zuletzt Kleinschmidt/Japp 2018, zur deutschsprachigen ›Decameron‹-Rezeption im 15. und 16. Jahrhundert vgl. grundlegend Kocher 2005) oder in den paratextuell zunehmend komplex gerahmten Prosaromanen in den Fokus (zu Metalepsen im ›Lalebuch‹ [bes. S. 56 und S. 65] siehe Bässler 2003, S. 298–301, sowie Bachorski 2006, S. 272; letzterer konstatiert zu Recht eine »völlige Verwirrung der raumzeitlichen Distanz zwischen der Erzählebene und dem Erzählten«). Inwieweit sich hier Traditionslinien bzw. spontane Innovationen im Umgang mit ZeitRahmenÜberschreitungen herausprofilieren ließen (vgl. exemplarisch Bässler 2003, S. 293–301, zu den stilistischen Parallelen von ›Lalebuch‹ und Johann Fischart's ›Eulenspiegel reimensweis‹), wäre nur eine der offenen Fragen.

Mit diesem ›Cliffhanger‹ – und damit gleichsam einem narrativen Stilmittel mit zeitraumenüberschreitendem Potenzial (zum ›Cliffhanger‹ vgl. Däumer 2013, S. 450–494, für mittelalterliches sowie Schaffert 2015, S. 112–147, für frühneuzeitliches Erzählen) – brechen wir unsere Sichtung ab, um zuletzt auf den institutionellen Rahmen der erschienenen Beiträge hinzuweisen: Die Aufsätze sind mehrheitlich aus einem Panel des Saarbrücker Germanistentags 2019 zum Thema ›Zeit‹ hervorgegangen, wir danken daher *first and foremost* den Referentinnen und Referenten sowie allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Sektion für überaus anregende Diskussionen. Dem Vorstand des Deutschen Germanistenverbands danken wir für sein Interesse an unserem Panelthema – und *last, not least*, der Herausgeberin und dem Herausgeber der ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹, Anja Becker und Albrecht Hausmann, für die unkompliziert-zeitraumenfreundliche Publikationsmöglichkeit.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Hartmann von Aue: Erec, hrsg. von Manfred Günter Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt (Main) 2004 (Bibliothek des Mittelalters 5).
- Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein, hrsg. und übers. von Volker Mertens, Frankfurt (Main) 2004 (Bibliothek des Mittelalters 6).
- Konrad von Würzburg: Die Legenden I, hrsg. von Paul Gereke, Halle (Saale) 1925 (ATB 19).
- Das Lalebuch. Nach dem Druck von 1597 mit den Abweichungen des Schiltbürgerbuchs von 1598 und zwölf Holzschnitten von 1680, hrsg. von Stefan Ertz, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1998 [1970] (RUB 6642).
- Novellistik des Mittelalters. Märendichtung, hrsg., übers. und komm. von Klaus Grubmüller, Frankfurt (Main) 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23).
- Salman und Morolf, hrsg. von Alfred Karnein, Tübingen 1979 (ATB 85).
- Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übertragungen aus dem 15. Jahrhundert, hrsg. von Karl A. Zaenker, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 191). [Johannes Hartlieb: ›Legend Sand Brandan‹]
- Wolfram von Eschenbach: Parzival, nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und komm. von Eberhard Nellmann, übertragen von Dieter Kühn, 2 Bde., Frankfurt (Main) 2006 [zuerst 1994] (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 7).

### Sekundärliteratur

- Bachorski, Hans-Jürgen: Irrsinn und Kolportage. Studien zum ›Ring‹, zum ›Lalebuch‹ und zur ›Geschichtklitterung‹, Trier 2006 (Literatur – Imagination – Realität 39).
- Bässler, Andreas: Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500, Berlin/New York 2003 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 27 [261]).
- Bendheim, Amelie: Wechselrahmen. Medienhistorische Fallstudien zum Romananfang des 13. Jahrhunderts, Heidelberg 2017 (Studien zur historischen Poetik 22).
- Braun, Manuel: Der Glaube an Heroen und Minnende als ›Glaube der anderen‹. Zugleich ein Beitrag zur mediävistischen Fiktionalitätsdiskussion, in: Wagner, Silvan (Hrsg.): Interpassives Mittelalter? Interpassivität in mediävistischer Diskussion, Frankfurt (Main) 2015 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 34), S. 83–111.

- Däumer, Matthias: Stimme im Raum und Bühne im Kopf. Über das performative Potenzial der höfischen Artusromane, Bielefeld 2013 (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 9).
- Ehrismann, Gustav: Duzen und Ihrzen im Mittelalter. Teil 2, in: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 2 (1902), S. 118–159.
- Friedrich, Udo [u. a.] (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3).
- Genette, Gérard: Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Mit einem Vorwort von Harald Weinrich. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt (Main)/New York 1989 [Orig. zuerst 1987].
- Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig, Frankfurt (Main) 1993 [Orig. zuerst 1982] (Edition Suhrkamp 1683).
- Genette, Gérard: Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch, in: Ders.: Die Erzählung, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1972] (UTB 8083), S. 7–174.
- Gerok-Reiter, Annette [u. a.] (Hrsg.): Raum und Zeit im Minnesang. Ansätze – Spielarten – Funktionen, Heidelberg 2020 (Studien zur historischen Poetik 29).
- Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter; revisited. In: Poetica 46 (2014), S. 85–139.
- Glauch, Sonja: Grenzüberschreitender Verkehr oder uneigentliche Rede? Allegorische Assistenzfiguren des Erzählers und ihr diegetischer Standort, in: BmE 1 (2018), S. 87–107 ([online](#)).
- Glauch, Sonja: Zum Problem des unzuverlässigen Erzählers im Mittelalter, in: Contzen, Eva von (Hrsg.): Historische Narratologie, Oldenburg 2019 (BmE Themenheft 3), S. 79–124 ([online](#)).
- Goffman, Erving: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt (Main) 2008 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 329) [Orig. zuerst 1974].
- Hachgenei, Davina: Narratologie und Geschichte. Eine Analyse schottischer Historiografie am Beispiel des ›Scotichronicon‹ und des ›Bruce‹, Bielefeld 2019 (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 44 ([online](#))).
- Hamburger, Käte: Die Logik der Dichtung. 2., stark veränderte Auflage, Stuttgart 1968 [1957].
- Holtzhauer, Sebastian: Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. Mit einer Edition der Münchener Reisefassung der ›Reise des hl. Brandan‹ (Pm), Göttingen 2019.

- Kleinschmidt, Christoph/Japp, Uwe (Hrsg.): Der Rahmenzyklus in den europäischen Literaturen. Von Boccaccio bis Goethe, von Chaucer bis Gernhardt, Heidelberg 2018 (GRM-Beiheft 91).
- Kleinschmidt, Sebastian/Spohn, Verena: Was ein Rahmen möglich macht. Die mittelalterliche Vision als ›Spielraum‹ des Fiktionalen, in: Franzen, Johannes [u. a.] (Hrsg.): Geschichte der Fiktionalität. Diachrone Perspektiven auf ein kulturelles Konzept, Würzburg 2018 (Faktuales und fiktionales Erzählen 4), S. 89–115.
- Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14).
- Kocher, Ursula: Boccaccio und die deutsche Novellistik. Formen der Transposition italienischer ›novelle‹ im 15. und 16. Jahrhundert, Amsterdam/New York 2005 (Chloe 38).
- Philipowski, Katharina: Die Grenze zwischen *histoire* und *discours* und ihre narrative Überschreitung. Zur Personifikation des Erzählens in späthöfischer Epik, in: Knepfkamp, Ulrich/Bosselmann-Cyran, Kristian (Hrsg.): Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, Berlin 2007, S. 270–284.
- Pier, John: Metalepsis (revised version; uploaded 13 July 2016), in: Hühn Peter [u. a.] (Hrsg.): The Living Handbook of Narratology, Hamburg 2016 ([online](#)).
- Pörksen, Uwe: Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos. Formen seines Hervortretens bei Lamprecht, Konrad, Hartmann, in Wolframs Willehalm und in den ›Spielmannsepen‹, Berlin 1971 (Phil. Stud. u. Qu. 58).
- Plotke, Seraina: Die Stimme des Erzählens. Mittelalterliche Buchkultur und moderne Narratologie, Göttingen 2017.
- Reichlin, Susanne: Zeit – Mittelalter, in: Contzen, Eva von/Tilg, Stefan (Hrsg.): Handbuch Historische Narratologie, Stuttgart 2019, S. 181–193.
- Reuvekamp-Felber, Timo: Zur gegenwärtigen Situation mediävistischer Fiktionalitätsforschung. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: ZfdPh 132 (2013), S. 417–444.
- Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung, Bd. 3: Die erzählte Zeit. Aus dem Französischen von Rainer von Rochlitz (Bd. 1 und 2) und Andreas Knop (Bd. 3), München 2007 [Orig. zuerst 1983–1985].
- Ricoeur, Paul: Narrative Identität, in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. und hrsg. von Peter Welsen, Hamburg 2005 [zuerst 1987] (Philosophische Bibliothek 570), S. 209–225.
- Sablotny, Antje: Zeit und *aventure* in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹. Zur narrativen Identitätskonstruktion des Helden, Berlin/Boston 2020 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 34).

- Schaffert, Henrike: Der Amadisroman. Serielles Erzählen in der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2015 (Frühe Neuzeit 196).
- Schneider, Christian: Fiktionalität im Mittelalter, in: Missinne, Lut [u. a.] (Hrsg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität, Berlin/Boston 2020, S. 80–102.
- Speth, Sebastian: *Reframing*. Mitüberlieferung als ›anderserzählende‹ literarische Rahmung, in: Zacke, Birgit [u. a.] (Hrsg.): Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 5), S. 115–142 ([online](#)).
- Störmer-Caysa, Uta: Lineare Zeit und alter Text, in: Kennedy, Beate/Miedema, Nine (Hrsg.): Zeit, Göttingen 2018 (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 65/4), S. 370–377.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–147.

### **Anschrift der Autoren:**

Dr. Amelie Bendheim  
Universität Luxemburg  
Department of Humanities  
Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität  
2, avenue de l'université  
4365 Esch-sur-Alzette  
Luxemburg  
E-Mail: [amelie.bendheim@uni.lu](mailto:amelie.bendheim@uni.lu)

Martin Sebastian Hammer, M. Ed.  
Bergische Universität Wuppertal  
Lehrstuhl für Allgemeine Literaturwissenschaft/  
Ältere deutsche Literatur im europäischen Kontext  
Gaußstr. 20  
42119 Wuppertal  
E-Mail: [martin.s.hammer@uni-wuppertal.de](mailto:martin.s.hammer@uni-wuppertal.de)

*Martin Sebastian Hammer*

## *nû jage selbe, swaz dû wilt!*

Narratologische Analyse und poetologische Interpretation  
einer metaleptischen ZeitRahmenÜberschreitung im ›Erec‹  
(V. 7182–7187)

*Abstract.* ›Stimme und Ort‹ (Greulich 2018), ›Form und Sinn‹ (Kropik 2018) – exemplarisch spiegeln diese beiden Dualismen das ungebrochene Interesse an narratologischen und poetologischen Perspektiven auf Hartmanns ›Erec‹. Der vorliegende Aufsatz setzt bewusst bei nur drei, bisher eher vernachlässigten Verspaaren an und fragt – ausgehend von einem geschärften Begriffskonzept von ›Metalepse‹ – nach poetologischen Potenzialen der erzählerseitigen ›Einladung‹ des individuell angesprochenen Adressaten nach Penefrec. Die ›Gegenproben‹ anhand zweier prominenter metanarrativer Romanpassagen zeigen nicht nur auf die Möglichkeiten und Grenzen metaleptischer Partizipation im ›Erec‹, sondern auch auf jene einer (trans-)historischen Narratologie.

### **1. Vorverständnisse**

Am Ende der ausführlichen Schilderung von König Guivreiz' Wasserschloss Penefrec und dessen Jagdgarten im ›Erec‹ (V. 7115–7181) stehen folgende Worte des Erzählers:

nû jage selbe, swaz dû wilt.  
hie sint hunde unde wilt  
und swaz ze jagenne ist nütze,  
netze und guot geschütze,

und swes vürbaz gert dîn muot.  
hie was diu kurzwîle guot.  
(›Erec‹, V. 7182–7187)

Schon Paul Herbert Arndt (1980, S. 146) weist darauf hin, dass die *dû*-Anrede des Adressaten in doppelter Hinsicht ein Solitär für den gesamten Roman darstellt. Die ansonsten durchweg gebrauchte *ir*-Form (vgl. nur drei Verse zuvor: *als ir ê hôtet sagen*, V. 7179) »ist nicht nur Höflichkeitsform, der Plural wird gebraucht, weil als Publikum nicht ein einzelner, sondern eine Mehrzahl von Menschen erwartet wird.« Umso mehr überrascht daher, dass nicht nur Arndt, sondern im Grunde die gesamte Forschung bis heute diese »bei Hartmann nur hier vorkommende Besonderheit [...] nicht zu deuten [vermag].«<sup>1</sup> (Scholz 2004, S. 895) Joachim Bumke (2006, S. 57) konzidiert zur gesamten Passage schon fast resignativ: »Welche Funktion der Exkurs in Hartmanns Dichtung hat und woher die Anregungen dazu kamen, ist weithin unklar.«

Eine Gegenüberstellung zweier der wenigen Schlaglichter, die auf die zitierten Verse gefallen sind, macht die Unklarheit deutlich: »Bei der Schilderung des Jagdgeheges des Schloßherrn Guivreiz treibt der Erzähler die Wirklichkeitsillusion auf die Spitze und zerstört sie dadurch«, urteilt etwa Uwe Pörksen (1971, S. 187); dagegen will Ingrid Strasser (1993, S. 69) einen »direkten Appell an die Erfindungsgabe der Hörer oder Leser« erkennen: Der Erzähler »habe alles Nötige bereitgestellt, wer eine Fortsetzung wünsche, benütze das Instrumentarium und spinne sie selbst aus.«

Zwischen ›Illusionszerstörung‹ (Pörksen) und »Appell an die Erfindungsgabe« (Strasser) liegt ein weites Feld – und doch gehen beide Beiträge von einer gemeinsamen, gleichwohl nicht unproblematischen Prämisse aus, nämlich dem »Fiktionsbewußtsein des Erzählers« (Pörksen 1971, S. 187, vgl. ähnlich Strasser 1993, S. 68f.). Vorsichtiger optiert dagegen Bernd Schirok (1999, S. 204), nach dessen Votum die erzählte Welt des ›Erec‹ zwar »einen autonomen Bereich darstellt«, womit allerdings – auch in metanarrativen Passagen – »der Aspekt der Fiktionalität noch nicht direkt ins Spiel ge-

bracht« sein müsse. Schiroks Argumentation zielt auf Folgendes: Anstatt für höfische Romane um 1200 eine ontologische Differenz von (intradiegetischer) erzählter Welt und (extradiegetischer) Erzählerwelt einfach voraussetzen, erscheint die Annahme einer temporalen Differenz prinzipiell angemessener; »die Autonomie könnte sich aus dem zeitlichen Abstand von (historisch gedachtem) *werc* und dargebotenem *mære* erklären« (Schirok 1999, S. 204). Vor dem Horizont dieser schwächeren Voraussetzung ergibt sich, »daß der fiktionale Charakter des Romans [...] ins Bewußtsein des Hörers treten muß« (Schirok 1999, S. 205) – im vorliegenden Beispiel gerade dadurch, dass »der Erzähler [...] Romanwelt und Erzählgegenwart auf der gleichen Zeitebene nebeneinander zu stellen scheint« (Schirok 1999, S. 205).

Mit der Simultaneisierung von ›Romanwelt‹ und ›Erzählgegenwart‹ – oder narratologisch präziser ausgedrückt (vgl. Genette 2010, S. 17f. und S. 139–147): von Zeit der *histoire* und Zeit der *narration* – ist bereits eines der wesentlichen Merkmale der zitierten Passage benannt. Doch erst in Verbindung mit zwei weiteren Besonderheiten wird sie zum Solitär: erstens durch die physische ›Einladung‹ in den erzählten Raum, die zweitens an einen individuellen statt an einen kollektiven Adressaten gerichtet ist. Diesen drei Charakteristika – zeitliche Simultaneität, räumliche Kontiguität und adressenseitige Individualität – nähere ich mich zuerst mit einem narratologisch-analytischen Zugriff (2.), um sie anschließend aus ihrem engeren narrativen Rahmen heraus (3.) und auf ihr Verhältnis zu angrenzenden metanarrativen Partien hin (4.) in poetologisch-interpretatorischer Weise zu verorten.

## **2. Narratologische Analyse – Vorübergehende Simultaneität und Kontiguität von *narration* und *histoire* im ›Erec‹**

Unsere Passage rechnet Schirok (1999, S. 202) zu den »literaturtheoretisch aufschlußreichsten« der Hartmann'schen Artusromane – und man wird ihm, auch in dezidiert narratologischer Sicht, darin kaum widersprechen wollen.

Um den exzeptionellen Status der Verse genauer fassen zu können, halte ich es gleichwohl für unverzichtbar, einige Begriffsklärungen voranzustellen, beginnend mit der zugleich einfachsten und schwierigsten Frage: Was ist eigentlich eine Erzählung?

Gérard Genette (2010, S. 11) unterscheidet drei Bedeutungsaspekte von ›Erzählung‹, die ich im Folgenden mit den etablierten französischsprachigen Termini bezeichne: Es handelt sich dabei erstens um jenes reale oder fiktive »Ereignis [...], das darin besteht, dass jemand etwas erzählt: den Akt der Narration selber« (Aspekt der *narration*), zweitens um »die narrative Aussage, den mündlichen oder schriftlichen Diskurs [...], der von einem Ereignis oder einer Reihe von Ereignissen berichtet« (Aspekt des *discours*), und drittens um »die Abfolge der realen oder fiktiven Ereignisse, die den Gegenstand dieser Rede ausmachen« (Aspekt der *histoire*). Dies führt zu folgendem ternären Modellverständnis: Aus einem Erzählvorgang (einer *narration*) resultiert eine Erzählung (ein *discours*) von einem bestimmten Inhalt (einer *histoire*).

Dabei ist unmissverständlich zu betonen, dass die Bedeutungsdimension des *discours* »die einzige der drei soeben unterschiedenen Ebenen ist, die sich direkt einer textuellen Analyse unterziehen lässt« – und »die selbst wiederum das einzige Untersuchungsinstrument ist, über das wir im Feld der literarischen [...] [E]rzählung verfügen« (Genette 2010, S. 12), um Rückschlüsse auf Aspekte der *histoire* oder der *narration* ziehen zu können. Während *histoire* und *narration* »für uns also nur vermittelt durch die Erzählung« (Genette 2010, S. 13) – den *discours* – existieren, ist der durch die potenziell fiktive *narration* ›hervorgebrachte‹ *discours* Wort für Wort mit dem literarischen Text identifizierbar.<sup>2</sup>

Die *narration* kommt bei der narratologischen Analyse immer dann ins Spiel, wenn der Erzähler selbst ›hervortritt‹, also metanarrativ lenkt, kommentiert oder sich selbst metaleptisch ins Geschehen einschaltet. Um den Begriff zu präzisieren, schwenkt Genette dann in gewisser Weise von der ›Stimme‹ zum ›Ort‹ (vgl. Greulich 2018): So fasst er die *narration* als den-

jenigen »Akt, der genau darin besteht, in einer bestimmten Situation erzählend – durch einen Diskurs [*par le moyen d'un discours* (Genette 1972, S. 243)] – eine andere Situation zu vergegenwärtigen.« (Genette 2010, S. 152) Vage bleibt dabei Genettes Situationsbegriff. Es bedarf einer zweiten Theorie, um folgende Frage zu beantworten: Was macht die (Sprech-)Situation der *narration* prinzipiell aus?

Weiterführend ist hier die sprachhandlungstheoretische Unterscheidung zwischen performativem und berichtendem Sprechsituationstyp, wie sie Klaus W. Hempfer vornimmt:<sup>3</sup> Der performative Sprechsituationstyp ist dadurch bestimmt, dass »der Hörer seinerseits zum Sprecher werden kann« (Hempfer 1973, S. 162), und entspricht damit im Wesentlichen der normal-sprachlichen mündlichen Kommunikationssituation (vgl. Hempfer 1977, S. 18), aber eben auch der rein metanarrativen Kommunikation zwischen Erzähler und Adressat (*nû seht, nû hært* etc.). Dagegen ist eine berichtende Sprechsituation »dadurch gekennzeichnet [...], daß ihre Referenz nicht bzw. nicht nur ein kognitiver Inhalt ist, sondern eine andere Sprech- bzw. Handlungssituation« (Hempfer 1973, S. 162) – im Falle der literarischen Erzählung also die Situation einer *histoire*. Besonders aufschlussreich sind die weiteren Definitionsmerkmale einer berichtenden Sprechsituation, die Hempfer anführt:

[D]er Berichterstandpunkt ist nachzeitig zum Zeitpunkt der berichteten Äußerung bzw. Handlung. Spezifisch für die berichtende im Unterschied zur performativen Sprechsituation ist also, daß der Diskurs in ersterer nicht erst einen Sachverhalt erstellt, sei dies nun ein irgendwie gearteter kognitiver Gehalt oder eine Handlung, sondern daß er der Vermittlung einer von der aktuellen Sprechsituation unabhängigen Sprech- und/oder Handlungssituation dient. (Hempfer 1977, S. 19)

Hempfer beschreibt hier den Regelfall des nachzeitigen Erzählens und damit des Erzählens überhaupt: Die berichtete Situation der *histoire* liegt derjenigen der *narration* erstens zeitlich voraus und ist zweitens von dieser unabhängig. Zu den Freiräumen literarischen Erzählens gehört jedoch eben-

so die Möglichkeit der doppelten Abweichung von dieser Regel: der Bruch sowohl mit der Nachzeitigkeit der *narration* gegenüber der *histoire* als auch mit der Unabhängigkeit der *histoire* von der späteren *narration*.

Gezielt ist damit auf Passagen, die als »[S]piele[] mit der doppelten Zeitlichkeit« (Genette 2010, S. 152) von *narration* und *histoire* beschreibbar sind und die ich im Folgenden als metaleptische Simultaneisierungen bzw. kurz: als Metalepsen bezeichne. Ich begreife dabei, der theoretisch reflektierten Argumentation Bernd Häsners folgend (vgl. Häsner 2005, S. 15f., S. 19–22 sowie S. 27–31), das Simultaneisierungsmoment von *narration* und *histoire* als ›Basisstruktur‹ (Häsner 2005, S. 29) metaleptischen Erzählens und definiere wie folgt:

Notwendiges und hinreichendes Kriterium für das Vorliegen einer narrativen Metalepse ist die vorübergehende Simultaneisierung von *narration* und *histoire* vor der Folie nachzeitigen Erzählens, also die Durchbrechung der Konvention späterer Narration durch eine markierte Gleichzeitigkeit beider Ebenen.<sup>4</sup>

Diesem Ritt durch ganze Theorie-›Wälder‹ sind nun unbedingt Beispiele zur Seite zu stellen. In Hartmanns ›Erec‹ finden sich im Wesentlichen zwei Typen der Markierung metaleptischer Simultaneität von *narration* und *histoire*: Einerseits bittet der Erzähler immer wieder im Jetzt und Hier der *narration* für seine Protagonisten um Gottes Hilfe – *nû si got, der in ner!* (›Erec‹, V. 6901; vgl. auch V. 5527, 6698–6701, 7077, 8891–8895, 9129f. und V. 10072f. sowie ›Iwein‹, V. 6719 und V. 6752) –, andererseits beteiligt er das Adressatenkollektiv aktiv am Geschehen – *nû waz welt ir, daz der künec tuo?* (›Erec‹, V. 6902; vgl. auch V. 9263 sowie ›Iwein‹, V. 3309) All diesen Passagen ist gemeinsam, dass sie die scheinbar vergangene *histoire* vorübergehend in die Gegenwart der *narration* ›heben‹ – und dadurch veränderlich wirken lassen. Aus der metaleptischen Simultaneität von *narration* und *histoire* folgt hier also jeweils eine Art unmittlbarer Ab-

hängigkeit einzelner *histoire*-Elemente vom Eingreifen Gottes, des Erzählers oder des Adressaten.

Gleichwohl sind auch andere ›Akzentuierungen‹ (Häsner 2005, S. 40f.) der metaleptischen Relation möglich. Am ›Parzival‹ ließe sich zeigen, dass umgekehrt zur Abhängigkeit bzw. ›Disponibilität‹ (Häsner 2005, S. 41) ebenso die Unabhängigkeit bzw. ›Autonomie‹ (ebd.) der *histoire* vom Zugriff des Erzählers betont werden kann. Im Vorfeld des Feirefiz-Kampfes heißt es etwa: *nune mac ich disen heiden / vom getouften niht gescheiden, / sine wellen haz erzeugen.* (›Parzival‹, 738,11–13, Hervorh. MSH) Und ebenso kann die zeitliche Simultaneität zugunsten der räumlichen Kontiguität von erzählter und Erzählerwelt in den Hintergrund treten (ohne erstere dadurch aufzugeben, wie wiederum das einleitende *nû* anzeigt), was zurück ins Herz des vorliegenden Beitrags führt:

nû jage selbe, swaz dû wilt.  
hie sint hunde unde wilt  
und swaz ze jagenne ist nütze,  
netze und guot geschütze,  
und swes vürbaz gert dîn muot.  
hie was diu kurzwîle guot.  
(›Erec‹, V. 7182–7187)

Um ein Zwischenresümee aus den erzähltheoretischen Vorüberlegungen zu ziehen: Metaleptische Simultaneisierungen von *narration* und *histoire* finden sich im ›Erec‹ des Öfteren – und regelmäßig an kritischen Momenten der erzählten Handlung –, doch an keiner anderen Stelle des Romans wird die Gleichräumlichkeit der metaleptischen Relation in nur ansatzweise vergleichbarer Intensität betont wie in den Versen 7182 bis 7187. Angelehnt an eine Formulierung Marie-Laure Ryans (2005, S. 207): Der Erzähler öffnet dem individuell angesprochenen Adressaten ein metaleptisches ›Tor‹ »in eine andere Welt, schließt es aber ebenso schnell wieder.«<sup>5</sup> Die narratologische Analyse ermöglicht damit zusammengefasst, die Solitärstellung der Passage präzise herauszukristallisieren – doch weiterhin gilt:

sie allein »vermag sie [...] nicht zu deuten.« (Scholz 2004, S. 895) Hinzutreten muss die Perspektive der Interpretation, die ich im Folgenden poetologisch akzentuiere. Ich gehe dabei vom Kontext der sechs Verse aus, um den scheinbar abrupt hereinbrechenden Manierismus des Erzählers als Höhepunkt eines in sich stimmigen metapoetischen Arrangements zu profilieren.

### 3. Poetologische Interpretation – *nütze und kurzwile* oder: Erzählter Jagdgarten und Jagdgarten der Erzählung

Wo beginnt eigentlich der engere ›Rahmen‹, in den unsere drei Verspaare eingelassen sind? Diese Frage lässt sich beantworten, indem man auf die wenigen Ereignisse des nahezu ausschließlich deskriptiven Erzählkontexts fokussiert. Ich setze an bei Erecs und Enites erstem gemeinsamen Nachtlager seit Karnant und einer neugierigen Adressatennachfrage:

›nû sage, waz wære ir bettewât?  
entriuwen, als ez der walt hât,  
schoenez loup und reinez gras,  
sô ez in dem walde beste was.  
waz touc daz lange vrâgen,  
wan daz si doch lâgen?  
diu naht ein süezez ende nam.  
(›Erec‹, V. 7106–7112)

Verglichen mit der folgenden extensiven Beschreibung der Jagdanlage ist hier fast ein Schweigen des Erzählers zu konstatieren: »[D]ie sexuelle Vereinigung von Erec und Enite [...] bei Hartmann findet [...] genau einen Vers lang statt.« (Greulich 2018, S. 157) Für Matthias Däumer (2013, S. 182, Anm. 90) geht deshalb das vorausgeschickte »Frage-Antwort-Spiel um die[] marginale Kürzung der Originalverse« (vgl. ›Erec et Enide‹, V. 5080–5103) in den »selbstironischen Zügen der Passage« auf, während Markus Greulich eine intertextuelle Interpretation anregt. Weil in Veldekes ›Eneasmoman‹ »die Liebesvereinigung von Dido und Eneas äußerst explizit in der

Metaphorik der Jagd geschildert wird«, werde dem literarisch versierten Rezipienten durch die »narrative[] Errichtung des Jagdgartens [...] klar, wie sich Erec und Enite die Zeit vertrieben.« (Greulich 2018, S. 157) Die narrative ›Leerstelle‹ (zum Begriff vgl. Iser 1970, S. 15–23) in Vers 7112 werde demnach durch die folgenden gut siebzig Verse ekphrastisch ›gefüllt‹.

Zunächst zu Däumers Lesart: Ohne der Passage einen selbstironischen Tenor abzusprechen, scheint mir doch die Ausstellung auktorialer »Potenz des Erzählers« (Greulich 2018, S. 157) mindestens ebenso wichtig zu sein: »Der Erzähler entscheidet nicht nur, was geschildert wird und was nicht, sondern auch *wann*« – und hier vor allem: wie ausführlich! – »etwas geschildert wird.« (Schirok 1999, S. 202, Kursivierung i. Orig.; das Zitat auch bei Greulich 2018, S. 157.) Die verweigerte Beschreibung des Nachtlagers bietet in dieser Hinsicht die Kontrastfolie für die extensive *descriptio* des Jagdgartens zu Penefrec. An Greulichs zunächst reizvoller Interpretation ist indes problematisch, dass sie sich dem Inhalt der umfangreichen Darstellung des Jagdreviers gar nicht aussetzt, sondern bei vordergründig-thematischen Analogien zum ›Eneas‹ stehen bleibt.<sup>6</sup> Ohne jedoch zu beleuchten, wie Guivreiz' Jagdareal im Einzelnen narrativ ausgemalt wird, vermag ein Erklärungsversuch, wie und »weshalb Hartmann diese Jagdanlage beschreibt, zu der es in Chrétiens ›Erec‹ keine Entsprechung gibt und die gleichzeitig seine ›größte Naturbeschreibung‹ darstellt« (Greulich 2018, S. 157; Zitat im Zitat: Bumke 2006, S. 81), nicht zu überzeugen.

Um zu einer eigenen Deutung zu gelangen, müssen wir Guivreiz, Erec und Enite freilich erst einmal nach Penefrec geleiten:

als in dô der tac kam,  
nû riten si von dan.  
der vil wênige man,  
Guivreiz ir wirt, vuorte sî  
ze bezzerm gemache dâ bî,  
ûf eine sîne veste,

dâ er si bewart weste  
ze vollem gemache.  
(›Erec‹, V. 7113–7120)

In die Erzählung eingeführt wird Guivreiz' *veste* als ein »Mußeraum« (Becker 2019, S. 254), der *ze bezzerm*, [...] *ze vollem gemache* dient. Die unmittelbare und steigernde Wiederholung der Leitvokabel *gemach* ruft tatsächlich hörbar das *verligen* als intratextuelle Referenz auf (vgl. V. 2932f. und 2966f.; so auch Bumke 2006, S. 58), doch fehlt im Folgenden jede weitere Andeutung von Minne oder Sexualität.<sup>7</sup> Stärker deutet die sukzessive Etablierung des »perfekt institutionalisierte[n] Jagd-Arrangement[s]« (Lieb 2020, S. 55) deshalb meines Erachtens auf die poetologische Dimension der *descriptio* hin – auf ein Lob nämlich der artifiziellen Ordnung ›Gemachte[r] Welten‹ (Kropik 2018). Guivreiz' ›Wildgehege‹ – *daz beste jaget / dâ von uns ie wart gesaget* (V. 7130f.) – ist geradezu penibel kreisförmig um den Burgsee herum angelegt, hermetisch abgezäunt und »in gleichmäßige, symmetrische Teile parzelliert« (Krause 1996, S. 57):

ez hete der küneec umbe den sê  
wol zwô mîle oder mê  
des waldes in gevangen  
und mit mûre umbegangen:  
dar in gienc dehein tor mê,  
niuwan ûz gegen dem sê.  
mit mûre was der selbe kreiz,  
als ich iu ze sagen weiz,  
geliche endriu gescheiden.  
daz ein teil von den beiden  
hâte rôtwildes genuoc:  
swarzwilt daz ander teil truoc.  
in dem dritten teile dâ bî,  
vrâget ir, waz dar inne sí?  
dâ wâren inne besunder  
niuwan kleiniu kunder,  
vühse, hasen und diu geliche.  
(›Erec‹, V. 7132–7148)

Durch die Strukturierung ist die »an sich hochgradig kontingent[e] [Jagd]« (Lieb 2020, S. 55) beherrschbar gemacht: »Hartmann war offenbar daran gelegen, das Ordentliche, Geplante und Gegliederte herauszustellen.« (Krause 1996, S. 58) Gleich zu Beginn wird betont, dass das Areal menschengeschaffen ist (*ez hete de küneec umbe den sê*, V. 7132), und auch Guivreiz' Position im erzählten Raum spiegelt seinen exponierten Status als ›Schöpfer‹ Penefrecs wider. Denn während seine Männer zur Rotwildjagd ausziehen, beobachtet er das Treiben bevorzugt vom ›Logenplatz‹ der Burgzinnen herab:

swâ er bî den zinnen saz,  
sô ensâhen'z jene niht vil baz,  
die dâ mite randen.  
wer solde im aber daz enblanden,  
swenne er möhte mit den vrouwen  
abe dem hûse schouwen  
loufen die hunde?  
(›Erec‹, V. 7160–7166)

Doch daneben bieten sich, je nach Lust und Laune, eben auch andere Optionen. Und so wird die Dreiteilung des Reviers nicht nur einmal, sondern gleich noch ein zweites Mal ausbuchstabiert:

und swes muot begunde gern  
jagen swîn oder bern,  
der vant ze dem genieze  
vil starke breite spieze,  
und wolde er den hasen jagen,  
als ir ê hôtet sagen,  
der mohte vinden  
den wunsch von hasenwinden.  
nû jage selbe, swaz dû wilt.  
hie sint hunde unde wilt  
und swaz ze jagenne ist nûte,  
netze und guot geschütze,

und swes vürbaz gert dîn muot.  
hie was diu kurzwîle guot.  
(›Erec‹, V. 7174–7187)

Nachdem der Erzähler im kollektiven Plural die verschiedenen Jagdmöglichkeiten hinlänglich vorgestellt hat (*als ir ê hōrtet sagen*, V. 7179), fordert er von seinen Adressaten eine individuelle Entscheidung ein: *nû jage selbe, swaz dû wilt / [...] / und swes vürbaz gert dîn muot*. (V. 7182–7186) Die Singularverwendung steht damit keineswegs in unerklärlichem Widerspruch zu den zahlreichen *ir*-Stellen des ›Erec‹, sondern markiert vielmehr die exklusiv gebotene Möglichkeit zur individuellen Partizipation, genauer: zur individuellen Auswahl aus den auktorial vorgegebenen (und damit begrenzten) Optionen.<sup>8</sup>

Vor diesem Horizont sei an die eingangs zitierten Interpretationsvorschläge der Passage als ›Fiktionsbruch‹ (vgl. Pörksen 1971, S. 187) bzw. als »Appell an die Erfindungsgabe« (Strasser 1993, S. 69) erinnert. Zunächst gegen Strasser: Ich kann der Passage nirgends einen Appell zur aktiven Erzählung oder gar Erfindung seitens des Adressaten entnehmen. Es geht hier ja gerade nicht um ein eigenmächtiges Gestalten, sondern um die Teilhabe an der erzählten Welt innerhalb der gesetzten Grenzen. Deshalb schlägt allerdings auch Pörksens Deutung der Verse fehl: Sie vorschnell als »illusionserstörend« (Pörksen 1971, S. 188) zu diskreditieren, verstellt unweigerlich den Blick auf verborgene Bedeutungsdimensionen, die in den Bereich poetologisch-allegorischen Sprechens weisen könnten. Setzt man dagegen noch einmal bei Schirok an, der grundsätzlich von einer temporalen statt ontologischen Differenz zwischen *histoire* und *narration* ausgeht, liegt folgende Deutung nahe: In den Versen 7182 bis 7187 des ›Erec‹ geht es weder um einen ›Fiktionsbruch‹ (gegen Pörksen) noch um die ›Erfindung‹ eigener Fiktionen (gegen Strasser), sondern um die Etablierung und gleichsam Anerkennung einer Fiktion, sozusagen um das beiderseitige In-Kraft-Setzen eines ›Fiktionsvertrags‹.<sup>9</sup>

Ausgehend von dieser Lesart kann die poetologisch-selbstreflexive Funktion der Jagdgarten-*descriptio* genauer unter die Lupe genommen werden. Eine wichtige Anregung gibt Däumer (2013, S. 182), indem er die *kurzwile* (V. 7187) der Jagd mit der poetologischen Kategorie der *delectatio* verknüpft:

»Das Vergnügen (*kurzwile*) der Jagdgesellschaft basiert [...] auf einer strengen Struktur. In Hinblick darauf lässt sich [...] eine Analogie von fiktivem Jagdvergnügen und realem ästhetischen Genuss herstellen: Die strukturabhängige *kurzwile* Penefrecs entspricht dem Vergnügen, welches der Zuhörer anhand der streng nach dem Doppelwegschemata (bzw. der *conjointure*) strukturierten Vortragsreihe [sic] erfährt.« (Däumer 2013, S. 183)

Däumers Beobachtung öffnet den Blick für weitere Analogien zwischen der Struktur des erzählten Jagdgeländes und der Erzählstruktur des Erecromans. Guivreiz, der schöpferische Urheber der Burganlage in exponierter Stellung, lässt sich versuchsweise als *alter ego* des Erzählers interpretieren, der – in den vielzitierten Worten Chrétiens ausgedrückt – *d'une conte d'avanture [tret] / une molt bele conjointure* (›Erec et Enide‹, V. 13f.). In diese Richtung lässt sich nicht nur die erzählte Ordnung, sondern auch die Ordnung des Erzählens von Penefrec neu deuten: Der exakt dreigeteilte Raum (*geliche endriu gescheiden*; V. 7140) wird nicht nur einmal, sondern zweimal in gleicher Reihenfolge erzählerisch durchschritten, ehe das Solitär der individuellen Apostrophe den narrativen Schlusspunkt unter die *descriptio* setzt. Hierin könnte man einen metatextuellen Verweis auf die Dreierketten von *âventiuren* auf Erecs und Enites bisherigem Bewährungsweg sehen, die abschließende Individualisierung ließe sich dann vielleicht als Antizipation von Erecs ebenfalls singulärer Erlösertat auf Brandigan lesen.<sup>10</sup>

Ohne solche Ähnlichkeiten im Einzelnen überbelasten zu wollen, scheint mir eine poetologische Deutung der sechs Verse damit zumindest nahegelegt. Folgt man meiner Lesart also so weit, dass Guivreiz (als erzählter Schöpfer des artifiziellen Jagdareals) in Analogie zu Hartmann (als ›schöp-

ferischem‹ Erzähler des ›Erec‹) gesetzt werden kann, ist als nächstes zu fragen, was eigentlich ein individuell angesprochener Adressat des ›Erec‹ mit einem Gast auf Penefrec gemeinsam haben sollte. Auch hier knüpfe ich bei Däumer an: Wenn sich *kurzwîle* mit *delectatio* verbinden lässt, dann kann der Vers *swaz ze jagenne ist nütze* (V. 7184) auf den Aspekt des *prodesse* bezogen werden. Lässt sich der individuell angesprochene Adressat auf das ein, was ihm in der und durch die Jagd – bzw. in übertragener Bedeutung; in der und durch die Erzählung – bereitgestellt wird, kann er aus ihr einen individuellen Nutzen, einen ›Sinn‹ für sich ziehen. ›Sich-Einlassen‹ (in Bild- und Wortsinn gleichermaßen) setzt dabei die Anerkennung von Bedingungen voraus: Nur innerhalb der auktorial gesetzten Grenzen ermöglicht das »perfekt institutionalisierte[] Jagd-Arrangement« (Lieb 2020, S. 55) die individuelle Sinnsuche. Nur *hie* steht eben all das an *nütze* und *kurzwîle* – *prodesse et delectare* – bereit, *swes vürbaz gert dîn muot* (V. 7186).

Um den Abschnitt zu resümieren und einen Ausblick zu geben: In poetologischer Lesart spiegelt sich im Mikrokosmos Penefrec die Untrennbarkeit von ›Form und Sinn‹ (Kropik 2018) des gesamten Erecromans wider. Diese ist – und das scheint mir die exklusive Zutat unserer drei Verspaare zu sein – unbedingt auf individuelle Anerkennung seitens des einzelnen Adressaten angewiesen. Denn wenn man mit Cordula Kropik nicht nur annehmen darf, dass Erec – als Einzelner – »zu Beginn der Erzählung vor ein Problem gestellt wird, das er dann von Station zu Station – bzw. ›Ort‹ zu ›Ort‹ – voranschreitend (argumentativ) ›erörtert‹«, sondern darüber hinaus auch »als derjenige, der das Problem ›traktiert‹ [...] zum Problemträger [wird]« und damit »dem Text gleichsam die Form eines Traktats verleiht« (alle Zitate bei Kropik 2018, S. 172), dann ist die individuelle Honorierung der artifiziellen (Traktat-)Form des ›Erec‹ durch den Adressaten geradezu unabdingbare Voraussetzung dafür, dessen ›Sinn‹ überhaupt vom ›Problemträger‹ Erec auf sich selbst zu übertragen.

Die Penefrec-*descriptio* – insbesondere die abschließende Metalepse – zeugt in diesem Sinne vor allem von jenem »in Rhetorik und Dichtung gleichermaßen zu beobachtende[n] Verfahren [...], zentrale Termini [hier: *nütze* und *kurzwîle*, MSH] und textkonstitutive Operationen in ihrem metaphorischen Gehalt aufzufassen und metaphorisch realisierend in Handlungen zu übersetzen.« (Kropik 2018, S. 171) Der Jagdgarten zu Penefrec ließe sich in dieser letzten Konsequenz als ›metaphorische Realisierung‹ des ›Erec‹ im ›Erec‹ interpretieren: Er steht jedem individuellen Hörer oder Leser offen, der sich – unter den ›Geschäftsbedingungen‹ des ›Fiktionsvertrags‹ – auf ihn bzw. in ihn einlässt. Dieses *involvement*, konkretisiert in der freundlichen Einladung nach Penefrec, ist nichts weniger als die Voraussetzung, um über die Schwelle der künstlichen ›Form‹ hinweg zu *nütze* und *kurzwîle* des ›Erec‹ vorzudringen.

#### 4. Narratologisch-poetologische Gegenproben – *merwunder* und *Sattelzeug*

Angesichts der poetologischen Deutung könnte man versucht sein, die narratologische Vorarbeit für unverhältnismäßig, unnötig, womöglich gar methodisch unangemessen zu halten. Für Kropik (2018, S. 172) scheint der Fall aufgrund der konstatierten ›Traktat-Form‹ des ›Erec‹ schlechterdings entschieden zu sein: »Dass in dieser Konstellation kaum noch sinnvoll zwischen erzählter Welt (*histoire*), Erzählung (*discours*) und Erzählerrede (*narration*) unterschieden werden kann, ist evident.«

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Gegenentwurf: Für zwei weitere, vorthoretisch ähnlich ›fiktionsironisch‹ gelagerte Partien werden jeweils zunächst in strikt narratologischer Sicht (d. h. vor der Leitdifferenz von *histoire*, *discours* und *narration*) Gegensätze zur Penefrec-*descriptio* analysiert, um aufbauend deren kontrastiv ergänzende poetologische Implikate herauszukristallisieren. Ich beginne mit einer weit weniger freundlichen Einladung des Adressaten in die erzählte Welt (V. 7615–7641), und

ende mit den mannigfaltigen (und mannigfaltig diskutierten) Mühlen eines dichterischen Gernegroß (V. 7493–7525).

#### 4.1 Ein Widerspruchsbeweis: Erzählte *merwunder*, *niugernde* Adressaten

Zuerst zur Frage des Erzählers nach den auf Enites Satteldecke abgebildeten *merwunder*[n] / *und swaz dâ bûwet des meres grunt* (V. 7613f.):

wer tæte mir der namen kunt?  
welt ir si gerne erkennen  
und kunnen genennen,  
dar zuo suochet iu einen man,  
der iu si wol genennen kan:  
vindet ir des danne niht,  
daz ouch vil lîhte geschiht,  
sô volget mînem râte  
und machet iuch ûf drâte,  
vart selbe zuo dem mer:  
dâ vindet ir inne des ein her.  
gât an den stat stân  
unde bitet si gân  
ûz ze iuch an den sant:  
dâ werdent si iu erkant.  
hilfet danne daz niht,  
daz aber lîhte geschiht,  
sô suochet selbe den grunt:  
dâ werdent si iu danne kunt  
mit grôzem schaden, mit lützelm vrumen.  
nû râte ich mînen vriunden sumen,  
daz si die niugerne lân  
und hie heime bestân.  
swes ein man wol allen tac  
sô rehte lîhte engelten mac  
und nimmer niht geniezen,  
des lât iuch, vriunt, erdriezen.  
(›Erec‹, V. 7615–7641)

Es ist nützlich, auch bei der Besprechung dieser Verse bei Schiroke anzusetzen, der zwar zunächst die Ähnlichkeit zur Penefrec-Metalepse konstatiert, am Rande aber auf eine in narratologischer Sicht entscheidende Differenz hinweist:

Die [...] Sonderstellung der *merwunder*-Partie besteht darin, daß die Zeitdifferenz zwischen der Spielzeit [= Zeit der *histoire*, MSH] und der Erzählgegenwart [= Zeit der *narration*, MSH] hier [...] irrelevant ist: Wenn alle *merwunder* dargestellt sind, müßte das auch in der Erzählgegenwart überprüfbar sein. (Schiroke 1999, S. 204, Anm. 54)

Ich habe oben, im Rückgriff auf Arbeiten von Genette, Hempfer und Häsner, die vorübergehende Durchbrechung nachzeitigen Erzählens durch eine markierte Gleichzeitigkeit von *narration* und *histoire* als notwendiges und hinreichendes Definiens metaleptischen Erzählens gefasst. Akzeptiert man mit Schiroke die Irrelevanz dieses Zeitverhältnisses für die vorliegende Passage, kann es sich nach obiger Definition folglich nicht um eine Metalepse handeln. Schon weil man mit dem Instrumentarium Genettes (2010, S. 152–154) zum gegenteiligen Ergebnis kommen dürfte, bedarf es hier einer klärenden Diskussion: Weshalb kann es sinnvoll sein, den *merwunder*-Exkurs gerade nicht als metaleptisch zu begreifen, die ›Einladung‹ nach Penefrec hingegen schon?

Unverzichtbar ist, sich für diesen Zusammenhang bewusst zu machen, dass Genette (2010, S. 152) prinzipiell von einer ontologischen Grenze zwischen Erzählerwelt und erzählter Welt ausgeht, wenn er metaleptisches Erzählen als »Eindringen des extradiegetischen Erzählers oder narrativen Adressaten ins diegetische Universum (bzw. diegetischer Figuren in ein metadiegetisches Universum usw.)« definiert. Spricht Genette kurz darauf von der »d o p p e l t e n Zeitlichkeit von Geschichte und Narration« (ebd., Hervorh. MSH), stellt er ganz wörtlich auf die unterschiedlichen Zeitachsen zweier ›Universen‹ ab – und damit auf eine Konvention, die das Erzählen um 1200 in dieser Rigorosität nicht kennt.<sup>11</sup>

Pointiert könnte man die Differenz so fassen: Während Metalepsen im (post)modernen Roman durchaus sinnvoll als Transgressionen zwischen von vornherein distinkten ›Universen‹ definiert werden können, liegt der Fall im höfischen Roman des Mittelalters genau umgekehrt. Erst durch die zeitliche Simultaneisierung lässt sich überhaupt (und auch nur punktuell) von gleichsam koexistenten wie differenten ›Universen‹ des Erzählers einerseits und der Figuren andererseits sprechen. Weit häufiger ist eine zeitliche Kontinuität von *histoire* und *narration* zu greifen, am prägnantesten vielleicht in den ersten knapp sechzig Versen des ›Wein‹ (vgl. grundsätzlich Schirok 1999, S. 188–196; das Beispiel ebenfalls bei Bendheim/Hammer 2021, Einleitung zu diesem Band). Mittelalterliches Erzählen ist damit nicht *per se* Fiktion, die eine temporale Distanz nur inszeniert – eher ist temporale Distanz als Regelfall anzunehmen, der allerdings durchaus punktuell in Fiktionsdistanz umschlägt.<sup>12</sup>

Der *merwunder*-Exkurs spielt letztlich mit dieser Differenz von Kontinuität und Kontiguität, genauer: mit der Annahme eines *niugernden* Adressaten, das zuvor (Nicht-)Erzählte – die Namen der Meerestiere auf der Satteldecke – ließe sich am Jetzt und Hier der *narration* leicht überprüfen bzw. ergänzen. Auf diese Idee kann ja nur kommen, wer die zeitliche Kontinuität und folglich auch die räumliche Identität von erzählter und eigener Welt voraussetzt.<sup>13</sup> Die Pointe: Der Erzähler lässt sein neugieriges Gegenüber – und damit dessen Weltmodell – nicht einmal, nicht zweimal, sondern gleich dreimal in Folge ›auf Grund laufen‹. Seine eigenen Empfehlungen, einen Kundigen zu suchen oder die Meerestiere an den Strand zu bitten, entlarvt der Erzähler sarkastisch-selbstreduzant als wenig hilfreich (*daz ouch vil lihte geschiht* bzw. *daz aber lihte geschiht*; V. 7621/7631), und auch der abschließend nahegelegte Tauchgang zum Meeresgrund verspricht mit nichts als *grôzem schaden, mit lützelm vrumen* (V. 7634) einherzugehen. Daher lautet der eigentliche Rat an die Freunde auch, *daz si die niugerne lân / und hie heime bestân* (V. 7636f.).<sup>14</sup>

Gerade im varianten Spiel mit auktorialer Kompetenz scheint mir der für den Vergleich zur Penefrec-Metalepse springende Punkt zu liegen: Während der Erzähler die Einladung in den Jagdgarten selbst ausspricht und gleichsam aktiv begrenzt – nur innerhalb der buchstäblichen Mauern einer ›geschlossenen Welt‹ eröffnen sich dem Rezipienten *nütze* und *kurzwile* der Jagd bzw. der Erzählung – führt die *merwunder*-Passage umgekehrt die Nutzlosigkeit einer Überschreitung oder auch nur Infragestellung der auktorialen Verfügungsgewalt vor. Jenseits dessen, was der Erzähler preisgibt und preisgeben will (vgl. V. 7591–7593), sind Informationen über die auf Enites Satteldecke abgebildeten *merwunder* schlicht nicht zu gewinnen – und entsprechend sinnlos ist es, sie ›auf eigene Faust‹ dennoch erlangen zu wollen.<sup>15</sup>

Insofern erweist die *merwunder*-Partie das in der Penefrec-Passage metaleptisch etablierte Welt(en)modell als weiterhin gültig, indem sie die gegenteilige Annahme einer temporalen Kontinuität und räumlichen Identität von erzählter Welt und Erzähler-/Adressatenwelt *ad absurdum* führt – sozusagen in Form eines Widerspruchsbeweises.<sup>16</sup> Metaleptisch ›Einlass‹ in die erzählte Welt kann weiterhin nur der Erzähler gewähren, jedwede Selbstautorisierung des Adressaten führt *vil lihte* zu Spott und Schande.

#### 4.2 (K)eine Alternative: Erzählen statt Erfahren – Enites Sattelzeug

Bisher standen mit der Penefrec-Metalepse und dem *merwunder*-Exkurs Möglichkeiten und Grenzen direkter Partizipation des Adressaten an der erzählten Welt im Fokus. Von zwei Seiten einer Medaille ging es damit jeweils um die unmittelbare Erfahrung von Aspekten (hier: Räumen) der *histoire* durch eine Entität der *narration*, nämlich den Adressaten – wobei ihm der Erzähler im ersten Fall tatsächlich ein metaleptisches ›Tor‹ nach Penefrec öffnet, während er im zweiten Fall dessen metaleptische Selbstautorisierung gerade abweist. Der dritte und letzte Fall ist insofern anders gelagert, als hier ›der zeitliche Abstand des Romangeschehens zur Erzähl-

gegenwart implizit [...] angesprochen ist« (Schirok 1999, S. 205) – denn die folgende, vielbesprochene<sup>17</sup> Partie dreht sich um selbstermächtigtes Erzählen statt Erfahren, um Metanarration also statt Metalepse:<sup>18</sup>

sô wil ich iuch wizzen lân  
ein teil, wie er geprüevet was,  
als ich an sînem buoche las,  
sô ich kurzlîchest kan.  
>nû swîc, lieber Hartman:  
ob ich ez errâte?<  
ich tuon: nû sprechet drâte.  
>ich muoz gedenken ê dar nâch.<  
nû vil drâte: mir ist gâch.  
>dunke ich dich danne ein wîser man?<  
jâ ir. durch got, nû saget an.  
>ich wil diz mære sagen.<  
daz ander lâze ich iuch verdagen.  
>er was guot hagenbüechîn.<  
jâ. wâ von möhte er mære sîn?  
>mit liehtem golde übertragen.<  
wer mohte iu'z doch rehte sagen?  
>vil starke gebunden.<  
ir habet ez rehte ervunden.  
>dar ûf ein scharlachen.<  
des mac ich wol gelachen.  
>sehet, daz ich'z rehte errâten kan.<  
jâ, ir sît ein weterwîser man.  
>dû redest, sam ez sî dîn spot.<  
wê, nein ez, durch got.  
>jâ stât dir spotlîch der munt.<  
ich lache gerne ze aller stunt.  
>sô hân ich'z doch errâten?<  
jâ, dâ si dâ trâten.  
>ich hân lîhte etewaz verdaget?<  
jâ enwizzet ir hiute, waz ir saget.  
>hân ich danne niht wâr?<  
niht als grôz als umbe ein hâr.  
>hân ich danne gar gelogen?<  
niht, iuch hât sus betrogen

iuwer kintlicher wân.  
ir sult mich'z iu sagen lân.  
(›Erec‹, V. 7489–7525)

Der Adressat erhebt sich zum sekundären Erzähler – oder mit Hempfer (1973, S. 162) ausgedrückt: »der Hörer [wird] seinerseits zum Sprecher« – und fordert Hartmann zu einem metanarrativen Ratespiel heraus: ›*nû swîc, lieber Hartman: / ob ich ez errâte?*‹ (V. 7493) Besonderes Gewicht legt er dabei auf die scheinbare Faktentreue des Erzählens: Konsequenterweise möchte der sekundäre Erzähler *errâten* (V. 7494, 7516, 7520), wie der Sattel beschaffen sei; er beschreibt, wie Dorothea Klein anhand der geradzahligen Verse 7502 bis 7508 hervorhebt, »einen Sattel als Gegenstand der empirischen Welt, nicht als Produkt der Einbildungskraft« (Klein 2019, S. 255).

Damit ist der ›Fehler‹ des *weterwîse[n]* (V. 7511) Gerne groß dem des neugierigen Adressaten aus der *merwunder*-Partie nicht unähnlich: Jenseits dessen, was der Erzähler Hartmann preisgeben will, kann sein Gegenüber weder die Inhalte der Narration durch konkretes Handeln in ›seiner‹ Welt überprüfen (wie im Falle der *merwunder*) noch selbst das Zepter der Narration übernehmen (wie im vorliegenden Fall) – und zwar jeweils, weil »man nicht erraten kann, was die erzählerische Phantasie eines anderen sich ausmalt.« (Klein 2019, S. 255) Selbstautorisierung des Adressaten gelingt deshalb weder in metaleptischer noch metanarrativer Weise, wie schon Johannes Singer für den Erzähler-Adressaten-Dialog analysiert:

Das Handlungsziel des Erzählers bestimmt sich vom Ende des Diskurses her als (geglückter) Versuch, den fingierten Hörer zum Schweigen zu bringen, d.h. [...] ihn dahin zu bringen, die zu Beginn des Diskurses erbetene Erzählerrolle [...] an den Erzähler nicht nur zurückzugeben, sondern die von ihm ausgeübte Erzählerrolle als eine Anmaßung zu erkennen (*iuch hât sus betrogen iuwer kintlicher wân*) und den Erzähler somit durch sein Schweigen in seiner auktorialen Kompetenz anzunehmen. (Singer 1990, S. 64)

## 5. Fazit und Ausblick

Ziel des Beitrags war es, ausgehend von einem narratologischen Ansatz eine poetologische Interpretation der ›Erec‹-Verse 7182 bis 7187 vorzuschlagen und anhand des Vergleichs mit zwei prominenteren ›fiktion-ironischen‹ Passagen – dem *merwunder*-Exkurs (V. 7615–7641) und dem metanarrativen Widerstreit über Enites Sattelzeug (V. 7493–7525) – zu schärfen. In narratologischer Sicht ließ sich die Einladung nach Penefrec als räumlich akzentuierte Metalepse beschreiben, in poetologischer Perspektive wurde angeregt, Guivreiz' Jagdgarten – als Ort der *nütze* und *kurzwile* – als Spiegelung des ›Erec‹ im ›Erec‹ zu interpretieren. Dieser steht jedem offen, der die auktorial gesetzten ›Geschäftsbedingungen des Fiktionsvertrags‹ individuell anerkennt.

*Ex negativo* bestätigten diese Deutung auch die Gegenproben: In beiden besprochenen Partien wird die Annahme einer zeitlichen Kontinuität zwischen *histoire* und *narration* indirekt als fehlerhaft entlarvt; der Adressat kann weder selbstaktiv metaleptisch handelnd *erkennen* (V. 7616) noch erzählend *errâten* (V. 7494, 7516, 7520), wovon Hartmann berichtet. Das mit der Penefrec-Metalepse etablierte ›Zwei-Universen-Modell‹ erweist sich insofern als weiterhin gültig. In der Konsequenz erscheint es tatsächlich gerechtfertigt, in den besprochenen Passagen »eine Vorbereitung des [modernen, MSH] Fiktionalitätsbewußtseins zu sehen« (Schirok 1999, S. 205) – welches Genette seinen Überlegungen zur ›Erzählung‹ bereits von vornherein zugrunde gelegt und was er im Übrigen rückwirkend selbst als fehlerhafte Einschränkung seines Beschreibungsmodells bezeichnet hat (vgl. Genette 1992 [1991], S. 66).

Um den Blick abschließend zu weiten: Genettes selbstkritische Reflexion der eigenen Terminologie sollte auch der mediävistischen Erzählforschung Anreiz sein, an einer Transhistorisierung genuin narratologischer Begriffe teilzuhaben: Natürlich hat man längst gesehen, dass die Genette'schen »Kategorien weniger überzeitlich anwendbar sind als gedacht«, woraus

aber gerade »nicht gefolgert werden [sollte], dass die [narratologische] Textanalyse an sich überflüssig ist.« (Kocher 2010, S. 423) Für den Spezialfall der narrativen Metalepse gedenke ich im Rahmen meiner Dissertation etwa zu zeigen, dass schon der Verzicht auf die historisch problematische Voraussetzung ontologischer Fiktionalität einer Transhistorisierung des Konzepts äußerst zuträglich ist.<sup>19</sup> Vielleicht lassen sich aber auch zwei allgemeinere Thesen ableiten: 1. Einer künftigen Arbeit an narratologischen Begriffen in (trans)historischer Perspektive sollte eine noch verstärkte Reflexion der jeweils zugrunde liegenden Prämissen vorausgehen, um die Validität von Analyseergebnissen zu gewährleisten.<sup>20</sup> 2. Unter dieser Voraussetzung ist die narratologische Analyse zwar geeignet, einen Weg zu transhistorischen Vergleichen zu ebnet – dieser Weg muss aber zwangsläufig, über den engen analytischen Zugriff der Narratologie hinaus, ins weite Feld der ergebnisoffenen Interpretation führen. Eine Fallstudie zu einer spezifischen Metalepse im ›Erec‹ kann vor diesem Horizont – im Grunde ebenso wie eine Monographie zum metaleptischen Erzählen im höfischen Roman – nicht mehr sein als ein Pinselstrich. Aber woraus, wenn nicht aus einzelnen Pinselstrichen, entsteht irgendwann ein Panorama?

## Anmerkungen

- 1 Scholz (2004, S. 895) mutmaßt, »daß der Erzähler, während er das imaginierte reale Publikum im Plural und mit *ir* anredet, hier eine Komplizenschaft mit dem fiktiven einzelnen Hörer oder Leser anstrebt«, muss aber eingestehen, dass er diesen »später im Dialog [V. 7493–7525] gleichwohl ihrzt.« Auch der Rückgriff auf ältere einschlägige Literatur bleibt unbefriedigend: Günter Mecke subsumiert die Passage lediglich im Stellenverzeichnis unter den Schlagworten ›Komik etc.‹ sowie ›Rhetorik etc.; Sprünge in die Erzählgegenwart‹ (vgl. Mecke 1965, S. 26–29); Hans-Peter Kramer (1971, S. 56, Anm. 17) notiert zwar die »besondere Art der Wendung zum Publikum«, bleibt aber eine eingehende Diskussion der Stelle ebenfalls schuldig. Mit seiner abschließenden Feststellung – »Die Illudierung wird fiktiv direkt versucht.« (Ebd.) – ist daher wenig anzufangen.

- 2 Die Kategorie des *discours* ist also insofern janusköpfig, als sie sowohl einen Gegenstand der realen Welt (den ›Erec‹ Hartmanns von Aue in seiner überlieferten bzw. edierten Gestalt) als auch das innerliterarische Produkt einer potenziell fiktiven *narration* (die Erzählung von Erec, wie sie der Erzähler Hartmann berichtet) bezeichnet. Die beiden Bedeutungen von *discours* lösen sich letztlich genau dort voneinander ab, wo wir einem Erzähler dasjenige nicht in genau jener Gestalt als (fiktiven) *discours* ›zutrauen‹, was uns in handschriftlich überlieferter Form als (realer) *discours* gegenübertritt.
- 3 Hempfer (1973; 1977) stützt sich seinerseits auf die Arbeit von Wunderlich (1971). Zur Abgrenzung von performativer Sprechsituation (wie hier) und performativem Sprechakt vgl. Hempfer (1973, S. 160–162, sowie ausführlicher 1999, S. 160–165).
- 4 Eine umfassende Diskussion des zugrunde gelegten Metalepsen-Begriffs ist aus narratologischer ebenso wie mediävistischer Sicht erforderlich, kann aber in diesem begrenzten Rahmen nicht geleistet werden. Ich verweise daher auf meine entstehende Dissertation zum metaleptischen Erzählen im höfischen Roman, deren Abschluss für 2022 geplant ist.
- 5 Originalzitat: »Elle [la métalepse rhétorique] ouvre une petite fenêtre sur un autre monde, mais elle la referme aussitôt.«
- 6 »Nicht nur, dass Erec und Enite ihr Nachtlager im Freien haben, sondern auch, dass der Liebesakt unter einem Baum, einer Buche, geschieht. [Fußnote i. Orig.: Im ›Eneasroman‹ ist der Baum nicht näher spezifiziert.] Anstelle der Jagd-Metaphorik im ›Eneasroman‹ findet sich eine Beschreibung des Jagd-Gartens, den Guivreiz für sich anlegte. Sollte dies einen Anschluss an Heinrich von Veldkeke [sic] darstellen, so zeigt sich die starke höfische Vereindeutigung, mit der Hartmanns Text einhergeht. Anstelle der expliziten Ausformulierung des Liebesakts durch Jagdmetaphorik wird lediglich indirekt auf die sexuelle Lust der Protagonisten abgehoben.« (Greulich 2018, S. 157)
- 7 Bumke (2006, S. 58) sieht zwei weitere mögliche Bezugspunkte von *gemach*: Einerseits die »medizinische Betreuung [...], die Erec in Penefrec erfährt« (vgl. ›Erec‹, V. 7207–7231), andererseits »den *gemach* [...] der höfischen Jagd«. Mir scheint dagegen die Karnant-Allusion am deutlichsten, zumal direkt zuvor (vgl. ›Erec‹, V. 7112) das gemeinsame Nachtlager erzählt wurde (nur hierauf kann der Komparativ *ze bezzerm gemache* in V. 7116 sinnvoll bezogen werden). Beckers Einwand gegen Bumkes ersten Vorschlag, dass »[v]on *gemach* [...] in den Textstellen zur Krankenpflege keine Rede mehr« sei (Becker 2019, S. 253, Anm. 717), trifft genauso auf die Beschreibung der Jagdszenarie zu.

- 8 Aus diesem Grund wird auch der jüngste Deutungsversuch unserer Stelle nicht ganz gerecht: Die These, dass »dem textinternen Rezipienten die Freiheit und Zwanglosigkeit des Jagens um Penefrec herum vorgeführt« werde (Becker 2019, S. 253), missachtet die penibel gezogenen Grenzen, welche die *kurzwile* der Jagd in einen vorgegebenen Rahmen ›einzwängen‹.
- 9 Zur Begriffsgeschichte vgl. Haferland 2014 mit weiterer Literatur; kritisch zur Anwendung auf den höfischen Roman vgl. ebd., S. 73–78.
- 10 Die kaum zu überschätzende Bedeutung von Wiederholungsstrukturen im ›Erec‹, insbesondere nach dem Muster einer »Dreizahl mit Achtergewicht« (Lieb 2020, S. 22), illustriert jetzt die ›perspektivische Lektüre‹ bei Ludger Lieb (2020, S. 11–68).
- 11 Hierzu pointiert Sonja Glauch (2019, S. 118, Anm. 35): »Während aber die ›Zugehörigkeit zur Diegese‹ für fiktionales Erzählen der Neuzeit aus gutem Grund ontologisch bestimmt wird [...], sind mittelalterliche Erzähler eigentlich immer Mitbewohner der erzählten Welt, da es sich bei dieser Welt um unsere eine, gemeinsame Welt handelt (zwischen den narrativen Welten um Artus und um Karl den Großen besteht also kein grundsätzlicher, ontischer Unterschied; beide sind historische Phasen der realen Welt).«
- 12 Übers Ziel hinaus schießt die Behauptung von Harald Haferland (2007, S. 370), im mittelalterlichen Erzählen könne »die Differenz zwischen einer rein temporalen und einer Fiktionsdistanz noch nicht wahrgenommen werden«. Dass »[m]ittelalterliches Erzählen [...] nirgendwo eine solche Differenz erkennen« lasse, ist in seiner einseitigen Verabsolutierung falsch, wie nicht zuletzt die hier diskutierten Beispiele zeigen sollten.
- 13 *Cum grano salis* legt der hier angenommene ›Erec‹-Adressat das Kontinuitätsverhältnis von *werce* und *mære* bzw. *histoire* und *narration* des ›Iwein‹-Prologs an (vgl. hierzu Schirok 1999, S. 188–196).
- 14 Zum intertextuellen Anspielungshorizont auf die frühmittelhochdeutsche und lateinische Alexandertradition vgl. grundsätzlich Haupt (1989, S. 214f.).
- 15 Für den *merwunder*-Exkurs kommt Friedrich Michael Dimpel (2020, S. 70) zu einem ähnlichen Ergebnis: »Die Nachprüfbarkeit von auktorialem Wissen wird dementiert mit Hinweis auf unzugängliche Fundorte und darauf, dass Fundorte selbst einen fiktionalen Status haben. Eine weitere Verbürgung der Informationen jenseits des Textes selbst wird damit ebenfalls abgewiesen.«
- 16 Ähnlich Scholz (2004, S. 925): »ironische[s] Spiel, mit dem der Erzähler sein Publikum aus dem Raum der Fiktion zu locken versucht und gerade dadurch zeigt, daß es Fiktion ist«. Anders Haupt (1989, S. 215): »Insgesamt demonstriert

- der Exkurs, daß der *niugerne* (V. 7636), der menschlichen Neugier, den *ordo* eines kosmischen Meisters durch eigenmächtige Experimente zu erforschen, in der erfahrbaren Wirklichkeit natürliche Grenzen gesetzt sind.«
- 17 Eine forschungsgeschichtliche Zäsur stellt die dezidiert theoriegestützte Analyse von Johannes Singer (1990) dar, vgl. auch die Würdigung im Stellenkommentar von Scholz (2004, S. 912–919) mit weiterer Literatur. Gegen den Forschungskonsens eines Erzähler-Hörer-Dialogs argumentiert in jüngerer Zeit Susanne Bürkle (2007, S. 165f.), indem sie einen »›fingierten Disput zwischen der text-internen Spiel-Figur ›schreibender Autor‹ und dem mündlichen Erzähler‹ annimmt; eine solche Lesart schlägt, offenbar ohne Kenntnis des früheren Beitrags von Bürkle, auch Däumer (2013, S. 186–192) vor. Für ein zwar konventionelles, jedoch umso prägnanteres ›close reading‹ der Verse vgl. jetzt Dorothea Klein (2019, S. 253–257).
- 18 Die Differenzierung von Metanarration und Metalepse bedarf möglicherweise gesonderter Erklärung: Während in metanarrativen Passagen explizit richtiges Erzählen, also die narrative Erzeugung eines *discours* thematisiert bzw. diskutiert wird, ›überspringt‹ metaleptisches Erzählen geradezu den *discours*-Aspekt.
- 19 Siehe Anm. 4.
- 20 Vgl. dazu das ähnliche Plädoyer von Ursula Kocher (2010, S. 422): »Die Grenzen der Historischen Narratologie – der Narratologie überhaupt – liegen in der spezifischen Struktur der Theorie, die eine literaturwissenschaftliche Sicht auf Literatur zu einer bestimmten Zeit spiegelt. Diese gilt es genauer zu untersuchen, um auszuloten, wie sehr die Theorie die Analyse beeinflusst.« Zur Struktur einer Theorie gehören freilich auch deren Grundvoraussetzungen, bei Genette insbesondere diejenige der Fiktionalität der literarischen Erzählung.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Chrétien de Troyes: Erec et Enide. Erec und Enide. Altfranzösisch / Deutsch, übers. und hrsg. von Albert Gier, Stuttgart 1987 (RUB 8360).
- Hartmann von Aue: Erec, hrsg. von Manfred Günter Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt (Main) 2004 (Bibliothek des Mittelalters 5).
- Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein, hrsg. und übers. von Volker Mertens, Frankfurt (Main) 2004 (Bibliothek des Mittelalters 6).

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, Übers. von Peter Knecht, mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival‹-Interpretation von Bernd Schiroke. Studienausgabe, 2. Auflage, Berlin/New York 2003.

### **Sekundärliteratur**

Arndt, Paul Herbert: Der Erzähler bei Hartmann von Aue. Formen und Funktionen seines Hervortretens und seine Äußerungen, Göttingen 1980 (GAG 299).

Becker, Rebekka: Muße im höfischen Roman. Literarische Konzeptionen des Ausbruchs und der Außeralltäglichkeit im ›Erec‹, ›Wein‹ und ›Tristan‹, Tübingen 2019 (Otium 12).

Bendheim, Amelie/Hammer, Martin Sebastian: Interdependenzen von Zeitlichkeit, Rahmung und Transgressivität im vormodernen Erzählen. Eine Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 1–12 (online).

Bumke, Joachim: Der ›Erec‹ Hartmanns von Aue. Eine Einführung, Berlin/New York 2006.

Bürkle, Susanne: ›Kunst‹-Reflexion aus dem Geiste der *descriptio*. Enites Pferd und der Diskurs artistischer *meisterschaft*, in: Braun, Manuel/Young, Christopher (Hrsg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2007 (TMP 12), S. 143–170.

Däumer, Matthias: Stimme im Raum und Bühne im Kopf. Über das performative Potenzial der höfischen Artusromane, Bielefeld 2013 (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 9).

Dimpel, Friedrich Michael: *als ich an sinem buoche las, sô ich kurzlichest kan*. Anderserszählen im ›Erec‹ und ein digitaler Blick auf den Manuskriptverlust im ›Eneas‹, in: Zacke, Birgit [u. a.] (Hrsg.): Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 5), S. 47–79 (online).

Genette, Gérard: Discours du récit. Essai de méthode, in: Ders.: Figures III, Paris 1972, S. 67–282.

Genette, Gérard: Fiktion und Diktion, München 1992 [Orig. zuerst 1991] (Bild und Text).

Genette, Gérard: Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch, in: Ders.: Die Erzählung, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1972] (UTB 8083), S. 7–174.

- Glauch, Sonja: Zum Problem des unzuverlässigen Erzählers im Mittelalter, in: Contzen, Eva von (Hrsg.): Historische Narratologie, Oldenburg 2019 (BmE Themenheft 3), S. 79–124 ([online](#)).
- Greulich, Markus: Stimme und Ort. Narratologische Studien zu Heinrich von Veldeke, Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach, Berlin 2018 (Phil. Stud. u. Qu. 264).
- Haferland, Harald: Gibt es einen Erzähler bei Wickram? Zu den Anfängen modernen Fiktionsbewusstseins. Mit einem Exkurs: Epistemische Zäsur, Paratexte und die Autor/Erzähler-Unterscheidung, in: Müller, Maria E./Mecklenburg, Michael (Hrsg.): Vergessene Texte – Verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung, Frankfurt (Main) [u. a.] 2007, S. 361–394.
- Haferland, Harald: Fiktionsvertrag und Fiktionsanzeigen, historisch betrachtet, in: Poetica 46 (2014), S. 41–84.
- Häsner, Bernd: Metalepsen. Zur Genese, Systematik und Funktion transgressiver Erzählweisen, Diss. FU Berlin 2005 ([online](#)).
- Haupt, Barbara: Literaturgeschichtsschreibung im höfischen Roman. Die Beschreibung von Enites Pferd und Sattelzeug im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: Matzel, Klaus/Roloff, Hans-Gert (Hrsg.): Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag, Bern [u. a.] 1989, S. 202–219.
- Hempfer, Klaus W.: Gattungstheorie. Information und Synthese, München 1973 (UTB 133).
- Hempfer, Klaus W.: Zur pragmatischen Fundierung der Texttypologie, in: Hinck, Walter (Hrsg.): Textsortenlehre, Gattungsgeschichte, Heidelberg 1977 (Medium Literatur 4), S. 1–26.
- Hempfer, Klaus W.: (Pseudo-)Performatives Erzählen im zeitgenössischen französischen und italienischen Roman, in: Romanistisches Jahrbuch 50 (1999), S. 158–182.
- Iser, Wolfgang: Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, Konstanz 1970 (Konstanzer Universitätsreden 28).
- Klein, Dorothea: Stichische Rede als elementare Form einer ›Poetik des Widerspruchs‹, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Poetiken des Widerspruchs in vormoderne Erzählliteratur, Wiesbaden 2019 (Contradiction Studies), S. 237–263.
- Kocher, Ursula: »Schreib nie einen Roman aus der Perspektive einer Türklinke!« Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Narratologie, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 415–427.

- Kramer, Hans-Peter: Erzählerbemerkungen und Erzählerkommentare in Chrestiens und Hartmanns ›Erec‹ und ›Iwein‹, Göttingen 1971 (GAG 35).
- Krause, Burkhardt: Die Jagd als Lebensform und höfisches *spil*. Mit einer Interpretation des *bast* in Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹, Stuttgart 1996 (Helfant-Studien 12).
- Kropik, Cordula: Gemachte Welten. Form und Sinn im höfischen Roman, Tübingen 2018 (Bibliotheca Germanica 65).
- Lieb, Ludger: Hartmann von Aue. ›Erec‹ – ›Iwein‹ – ›Gregorius‹ – ›Armer Heinrich‹, Berlin 2020 (Klassiker-Lektüren 15).
- Mecke, Günter: Zwischenrede, Erzählerfigur und Erzählhaltung in Hartmanns von Aue ›Erec‹. Studien über die Dichter-Publikums-Beziehung in der Epik, Diss. LMU München 1965.
- Pörksen, Uwe: Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos. Formen seines Hervortretens bei Lamprecht, Konrad, Hartmann, in Wolframs Willehalm und in den ›Spielmannsepen‹, Berlin 1971 (Phil. Stud. u. Qu. 58).
- Ryan, Marie-Laure: Logique culturelle de la métalepse, ou la métalepse dans tous ses états, in: Pier, John/Schaeffer, Jean-Marie (Hrsg.): Métalepses. Entorses au pacte de la représentation, Paris 2005 (Recherches d'histoire et de sciences sociales 108), S. 201–223.
- Scholz, Manfred Günter: Kommentar, in: Hartmann von Aue: Erec, hrsg. von Manfred Günter Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt (Main) 2004 (Bibliothek des Mittelalters 5), S. 567–1067.
- Schirok, Bernd: *Ein riter, der gelêret was*. Literaturtheoretische Aspekte in den Artusromanen Hartmanns von Aue, in: Keck, Anna (Hrsg.): *Ze hove und an der strâzen*. Die deutsche Literatur des Mittelalters und ihr ›Sitz im Leben‹. Festschrift für Volker Schupp zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1999, S. 184–211.
- Singer, Johannes: *nû swic, lieber Hartman: ob ich ez errâte?* Beobachtungen zum fingierten Dialog und zum Gebrauch der Fiktion in Hartmanns ›Erec‹-Roman (7493–7766), in: Rickheit, Gert/Wichter, Sigurd (Hrsg.): Dialog. Festschrift für Siegfried Grosse, Tübingen 1990, S. 59–74.
- Strasser, Ingrid: Fiktion und ihre Vermittlung in Hartmanns ›Erec‹-Roman, in: Mertens, Volker/Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Fiktionalität im Artusroman. Dritte Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft in Berlin vom 13.–15. Februar 1992, Tübingen 1993, S. 63–83.
- Wunderlich, Dieter: Pragmatik, Sprechsituation, Deixis, in: LiLi 1 (1971), S. 153–190.

**Anschrift des Autors:**

Martin Sebastian Hammer, M. Ed.  
Bergische Universität Wuppertal  
Lehrstuhl für Allgemeine Literaturwissenschaft/  
Ältere deutsche Literatur im europäischen Kontext  
Gaußstr. 20  
42119 Wuppertal  
E-Mail: [martin.s.hammer@uni-wuppertal.de](mailto:martin.s.hammer@uni-wuppertal.de)

*Antje Sablotny*

## Zeit, Transzendenz und Transgression

### ›Narrative Identität‹ in Wolframs von Eschenbach *Kyot*- Exkurs

*Abstract.* Folgender Aufsatz widmet sich mit dem *Kyot*-Exkurs einer metareflexiven Schlüsselstelle für den Wolfram'schen Gralsroman, weil hier für die *aventure* von Parzival eine eigene Geschichte entworfen wird. Das Erzählen dieser Geschichte zeichnet sich durch narrativ komplexe Zeiträumen-Überschreitungen aus, welche mit Paul Ricœur als Transgressionen zwischen zwei Zeiträumen, dem der phänomenologischen und der kosmologischen Zeit, beschreibbar sind. Mit ihnen wird die Anbindung der *aventure* an die Transzendenz in die Erzählung implementiert, die sich wiederum als Spannung zwischen narrativer Verknüpfung und Differenzierung jener Zeiträumen äußert. Als (Re-)Figurationen von Erzählungen stiften diese Zeiträumen-Überschreitungen für Wolframs ›Parzival‹ und seine Erzählgemeinschaft Identität, die mit Ricœur als ›narrative Identität‹ präzisiert werden kann.

Die wesentliche Herausforderung für den Erzähler in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ und die damit verbundene Leitidee der Dichtung bestehen darin, von der göttlichen Gnade und ihrem Zuteilwerden zu erzählen (vgl. etwa Fuchs-Jolie 2008). Der Hauptprotagonist des Doppelromans,  der zunächst in der Einöde Soltane aufwächst und nur rudimentäre Kenntnisse nicht nur über seine genealogische Abstammung, sondern auch über angemessenes höfisches Sozialverhalten erhält, dem zudem eine ritterliche Kampfausbildung sowie die Vermittlung religiöser Wahrheiten vorenthalten bleibt, hat denkbar schlechte Voraussetzungen für eine erfolgreiche

Ritterkarriere und das Bestehen seiner spezifischen *âventiure* vom Gral. Zentrale Krise des Helden stellt bekanntlich der am Ende des sechsten Buchs erzählte ›Gotteshass‹ Parzivals dar – die öffentliche Konfrontation seines folgenreichen Frageversäumnisses auf der Gralsburg (›zur Königsfrage der ›Parzival‹-Forschung« vgl. den Forschungsüberblick bei Münkler 2008, S. 497f.) lässt ihn in fälschlicher Anwendung der lehensrechtlichen *do ut des*-Logik mit Gott hadern (vgl. Pz. 332,1–8; 447,25–30), paradoxerweise in dem Moment, in dem er die Suche nach dem Gral zu seiner *âventiure* macht. Die Krise korreliert mit seinem ›Verschwinden‹ aus der Erzählung zu Gunsten der Gawan-Handlung, was die Forschung seit Sauer (1981) als ›Zeitenthobenheit‹ beschreibt,<sup>2</sup> die bis zum neunten Buch, bis zum revidierten Gottesverständnis Parzivals anhält. Der erzähltheoretische Zeitaspekt wird hier mit Gottesnähe bzw. -ferne kurzgeschlossen (vgl. bspw. Heinze 2011, Bd. 1, S. 203; die zwei ›Abwesenheiten‹ differenzierend bei Sablotny 2020, S. 249–260).

Parzivals Lehrer und Lehrerinnen – Gurnemanz, Trevrizent, Sigune, Cundrie und im weiteren Sinne auch Condwiramurs – lassen ihn im Verlauf der Erzählung für die beschriebenen Defizite und für die daraus resultierenden Fehltritte (bspw. das durch Kussraub und Entwendung der Schließe verursachte Leid Jeschutes) und ›Sünden‹ (insbesondere den Mord an Ither) Ausgleich schaffen.<sup>3</sup> Es gelingt ihm im zweiten Anlauf tatsächlich, Gralsherrscher zu werden und die Gralsgemeinschaft zu erlösen. Eine signifikante und im Sinne religiöser Kommunikation konstitutive Leerstelle (vgl. Luhmann 2000) bleibt bis zum Schluss des Romans gleichwohl bestehen: Eine kausallogische Begründung für Parzivals Berufung zum Gral wird konsequent verweigert. Mehrfach wird in den Figurenreden betont, dass der Gral nicht zu *erjagn* oder zu *erstrîten* sei, sofern nicht auch die Voraussetzung der Erwähltheit (vgl. Fuchs-Jolie 2007, S. 47) gegeben sei (vgl. Pz. 250,26–30 [Sigune]; 468,12–14, 473,9–11 und 798,24–26 [Trevrizent]; 786,5–7 [Parzival]).<sup>4</sup> Parzivals dynastische Idoneität ist mit Münkler (2015, S. 112) zwar eine Voraussetzung für die Gralsherrschaft,

aber »offenbar kein hinreichender Grund, denn schon die Tatsache, dass Parzival auf der Gralsburg eine Aufgabe bewältigen muss, verweist darauf, dass Genealogie allein nicht der Schlüssel zur Legitimierung der Herrschaftssukzession sein kann.« Parzivals persönliche Idoneität hingegen, die an die Gnade Gottes gebunden ist, entziehe sich dem Blick des Rezipienten. Die göttliche Erwählung – oder mit Strohschneider (2002, S. 114, im Kontext legendarischen Erzählens) formuliert: der ›Einbruch der Transzendenz‹ in die Immanenz – lässt sich nur als eine Art *sprunc* wahrnehmen, *der endiuzet noch enklinget* (Pz. 466,22f.), wie wiederum der ›Experte‹ Trevrizent (in Anlehnung an Stolz 2012) im Zuge seiner Erläuterungen zur göttlichen Gnade weiß.

Folgt man Augustinus' Überlegungen im elften Buch seiner ›Confessiones‹, so ist die Berührung Gottes oder das Streben um diese Berührung als eine Relation unterschiedlicher Zeiten bzw. von Zeit und Ewigkeit zu denken: Die menschliche Zersplitterung in der Zeit, die sich nicht zuletzt in der *distentio animi* (Conf. 11,33 et passim), d. h. in der Ausdehnung der diese Zeitwahrnehmungen ›verwaltenden‹ Seele manifestiere, wird der göttlichen Ewigkeit gegenübergestellt. Gott unterliege keiner Zeit, er habe sie geschaffen. Der Mensch hingegen sei geprägt durch sein unaufhörliches Streben, sich in Gott zu finden und mit ihm in der Zeitlosigkeit eins zu werden (vgl. besonders nachdrücklich die an Gott gerichteten Worte Augustinus' in Conf. 11,39).

Paul Ricœur bezieht sich in seiner Studie zu ›Zeit und Erzählung‹ maßgeblich auf Augustinus' ›Confessiones‹ und greift den dort entwickelten Gedanken der dreifachen Gegenwart – Betrachten, Erinnern und Erwarten – als Akte der Vergegenwärtigung der ›ausgespannten‹ Seele auf. Er präzisiert Augustinus' Beispiel des Ambrosius-Hymnus, im Rahmen dessen der gegenwärtige Versvortrag immer schon auf die Gesamtheit des Gedichts hin ausgerichtet sei, und beschreibt diese Spannung als eine von Dissonanz und Konsonanz (vgl. Ricœur 2007, Bd. 1, S. 34–39). Es ist diese Art der grundlegenden menschlichen Zeiterfahrung, die Ricœur als erste Aporie

der Zeitlichkeit determiniert (vgl. Ricoeur 2007, Bd. 1, S. 15–53 sowie Bd. 3, S. 15–157). Weder die ›Zeit der Seele‹ als subjektives Zeitbewusstsein noch die ›Zeit der Welt‹, verstanden als objektive Zeitfolge, lässt sich ohne die Referenz auf die jeweils andere Zeit fassen. In Anschluss an Aristoteles' ›Poetik‹ (vgl. Ricoeur 2007, Bd. 1, S. 54–135) wiederum gebe es aber eine Antwort auf diese Aporie: die Erzählung. Sie antwortet insofern poetisch auf das augustinische Zeitparadox, als »der Akt der Fabelkomposition in veränderlichen Proportionen zwei Zeitdimensionen, eine chronologische und eine nichtchronologische, miteinander verbindet« (Ricoeur 2007, Bd. 1, S. 107). Die Erzählung erzeuge so eine dissonante Konsonanz, in der verschiedene Erzählelemente in der zeitlichen Einheit zusammengehalten würden, weil in jedem Moment der Erzählung zugleich die Erwartung von der Geschichte als einer logisch aufeinanderfolgenden Ereigniskette mit einem ›Schluss‹ vorausgesetzt werde.<sup>5</sup>

Diese Überlegungen Ricoeurs, die in der germanistischen Mediävistik bisher nur wenig analytisch fruchtbar gemacht wurden (ansatzweise bei Philipowski 2008 sowie Philipowski 2013; grundlegend für die Arbeit von Sablotny 2020), sollen für vorliegenden Aufsatz und die Frage nach Zeitrahmen-Überschreitungen im ›Parzival‹ leitend sein. Mit ihnen kann auch die ›Parzival‹-Forschung zur (narrativen) Zeitgestaltung präzisiert und vor allem inhaltlich erweitert werden,<sup>6</sup> da sie zumal kaum auf ihre Verknüpfung mit Transzendenzaspekten eingeht (die heilsgeschichtliche Dimension wird allerdings schon berücksichtigt, vgl. insbesondere Haferland 1994a).<sup>7</sup> Im durch das Themenheft abgesteckten Feld von ›ZeitRahmenÜberschreitungen‹ zielt mein Ansatz also dezidiert auf die Transgressionen zwischen zwei Zeitrahmen, dem der phänomenologischen und der kosmologischen Zeit. Im Sinne Ricoeurs realisiert sich in der Erzählung zugleich deren Überbrückung.

Für die Frage nach diesen Zeitrahmen-Überschreitungen ist die Analyse des sogenannten Kyot-Exkurses im neunten Buch des ›Parzival‹ unumgänglich. Er darf als metareflexives ›Herzstück‹ von Wolframs Dichtung

gelten, weil dort nicht nur die Ordnung der erzählten Ereignisse reflektiert wird, sondern vor allem, weil die *aventure* von Parzival selbst eine Geschichte und d. h. eine Identität bekommt und damit der Akt des Erzählens potenziert und aufgewertet wird. Zeitrahmen-Überschreitungen werden hier auf komplexe Weise vorgeführt, mit der Narration aber überhaupt erst sichtbar. Das bedeutet: Nicht nur der Rahmen für die objektive Zeit mit ihrer im ›Parzival‹ entscheidenden Referenz auf die (göttliche) Transzendenz, sondern auch der für die subjektive Zeit wird in seiner narrativen Transgression erst hergestellt.

Um diese zentrale These zu plausibilisieren und zu differenzieren, möchte ich zunächst meine theoretischen Prämissen darlegen und deutlich machen, welche Formen der Transgression daraus abgeleitet werden können (1.). Das ist für die Analyse insofern systematisch leitend, als hier sowohl diskursive Transzendenzbezüge als auch narrative Prozesse der Glättung sowie Ausstellung der Aporie unterschieden werden können (2. und 3.). Schließlich kann damit gezeigt werden, dass diese Zeitrahmen-Überschreitungen als (Re-)Figurationen von Erzählungen für Wolframs *aventure* Identität stiften, zugleich für die an der Erzählgemeinschaft teilhabenden Erzähler und Rezipienten. Mit Ricœur (2007, vor allem S. 392–400, sowie 2005) handelt es sich hierbei um eine ›narrative Identität‹ (4.).<sup>8</sup>

## 1. Die Antwort der Erzählung auf die Aporie der Zeitlichkeit (Ricœur)

In ›Zeit und Erzählung‹ arbeitet sich Ricœur vornehmlich an der ersten Aporie der Zeitlichkeit ab.<sup>9</sup> Diese sei determiniert als eine wechselseitige Bezogenheit der phänomenologischen, d. h. der subjektiv wahrgenommenen Zeit eines Individuums, und der kosmologischen Zeit als einer objektiv-übergeordneten Zeitabfolge, ohne dass dabei recht deutlich würde, wie diese Zeiten miteinander vermittelt werden. Die Antwort auf die Problematik – so Ricœur – liegt in der Erzählung; sie könne die gesteckten Zeit-

rahmen überbrücken. Dabei habe die historiographische Erzählung andere Modi der Transgression als die Fiktionserzählung, weshalb er ihre Potenziale zur Lösung des Zeitproblems zunächst getrennt behandelt.

Für die historische Praxis führt Ricœur die ›Drittzeit‹ ein; die »*Denkinstrumente*« (Ricœur 2007, Bd. 3, S. 165, Hervorh. i. Orig.) des Historikers seien 1. der Kalender, 2. die Generationenfolge und 3. das Dokument oder die Spur. Mit ihnen erfolge eine Glättung der Aporie der Zeitlichkeit. Für die Analyse des Kyot-Exkurses beschränke ich mich auf die Überlegungen zur Generationenfolge: Diese denkt Ricœur (2007, Bd. 3, S. 173–185) im weitesten soziologischen Sinne als dynamisches Relationsgefüge von Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern bzw. in der Terminologie Alfred Schütz': Vorwelt, Mitwelt und Folgewelt (vgl. Schütz 1932, S. 156–246; vgl. Ricœur 2007, Bd. 3, S. 173f., Anm. 8). Sie sei gekennzeichnet durch die Spannung von Sukzession – als Ablösung der einen durch die andere Generation – und potenzieller Simultaneität der Ereignisse von Älteren und Jüngeren. Es handelt sich um eine Spannung, die für die »›Grammatik‹ der Genealogien« die entscheidende Kontinuität erzeugt (vgl. aus mediävistischer Perspektive insbesondere Kellner 2004, hier S. 53 et passim). Ricœur kennzeichnet die Generationenfolge insofern als ›anonym‹, als Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger in der gegenwärtigen Aktualisierung lediglich unzureichende, da an typisierten Rollen des Anderen orientierte Vorstellungen seien. Einzig für die Beziehung zur Vorwelt wird er konkreter: Mit den »Geschichten und Erinnerungen aus dem Munde der *Vorfahren*« (Ricœur 2007, Bd. 3, S. 182, Hervorh. i. Orig.) ließe sich die Grenze zur Vorwelt überschreiten und eine gemeinsame Geschichte konstruieren.

Die Fiktionserzählung habe gegenüber der historiographischen Erzählung zwar sehr viel mehr Möglichkeiten zur »Wiedereinschreibung der phänomenologischen in die kosmische Zeit« (Ricœur 2007, Bd. 3, S. 201), aber diese sind offenbar keiner Systematik zugänglich. Wenn sich Ricœur daher den ›Phantasievariationen‹ mit Fokus auf die erlebte Zeit, d. h. auf

die Gestaltung fiktiver Zeiterfahrung (fiktiver Figuren) widmet (vgl. Ricœur 2007, Bd. 3, S. 201–221), geht er weitaus weniger differenziert vor. Seine Überlegungen dazu lassen sich auf folgende Grundaussagen reduzieren: »[V]on den Zwängen der historischen Zeit« (Ricœur 2007, Bd. 3, S. 208) befreie die Fiktionserzählung die phänomenologische Zeit zunächst dadurch, dass sie den Zeitfluss im Rahmen sich überlagernder und aufeinander abgestimmter Zeitsysteme von Erinnerungen, Wiedererinnerungen und Erwartungen sowohl einer als auch mehrerer Figuren vereinheitliche (zu ergänzen wären noch die auf den Handlungs- und Erzählverlauf bezogenen Pro- und Analepsen des Erzählers). Damit aber sei zugleich die Voraussetzung geschaffen, die Aporie der Zeitlichkeit in die Erzählung wieder zu integrieren, etwa in der Inszenierung von Grenzerfahrungen und in der Umsetzung von Ewigkeits- bzw. Endlichkeitswahrnehmungen. Insofern die Funktion der Fiktionserzählung gerade darin liege, die »nichtlineare[n] Züge der phänomenologischen Zeit« zu erforschen (Ricœur 2007, Bd. 3, S. 208), gehe es hier nicht um die Glättung, sondern um die Ausstellung der Aporie der Zeitlichkeit.

Wie ich im Folgenden zeigen möchte, gilt das nicht nur für moderne Romane, an denen Ricœur seine Thesen veranschaulicht (vgl. Ricœur 2007, Bd. 2, S. 170–259). Ganz im Sinne der ›überkreuzten Referenz‹ von Geschichte und Fiktion, mit der sowohl die Fiktionalisierung der Geschichte als auch die Historisierung der Fiktion gemeint ist,<sup>10</sup> lassen sich in Wolframs ›Parzival‹ beide Formen dieser Zeitrahmen-Überschreitungen beobachten. Anhand des Kyot-Exkurses, den ich als narrative Verdichtung der Erzählung verstehe, möchte ich diese interferierenden Transgressionsprozesse aufzeigen.

Ergebnisse zu Einsatz und Funktion der historiographischen ›Drittzeit‹ auf Ebene der Geschichte (*histoire*) sollen mithilfe einer dezidiert narratologischen Perspektive auf den Ebenen der Erzählung (*discours*) und des Erzählens (*narration*) präzisiert und erweitert werden. Hierfür bietet sich das differenzierte und für die Analyseschwerpunkte durchaus bewährte

Instrumentarium Genettes (2010 [1972/1983]) an. Auch wenn Ricoeur (rein) textimmanenten Untersuchungsverfahren kritisch gegenübersteht (vgl. Ricoeur 2007, Bd. 2, v. a. S. 129–149), ist mit seiner Prämisse für die fiktive Zeiterfahrung – ihre Aufspaltung in Erzählzeit und erzählte Zeit – eine erzähltheoretische Perspektive grundsätzlich angelegt: In Bezug auf die Zeit der Erzählung sollen daher die Ordnung der erzählten Ereignisse (vgl. Genette 2010 [1972], S. 17–52, und Genette 2010 [1983], S. 185–190), die Zeit der Narration sowie metaleptisches, ferner metadiegetisches Erzählen (vgl. Genette 2010 [1972], S. 139–154) auf die Ausstellung der Aporie der Zeitlichkeit hin untersucht werden.

Die im Kyot-Exkurs miteinander verschränkten Modi der Transgression auf den verschiedenen Erzählebenen verstehe ich als Ausdruck jenes ›Einbruchs der (göttlichen) Transzendenz‹ in die Erzählung (Strohschneider 2002, S. 114); sie figurieren den *sprunc* göttlicher Gnade (Pz. 466,22) in der *âventiure* von Parzival. Umspielt werden sie daher von beschreibenden Darstellungen des Numinosen und Geheimen, die Luhmann (2000) im Rahmen seiner Überlegungen zur religiösen Kommunikation als wesentliche Ausdrucksformen des Abarbeitens an der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz herausstellt: Der spezifische Code des Teilsystems Religion sei die Differenz von Immanenz und Transzendenz (vgl. Luhmann 2000, S. 53–114). Während sich im nicht zu beobachtenden Gott die Einheit dieser Differenz realisiere, sei die Immanenz auf das *re-entry* der Unterscheidung in sich selbst angewiesen (zum *re-entry* vgl. Luhmann 2000, S. 32–36). Religiöse Kommunikation zeichne sich dadurch aus, diese Einheit der Differenz zu ihrem primären Gegenstand zu machen, die dann mit dem Sakralen als Geheimnis, Tautologie, Widerspruch, Paradoxie etc. umgeht. Sie sind religiös erlebte ›Sinnformen‹, weil ihr Sinn auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar zurückweise (vgl. Luhmann 2000, S. 35). Sie stellen die Grenzüberschreitung von Immanenz und Transzendenz, mit Augustinus also von Zeit und Negativität der Zeit aus und verweisen mit Blick auf die (immanenten) Zeitrahmen-Konstruk-

tionen der *âventiure* von Parzival auf die gleichzeitige Integration ihrer Überschreitung. *Histoire* und *discours* werden so eng miteinander verzahnt (vgl. auch Bendheim 2021 im vorliegenden Band zu Transzendenz und Immanenz in Konrads von Würzburg ›Silvesterlegende‹). Ich beginne im Folgenden mit den im Rahmen des Kyot-Exkurses zu beobachtenden religiösen Sinnformen, nicht zuletzt, weil die thematische Ausgestaltung von Paradoxien und Widersprüchen in der Forschung in diesem Kontext bereits exponiert wurde. Dem vorschalten möchte ich zwei damit eng zusammenhängende Überlegungen zur Frage nach dem ›Quellenrätsel‹ sowie zur spezifischen Erzähltechnik des Informationsaufschubs im ›Parzival‹.

## 2. Vom *verholēnbæriu tougen*

### 2.1 Quellenrätsel

Wolframs Berufung auf den angeblich *wol bekant[en] meister* (Pz. 453,11) Kyot hat insbesondere in der älteren Forschung für viel Diskussion gesorgt (für einen Forschungsüberblick vgl. v. a. Bumke 2004, S. 244–247; Bertheau 2004, S. 7–29; Stolz 2010, S. 208f.), insbesondere zwischen den Vertretern der ›Realisten‹ und ›Fiktionisten‹. Auch wenn mittlerweile, nicht zuletzt auch im Zuge der immer stärker berücksichtigten erzählerischen Leistung Wolframs und ihrer Ausstellung in der Dichtung, eher von der Quellenfiktion auszugehen ist, hat die Faszination für das ›Authentische‹ in diesem Kontext ihren Reiz offenbar nicht verloren. Zuletzt plädierte Haupt (2016) für eine reale Kyot-Quelle.

Hierfür setzt sie sich intensiv mit Lofmarks Argumenten (1972; 1977), zudem mit Kunitzsch (1974), Nellmann (1988) und Draesner (1993) auseinander. Zwar werde »das Verstecken der Quelle [...] seit Heinrich von Veldeke von den mittelhochdeutschen Epikern praktiziert und korrespondiert mit einem neuen Selbstbewusstsein der Autoren« (Haupt 2016, S. 347),

bei Wolfram sei das aber anders: Kyot werde nicht versteckt, sondern im Gegenteil nachdrücklich inszeniert. Seine ›Verschleierung‹ gehe eher Hand in Hand mit der Fiktionsthese (vgl. Haupt 2016, S. 344). Sieht man von Haupts Sympathie für Kolbs (1986) Vorschlag ab, mit Kyot den Ordensmeister der Templer aus dem 12. Jahrhundert, Guido de la Garda, zu identifizieren, so muss sie einem im positivistischen Sinne ›harten‹ Beweis schuldig bleiben. In Anbetracht der so vielfältigen und zuweilen jeweils plausiblen, aber teilweise widersprüchlichen Überlegungen zum Kyot-Problem scheint mir Wolframs Umgang mit Kyot vielmehr einen Rahmen zu bilden für die paradigmatische Reihe (nach Kellner 2009, S. 193–203; vgl. in Anschluss an Kellner auch Richter 2015) der Geheimnisse um den Gral, die, wie noch eingehender zu zeigen sein wird, im Kyot-Exkurs konzentriert ist.<sup>[1]</sup> Wer sich hinter Kyot verbirgt und ob bzw. welche Quelle er an Wolframs Erzähler herangetragen habe, bleibt eine prominent gesetzte Leerstelle.

## 2.2 Technik der Verzögerung

Zunächst ist herauszustellen, dass die intratextuelle Einbettung des Exkurses selbst mit der Erzähltechnik der Verzögerung korreliert, mit der der Prozess der Geheimnislüftung inszeniert wird (vgl. Green 1982; Ernst 1999). Schon im fünften Buch wird das Gralsgeheimnis angekündigt. Parzival ist zum ersten Mal auf Munsalvæsche; er hat den Mantel Repanses de Schoye erhalten, den Umzug mit der blutenden Lanze, die ritualisierte Gralsprozession im Festsaal sowie die Speisung durch den Gral nachverfolgen können und das Schwert Anfortas' überreicht bekommen – ohne die von der Gralsgemeinschaft erhoffte Frage gestellt zu haben. Parzival verfolgt schließlich auch den Abbau der zeremoniellen Gegenstände durch die Jungfrauen genau, dabei fällt sein Blick auf *den aller schönsten alten man / des er künde ie gewan* (Pz. 240,27f.), der in einem Nebenzimmer auf einem

Tragbett liegt. Die Handlung wird in diesem Moment durch einen Erzählerkommentar unterbrochen.

Hier vertröstet die narrative Instanz zunächst sein Publikum auf eine spätere Antwort auf die Fragen, *wer der selbe wære* (Pz. 241,1) und wie es um die Gralsgesellschaft und um Munsalvæsche bestellt sei. Chiffriert wird die an dieser Stelle exemplarisch vorgeführte narrative Informationspolitik im direkt anschließenden sogenannten Bogengleichnis (vgl. Pz. 241,8–30);<sup>12</sup> es betrifft die Ordnung der erzählten Ereignisse. Wenn dann Parzival nach langer ›Abwesenheit‹ im neunten Buch bei Trevrizent einkehrt und der fiktiven Vorlage entsprechend (vgl. Pz. 453,5–10) von diesem *nu [...]* / *diu verholnen mære umben grâl* (Pz. 452,29f.) erfahren wird, erinnert der Erzähler nicht nur an seine Ausführungen im fünften Buch (vgl. Pz. 453,1–10), sondern die Informationen werden ein weiteres Mal spannungsvoll aufgeschoben – zunächst ›nur‹ durch die mit dem Kyot-Exkurs realisierte narrative Pause (vgl. Pz. 453,11–454,22), aber auch nach der ersten Begegnung zwischen Parzival und Trevrizent dauert es gut zwölf Dreißiger, bis sie auf den Gral zu sprechen kommen (vgl. Pz. 467,26ff.). Mehrfach also figuriert der Informationsaufschub *diu verholnen mære umben grâl* (Pz. 452,30). Von seinem Onkel erfährt der Held und mit ihm das Publikum schließlich: 1. von Unberufenen könne der Gral nicht erreicht werden (vgl. Pz. 468,12–14); 2. die Tempelritter büßen mit *âventiuren* ihre Sünden (vgl. Pz. 468,24–30); 3. die Gralsgemeinschaft werde auf wunderbare Weise durch den Gralsstein ernährt (vgl. Pz. 469,3 sowie Pz. 470,12–19); 4. *der grâl* (Pz. 469,28) trage auch den Namen *lapsit exillis* (Pz. 469,7); 5. er bewirke Verbrennen und Auferstehung des Phönix (vgl. Pz. 469,9–13); 6. er habe lebenserhaltende und verjüngende Kräfte für diejenigen, die ihn ansehen (können) (vgl. Pz. 469,14–27); 7. auf den Gral lege jeden Karfreitag eine Taube eine himmlische, für dessen Wunderkraft verantwortliche *kleine wîze oblât* (Pz. 470,5); 8. die Berufung der zum Gral Erwählten erfolge vermittels der göttlichen Gralsinschrift (vgl. Pz. 470,21–471,14); 9. die sogenannten neutralen Engel seien als erste Hüter des Grals zur

göttlichen Strafe für ihre gänzliche Zurückhaltung im Kampf zwischen Luzifer und Gott auf die Erde geschickt worden (vgl. Pz. 471,15–28). 10. schließlich wird Parzivals Verwandtschaft mit dem Gralsgeschlecht aufgedeckt und die wichtigsten Mitglieder der Dynastie vorgestellt, wobei weitere Details offenbart werden: Unautorisierte Liebschaften seien der Gralsgesellschaft verboten und die jungfräuliche Repanse de Schoye sei Gralsträgerin, während Sündern der Gral zu schwer wäre (vgl. Pz. 473,1–3; 477,13–18; 478,13–16). Darüber hinaus wird Parzival (u. a.) unterrichtet über Ursache und Umstände der blutenden Lanze und erfährt auf Nachfrage auch, dass es der alte Titurel gewesen sei, den der Held auf dem Tragbett gesehen habe (vgl. Pz. 489,22–490,24; 492,23–493,8; 501,19–502,3).<sup>13</sup> Der kranke Gralskönig sei Parzivals Onkel Anfortas, dessen für die Gralsgemeinschaft folgenreiches Schicksal Trevrizent am ausführlichsten erzählt (vgl. insbesondere Pz. 472,21–30; 477,19–484,18).

Die unmissverständliche Anbindung des Grals an die göttliche Transzendenz korreliert mit Ambivalenz und Ambiguität erzeugenden Aussagen in dieser und an anderer Stelle des Romans – das betrifft etwa die Bezeichnungen des Grals (vgl. Knaeble 2011, S. 172 mit Rekurs auf Kordt 1997, S. 111–114),<sup>14</sup> ganz elementar die schon angesprochene *erstritten*-Problematik oder die berühmte ›Engelslüge‹ Trevrizents (vgl. prominent Schiroke 1987; zuletzt Herberichs 2012 und Däumer 2013), mit der die Figur zugleich ein Ausweis von Wolframs »Poetik[] des Widerspruchs« wird (mit Fokus auf die Percevel-/Parzival-Figur Kragl 2019, hier Untertitel, nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit jüngsten Überlegungen dazu von Brüggem 2014 und Lienert 2017).<sup>15</sup> Häufig allerdings ergeben sich aus dem Wolfram'schen Erzählen nicht widersprüchliche, d. h. sich gegenseitig ausschließende, sondern ambige Aussagen und Deutungen, so dass hier eher von einer Poetik der Ambiguität gesprochen werden sollte (zur narrativen Ambiguität vgl. grundsätzlich Münkler 2011 und 2016). Auf diese Aspekte möchte ich hier nicht weiter eingehen, da es mir vornehmlich darum geht, dass Widersprüche und Ambiguitäten auf Sinnformen religiöser Kommu-

nikation verweisen können (vgl. grundsätzlich Knaeble 2011). Sie werden im Kyot-Exkurs dezidiert verdichtet und mit der *âventiure* von Parzival (sowohl im Sinne fiktiver Lebenszeit des Protagonisten und als auch im Sinne erlebter Fiktion in der Erzählgemeinschaft) elementar verknüpft.

### 2.3 Das Sakral-Geheime

Der Inhalt der im Kyot-Exkurs entfalteten Textgenese (vgl. Pz. 453,11–455,22) ist rasch zusammengetragen: Zunächst hat der heidnische, aus dem Geschlecht Salomons abstammende Gelehrte Flegetanis, der über astronomisch-astrologisches Wissen und über damit verknüpfte prophetische Eigenschaften verfügte, die ›Sternenschrift‹ (dazu grundlegend Strohschneider 2006) am Himmel gesehen und ins Arabische übertragen, sie aber nicht in ihrer christlich-religiösen Bedeutungsdimension erfassen können: Sie erzählt vom einem *dinc der grâl* (Pz. 454,21), den einst eine (Engels-)Schar gehütet und schließlich auf Erden zurückgelassen habe. Seitdem sei er in Obhut von eigens dafür auserwählten Christen *mit alsô kiuschlicher frucht* (Pz. 454,28). Lange Zeit war diese Schrift vergessen; erst der Provenzale und *meister* (Pz. 453,11) Kyot hat sie in Toledo wieder aufgefunden und durch Aneignung der arabischen Geheimschrift in das Französische übersetzt, deren ›eigentlicher‹ Sinn vor allem erst aufgrund seines christlichen Glaubens herausgestellt werden konnte. Kyot hat die Erzählung vom Gral zudem kompiliert mit Informationen aus einer lateinischen Chronik aus Anjou, nach denen er aufwändig recherchiert hat, um das in der Sternenschrift angedeutete Geschlecht der Gralshüter ausfindig zu machen – es führt vom Ahnherr Mazadan zum jüngsten Spross, Parzival. Von Kyot schließlich, der der (An-)Ordnung der personifizierten *âventiure* gefolgt sei, habe die narrative Instanz ihre Erzählung von Parzival.

Die dargestellte Textgenese generiert eine Reihe von Verständnisfragen (zu Wolframs kryptographischer Technik konkret im Kontext der Gralsgeheimnisse vgl. Haferland 1994b). Die semantischen Leerstellen betreffen

zunächst den medialen Status der Sternenschrift – wie kann sie Flegetanis lesen, und wie in ganz gewöhnliche Schrift transformieren? Es schließen sich weitere Fragen an zur genauen Auslegung durch Kyot und zur Art und Weise seiner Kompilation von Gralserzählung und Chronik sowie zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, nicht zuletzt mit Blick auf die Quelle des Wolfram'schen Erzählers.<sup>16</sup> Welche Rolle spielt dabei die personifizierte *âventiure*?

Das Sakral-Geheime als zentrales Thema ist mit den Hinweisen auf die göttliche Sternenschrift, ihre Auslegungsbedürftigkeit bzw. ihren Offenbarungscharakter und mit dem Stichwort der Bedeutungssuche durch Kyot evident. Das »Wechselspiel von Geheimnis und Offenbarung« (Schneider 2019, S. 98, mit ganz anderem Fokus auf das Buch-Gewand), das offenbarte Geheimnis also, veranschaulicht Flegetanis. Er ist insofern eine Widerspruch erzeugende Figur, als er das Ursprungs- bzw. Übersprungsereignis für die *âventiure* vom christlichen Gral im Heidnischen markiert (vgl. Strohschneider 2002, S. 53; Knaeble 2011, S. 162; Kellner 2009b, S. 44). Auch wenn Flegetanis als Heide die Sternenschrift nur in die Immanenz überträgt, nicht aber verstehen kann, hat er wohl eine Ahnung von der Tragweite seiner Entdeckung, was ihn ehrfürchtig-zurückhaltend macht: *Flegetânîs der heiden sach, / dâ von er blûweclîche sprach, / im gestirn mit sînen ougen / verholenbæriu tougen* (Pz. 454,17–20). Die die Rede Flegetanis' einleitenden Verse inszenieren das Geheimnis: Sie stellen tautologische und paradoxe Konstruktionen und Beschreibungen dar, um das Numinose verfügbar zu machen.<sup>17</sup> Schließlich muss dem ›Propheten‹ das offenbarte Geheimnis selbst ein Rätsel bleiben, denn *kein heidensch list möht uns gefrumn / ze künden umbes grâles art, / wie man sîner tougen inne wart* (Pz. 453,20–22). Die Vision bedarf insofern noch der Deutung durch den getauften Kyot; er »ist der eigentliche Hermeneut« (Kellner 2009b, S. 46) der in Toledo ›verworfenen‹ Schrift und kann sie (im Gegensatz zu Flegetanis) *rehte* weitererzählen. »Insofern wird hier der Aufschub

einer Offenbarung erzählt, also das Paradox einer vermittelten Unmittelbarkeit« (Strohschneider 2002, S. 56).

Das zentrale durch Flegetanis wiedergegebene ›Sternenzitat‹ schließlich, diese »Spolie von maximaler Autorität [...] wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet« (Kiening 2009, S. 180). Flegetanis

[...] jach, ez hiez ein dinc der grâl:  
des namen las er sunder twâl  
inme gestirne, wie der hiez.  
›ein schar in ûf der erden liez:  
diu fuor ûf über die sterne hôch,  
op die ir unschult wider zôch.  
sît muoz sîn pflegn getouftiu fruht  
mit alsô kiuschlîcher zuht:  
diu menscheit ist immer wert,  
der zuo dem grâle wirt gegert.‹  
(›Parzival‹ 454,21–30)

Doch was ist das für eine *schar*, die den Gral auf der Erde gelassen und in den Himmel geflogen sei? Welche *schult* hat sie auf sich geladen und konnte sie diese büßen? Konnte sie tatsächlich in den Himmel fliegen? Welche *getouftiu fruht* war und ist auserwählt, nach dieser *schar* den Gral zu hüten? Immerhin bringt Kyots historiographische Spurensuche etwas Licht ins Dunkel: Mithilfe der Anjou-Chronik kann er die Verbindung zwischen der Mazadan- und Titurel-Sippe rekonstruieren, wobei trotzdem offen bleibt, »[w]ann genau der Gral in die Obhut *getoufter fruht* kommt« (Nellmann/ Pz.-Kommentar 2006 [1994], S. 669).

Zwar können Trevrizents Aussagen einige Verse später zu den neutralen Engeln die *schar* präzisieren. Vielmehr aber tragen sie zur Kryptisierung des Ursprungsmythos bei und verleiten gern zu Hypothesen (vgl. Nellmann/ Pz.-Kommentar 2006 [1994], S. 683).

Die hier skizzierten Fragen und Hinweise auf Leerstellen verweisen auf religiöse Sinnformen, auf das *verholenbæriu tougen* (Pz. 454,20). Sie führen daher einerseits vor, wie religiöse Kommunikation funktioniert, sie

verweisen andererseits auf die aporetischen ›Sprünge‹ zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen der subjektiven und objektiven Zeit sowohl in der Erzählung als auch mit dem Erzählen.

### 3. Ordnung und Aporie

Mit der über die Folge Flegetanis, *Âventiure*,<sup>18</sup> Kyot und Erzählerinstanz vermittelten, genealogisch ausgerichteten Textgenese greift Wolfram das elementare Ordnungsprinzip der Dichtung auf.<sup>19</sup> Wolframs Entwurf einer Herkunftsgeschichte seiner Dichtung im Kyot-Exkurs als »Genealogie des eigenen Textes« (Kellner 2009a, S. 180) macht die Textpassage ganz sicher zu einem »Kernstück der genealogischen Konstruktion des ›Parzival‹« (Kiening 2009, S. 179). Mustergerecht (vgl. Kellner 2004) wird mit der Offenbarung der Sternenschrift ein transzendentes Ursprungsereignis inszeniert. Allerdings ist im Sinne des Ricœur'schen Leitgedankens die mediale Form der Schrift (eine Stimme hätte eine Alternative sein können) hervorzuheben, weil sie als solche schon Erzähltes bzw. eine Erzählung markiert und den aporetischen *sprunc* von der Transzendenz in die Immanenz bereits vollzogen hat (mit Luhmann hieße das *re-entry* und religiös erlebte Sinnform, s. o.). Die für die behauptete Kontinuität der Grals-*âventiure* konstitutive Spannung von Sukzession und Simultaneität wird durch die Folge der einzelnen genealogischen Glieder realisiert, wobei die personifizierte *âventiure* den Verknüpfungsmodus zwischen den Wiedererzählern (dazu grundsätzlich Worstbrock 1999; mit Blick auf Wolframs Exkurs vgl. Kellner 2009a, S. 183–185), d. h. auch die simultane Anlage dieser Konstruktion vor Augen führt. Die Generationenfolge arbeitet an der Erzählung vom Gral und damit an der gemeinsamen Geschichte der Grals-erzähler. Als historiographische ›Drittzeit‹ im Ricœur'schen Sinne glättet die Generationenfolge die Aporie der Zeitlichkeit, indem sie die Einschreibung der phänomenologischen Zeit jedes einzelnen genealogischen Glieds in die objektive Zeitenfolge leistet. Zugleich aber – und hier ist Ricœur mit

Kellner zu ergänzen – aktualisiert sie die Anbindung der *aventure* vom Gral an die Transzendenz, welche wiederum die Negativität der Zeit darstellt. Weil diese religiöse Sinndimension, der Einbruch der Transzendenz in die Erzählung, die göttliche Gnade für den Helden im ›Parzival‹ so entscheidend ist, wird die Aporie der Zeitlichkeit als religiöse Sinnform in die Erzählung wieder eingeführt – Ausdruck hierfür sind Transgressionsphänomene im Rahmen der Möglichkeiten des *discours*.

### 3.1 *Âventure*

Die personifizierte Erzählung bzw. das personifizierte Erzählen (vgl. Philipowski 2007) als ein signifikantes Glied in der *aventure*-Genealogie stellt eine Form literarischer Selbstreflexivität dar. Als poetologische Reflexionsfigur<sup>20</sup> ist die *Âventure* zugleich eine Figur der Transgression. Strohschneider (2006) hat den reziproken Zusammenhang von *aventure*-Handeln und *aventure*-Erzählen, der auf die grundsätzliche Doppelsemantik von *aventure* als Quelle bzw. Erzählung und als ritterliche Bewährung zurückgeht,<sup>21</sup> präzise herausgearbeitet. Die Grundspannung ergebe sich insofern, als

dass immer wieder das eine, die *aventure*-Erzählung, in das andere, die *aventure*-Handlung ›umschlagen‹ kann: Die Artusritter nehmen die mit der *aventure*-Erzählung am Hof zur Erscheinung gekommene Herausforderung an und ziehen aus, gewaltförmig die Ordnungstörung aus der Welt zu schaffen. Bei ihrer Rückkehr an den Hof sodann setzen sie umgekehrt die *aventure*-Handlung wiederum in eine höfische *aventure*-Erzählung um – und so immer fort (Strohschneider 2006b, S. 380).<sup>22</sup>

Als ritterliche Bewährungstat, die gesucht, gefunden oder erzählt werden kann, sowie als Bezeichnung für die literarische Vorlage oder eigene Dichtung dominiert die *aventure* also sowohl die intradiegetische als auch extradiegetische Ebene der Erzählung. Ihr wohnt daher ein metaleptisches Potenzial inne (zur narrativen Metalepse vgl. Genette 2010 [1972], S. 152–154, aus mediävistischer Sicht und mit weiterer Literatur vgl. Hammer

2021 im vorliegenden Band), das sie dann vor allem in ihrer Personifizierung entfalten kann: In der Diegese schickt sie die Helden einerseits zu Bewährungsproben aus, außerhalb der Diegese macht sie ihren Erzählern (Kyot und Wolfram[s Erzähler]) Vorschriften zur Ordnung der erzählten Ereignisse. Im berühmten Gespräch des ›Parzival‹-Erzählers mit Frau *Âventiure* zu Beginn des neunten Buchs kulminiert die metaleptische Zeigefunktion der personifizierten *âventiure* (vgl. Philipowski 2007, S. 270 et passim; Dallapiazza 2009, S. 137f.; Kellner 2009a, S. 183–185; Sablotny 2020, S. 148–151). Es ist aber nicht nur ihr Ort in der Erzählung flexibel. Die *Âventiure* bleibt auch zeitlich unbestimmt; als abstrakte Instanz unterliegt sie keiner Zeit und kann so innerhalb der Textgenealogie die durch Flegetanis, Kyot und Wolframs Erzähler anzitierten Zeiträumen überschreiten und zugleich verknüpfen, gleichermaßen aber auch immer wieder den *sprunc* zum göttlichen Ursprung (Sternen s c h r i f t ) vollziehen.

### 3.2 Die zeitliche Ordnung der Text- bzw. Erzählergenealogie

Der Fokus auf die Ordnung der Ereignisse im Kyot-Exkurs macht deutlich, dass der dort gesteckte Zeiträumen der Textgenese gemäß dem zugrundeliegenden genealogischen Ordnungsmuster stets mit seiner Transzendierung einhergeht – vermittelt durch narrative Transgressionsphänomene. Das äußert sich zunächst in der nicht-chronologischen Vorstellung der Textgenealogie-Glieder. Freilich stellen Dissonanzen zwischen der Chronologie der Geschichte und der zeitlichen Abfolge der erzählten Ereignisse eine Grundoperation des Erzählens dar (vgl. Genette 2010 [1972], S. 18f.), die hier realisierte, dezidiert rückwärts organisierte Ordnung aber evoziert Relevanz.

Der Kyot-Exkurs beginnt in der narrativen Gegenwart des aktuellen Erzählers, der seine Informationspolitik mit Blick auf die angekündigten Gralsgeheimnisse als Vorlagentreue und Gehorsam gegenüber der *âventiure* legitimiert (vgl. Pz. 452,29). Es folgt die Darstellung von Kyots Fund der

*âventiure gestifte* (Pz. 453,14) in Toledo, der zeitlich unbestimmt bleibt, aber unmissverständlich vor Wolframs Erzählung stattfindet (vgl. Pz. 453,11–22). Mit den Ausführungen zu Flegetanis als Urheber dieser immanenten Sternenschrift dringt die Erzählung noch weiter in die Vergangenheit vor, um mit dem ›Sternenzitat‹ über die Gralshüter schließlich so nah wie möglich an das zeitliche Ursprungsereignis zu gelangen (vgl. Pz. 453,23–455,1). Nach diesem Höhepunkt kehrt der Erzähler wieder zurück zu Kyot und seiner historiographischen Spurensuche mit dem Zweck, das Geschlecht der Gralshüter ausfindig zu machen (vgl. Pz. 455,2–22), womit zugleich die Überleitung zum aktuellen Erzählgeschehen erfolgt: Mit dem jüngsten Nachfahren der Gralshüterdynastie, Parzival, der sich *nu* (Pz. 455,23) auf dem Weg zu Trevrizent befindet, wird die Handlung fortgeführt. Die narrative Bewegung ist eine zirkuläre – von der Gegenwart in die Vergangenheit und wieder zurück –, welche die genealogische Grundspannung zwischen Sukzession und Simultaneität realisiert. Die Einschreibung in eine ›Erzähler‹-Generationenfolge erzeugt zwar einerseits eine Harmonisierung der Eigenzeit der aktuellen mit vergangenen Erzählungen vom Gral und setzt einen weitumspannenden Zeitrahmen der *âventiure*, zugleich aber bricht das Erzählen mit der temporalen Ordnung und transzendiert den Zeitrahmen.

Die für diese Deutung signifikante Beobachtung der rückwärts organisierten Erzählung wiederholt sich entsprechend im Detail: Im ersten Abschnitt, für den das Zeitfeld der narrativen Gegenwart dominiert, führen die Rückblicke des Erzählers erstens auf Kyot und zweitens auf die Kyot gebietende *âventiure* sukzessive in die Vergangenheit und (in Handschrift G) wieder zurück zum Gralsgeheimnis, von dem *man [... nu] sprechen muoz* (Pz. 453,10). Im Gegensatz zur internen Analepse, mit der auf die Technik der Verzögerung und das Erzählgeschehen im fünften Buch erinnert wird, überschreiten die externen Analepsen den Zeitrahmen der aktuellen Erzählung (zur Differenzierung der Analepsetypen vgl. Genette 2010 [1972], S. 27–39). Für die angekündigte Aufdeckung der Gralsgeheimnisse

ergibt sich eine ambivalente Bewegungsfigur: Während die Analepsen von ihr schrittweise wegführen, kommen sie mit Blick auf die Erzählung vom *verholenbæriu tougen* (Pz. 454,20) dem Gralsgeheimnis als transzendentes Ursprungsereignis gleichwohl näher. Die kommende Passage zu Kyots Entdeckung der Schrift in Toledo greift das Verfahren der gegenläufigen Chronologie verstärkt auf: Explizit *ê* (Pz. 453,15f.) er auf diese gestoßen sei, habe er die zum Lesen notwendige unbekannte Sprache gelernt. Für das Verständnis wiederum sei sein zeitlich zwar unbestimmter, aber zweifelsohne vorgeordneter Taufakt Voraussetzung gewesen. Auch der Abschnitt zu Flegetanis greift die ›Unordnung‹ der Erzählung in Variation auf, sie lässt sich eher als eine Pendelbewegung beschreiben: Zunächst wird vom Ruhm des Heiden berichtet, um dann auf seine Abkunft *von Salmôn, / ûz israhêlscher sippe* (Pz. 453,26f.) zurückzukommen. Danach erfahren die Rezipienten plötzlich, dass Flegetanis die *âventiure* vom Gral aufgeschrieben habe, um schließlich von seiner heidnischen Herkunft väterlicherseits und wiederum von den Fähigkeiten des Gelehrten unterrichtet zu werden.<sup>23</sup> Entscheidend in der Erzählung von Flegetanis sind dabei die anzitierten Zeitrahmen-Markierungen, welche auf der seit Augustinus (vgl. ›De Trinitate‹, 4. Buch, 7. Kapitel) etablierten Auffassung von den drei Zeitaltern beruhen – hier abermals in umgekehrter zeitlicher Reihenfolge. So wird zunächst mit der Gegenüberstellung von Taufe und israelischem Geschlecht Flegetanis' (vgl. Pz. 453,25–29) auf den Übergang vom Zeitalter *sub lege* zu dem *sub gratia*, also auf jene heilsgeschichtliche Grenze vom Alten zum Neuen Testament rekurriert. Mit dem Hinweis des Erzählers auf die aus christlicher Sicht unverständliche Götzenanbetung Flegetanis' (vgl. Pz. 454,2–8) dann wird die Aufmerksamkeit auf den zweiten heilsgeschichtlich bedeutsamen Übergang vom Zeitalter *ante legem* zu dem *sub lege* nach der Übergabe der zehn Gebote an Moses gelenkt. Wie mit dem Dekalog das Wort Gottes in die Welt kommt, so transkribiert Flegetanis transzendente in immanente Schrift und gibt dem Gral und seinen Hütern eine Geschichte.

›ein schar in [den Gral, A. S.] ûf der erden liez:  
diu fuor ûf über die sterne hôch,  
op die ir unschult wider zôch.  
sît muoz sîn pflegn getouftiu fruht  
mit alsô kiuschlicher zuht:  
diu menscheit ist immer wert,  
der zuo dem grâle wirt gegert.‹  
(›Parzival‹ 454,24–30)

Die in der Sternenschrift erwähnte Engelsschar schließlich aktualisiert – zumindest mit Blick auf Informationen, die im späteren Verlauf der Handlung preisgegeben werden – das Schöpfungsereignis und die mit ihm realisierte Einführung der Differenz von Zeit und Ewigkeit.<sup>24</sup> Das in der Bibel erwähnte Schicksal des wegen Hochmuts gestürzten Engels (vgl. Hes 28,14, insbesondere Jes 14,12–15) stellt Augustinus in den unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang der Schöpfung: Die Scheidung Gottes von Licht und Finsternis (Gen 1,4) identifiziert er mit der Trennung der reinen von den unreinen Engeln, von denen Gott wusste, dass sie der *superbia* anheimfallen werden (vgl. Augustinus 1979, Civ. 14,11). Im Weltgericht schließlich siegt das Gute über die »alte Schlange« und sein Gefolge, die aus dem Himmel auf die Erde geworfen wurden (vgl. Offb 20,1–14, hier 20,2). Dann wird es keinen Tod und keine Nacht – das heißt keine Zeit – mehr geben (vgl. Offb 21,4 und 25).

Die Zeiträumen-Entgrenzung kulminiert im Kyot-Exkurs mit dem Sternenzitat, das sich auf den ersten Blick über eine widersprüchliche Chronologie auszeichnet. Der vorchristliche Flegetanis spricht von den ersten Gralshütern und deren Himmelfahrt im Präteritum, von den folgenden getauften Gralshütern aber im Präsens (vgl. Lofmark 1977, S. 38; vgl. zudem Anm. 23). Im Sinne der Grals-*aventure* als religiös erlebte Sinnform ist diese Vorgehensweise konzeptuell durchaus begründbar. Als erzähltes Offenbarungseignis erweist sich die Temporalstruktur des Sternenzitats darüber hinaus weniger widersprüchlich: Visionen (vgl. Offb) werden als Gesehenes und Gehörtes wiedergegeben; das Tempus des Er-

zählers Flegetanis wird folglich – auch ohne einleitende Formeln der Wahrnehmung – als narratives Präteritum verständlich, das die »Vorgängigkeit der Geschichte gegenüber der Narration« anzeigt (Genette 2010 [1972], S. 137). Präsensformen können dagegen die Unmittelbarkeit und Sicherheit des Eintretens von Voraussagen ausdrücken (bspw. in Joh 14,30). In der Kombination und verdichtenden Überblendung der Zeiten als innerweltliche Form der Verfügbarmachung von Transzendenz bleibt das Sternenzitat gleichwohl auffällig.

Vom äußersten Ursprung der Erzählung vom Gral wird im letzten Abschnitt des Exkurses über die Kyot-Instanz wieder zurück zur aktuellen Erzählsituation geführt; die zirkuläre Bewegung kommt hier zu einem Abschluss, ist aber in der strukturellen Anlage unbegrenzt. Die Wiederannäherung an die narrative Gegenwart erfolgt nun in geordneter chronologischer Reihenfolge – als Aufzählung der Familienmitglieder des Gralsgeschlechts bis zu Parzival:

[Kyôt] las der lande chrônica  
[...]  
er las von Mazadâne  
[...]  
unt anderhalb wie Tyturel  
unt des sun Frimutel  
den grâl bræht ûf Amfortas,  
des swester Herzeloide was,  
bi der Gahmuret ein kint  
gewan, des disiu mære sint.  
(»Parzival« 455,9–22)

Fast unmerklich wird die Handlung an dem Punkt wieder aufgenommen, an dem sie durch den Erzählerexkurs unterbrochen wurde. Mit der Generationenreihe führt der Erzähler aber zugleich ein (zumindest im Ansatz) metaleptisches Manöver aus. Kyot *las* von der Familie der Gralshüter in der Anjou-Chronik – die Protagonisten aus seiner anzitierten metadiegetischen Minimalerzählung werden zu denen der aktuellen Erzählung. Die für die

Ordnung der Erzählung im Kyot-Exkurs charakteristische Kreisbewegung lässt sich im Sinne dieser *Mise en abyme*-Konstruktion auch für den Umgang mit den narrativen Ebenen beobachten. Mit der Überblendung von *histoire* und *discours* (vgl. auch Strohschneider 2006a, S. 36f.; Kellner 2009a, S. 183–185) werden auch ihre Zeitrahmen entdifferenziert. Die so erzählte Geschichte von der Gralsfamilie realisiert mit Ricoeur gesprochen die Glättung und Ausstellung der Aporie der Zeitlichkeit zugleich.

### 3.3 Narrative Gegenwart

Es überrascht nicht, dass der in der gesamten Dichtung ohnehin sehr präsenste Erzähler sich auch im Kyot-Exkurs nicht zurücknimmt. In den die narrative Pause einleitenden Versen zeigt sich das zunächst anhand der analeptischen Verknüpfung zu einem (kaum auserzählten) extradiegetischen Ereignis im fünften Buch (vgl. Pz. 241,1–7). Mit *swer mich dervon ê frâgte* (Pz. 453,1) bekommt die Ebene der Narration selbst einen Handlungsverlauf, also einen Zeitrahmen, innerhalb dessen erzählt wird. Er wertet die *narration* auf, macht sie komplexer als es der mittelalterliche Normalfall des extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählens im Gestus von ›*nu ich sage iu*‹ ist. Vor allem aber wird die Erzählgemeinschaft eng mit dem Erzählten verknüpft und die unterschiedlichen Zeitrahmen miteinander in Beziehung gesetzt. Das Wolfram'sche Erzählen von Parzival bekommt gewissermaßen eine Geschichte, die mit der Geschichte der Grals-*aventure* im Kyot-Exkurs korreliert. Die Passagen zu Kyot und Flegetanis sind denn auch wiederum mit zahlreichen Erzählerkommentaren durchzogen, welche die Funktion haben, vergangenes und aktuelles Erzählen vom Gral zu überblenden.<sup>25</sup>

Mit Ricoeur realisieren sie die Einschreibung der phänomenologischen Zeit der Erzählgemeinschaft in die durch die Grals-*aventure* repräsentierte kosmologische Ordnung der Heilsgeschichte: Der Hinweis des Erzählers auf Kyots Taufe als notwendige Bedingung für die Auslegung der göttlichen

Sternenschrift verschränkt die Vergangenheit Kyots unmittelbar mit der narrativen Gegenwart insofern, als *diz mæ*r ohne den Provenzalen *noch unvernumn* und *heidensch list* [...] *u n s* hierbei nicht von Nutzen gewesen wäre (Pz. 453,19f., Hervorh. A. S.). Demonstrativ- und Personalpronomen fokussieren die aktuelle Gemeinschaft des Erzählens von Parzival. Problematisiert der Erzähler dann im Abschnitt zu Flegetanis den Gegensatz zwischen getauft und ungetauft (vgl. Pz. 453,28f.), so ist eine ähnliche Vorgehensweise zu beobachten. Insbesondere sein Unverständnis gegenüber dem Götzendienst des Heiden stellt einen direkten Zusammenhang zwischen vergangenen und gegenwärtigen Ereignissen her, was mit der temporalen Differenzierung des Verbs *scheiden* verstärkt wird:

wie mac der tievel selhen spot  
gefüegen an sô wiser diet,  
daz sie niht scheidet ode schiet  
dâ von der treit die hôhsten hant  
unt dem elliu wunder sint bekant?  
(›Parzival‹ 454, 4–8)

Im Sternenzitat schließlich kulminiert die Überblendung der Zeiten insofern, als die Gralshüter als *getouftiu fruht* (Pz. 454,27) Identifikationspotenzial für die christliche Erzählgemeinschaft bieten. Die vorchristliche Rede implementiert die zukünftig Getauften.

Der Offenbarungscharakter der Schrift ermöglicht die zirkuläre Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Flegetanis' astronomisches Wissen und seine damit verbundenen prophetischen Fähigkeiten verweisen auf das Zukünftige, das nunmehr für die aktuelle Erzählsituation bedeutsam wird.

Flegetânîs der heiden  
kunde uns wol bescheiden  
ieslîches sternen hinganc  
unt sîner künfte widerwanc:  
wie lange ieslîcher umbe gêt,  
ê er wider an sîn zil gestêt.

mit der stern umbereise vart  
ist geprüevet aller menschlich art.  
(›Parzival‹ 454,9–16)

Einerseits wird Flegetanis in die narrative Gegenwart transferiert (*uns*), andererseits betreffen die von ihm geschilderten Ereignisse die aktuelle Erzählgemeinschaft, aber auch die über ihre Gegenwart hinausgehende unbestimmte Zukunft. Denn mit der Zirkularität der Planetenbahnen und ihren Auswirkungen auf den Menschen wird auf den zeitübergreifenden providenziellen Ordnungszusammenhang verwiesen.

#### 4. Narrative Identität

Die vorangegangenen Überlegungen zur Überblendung der Zeiten und unterschiedlichen Zeitrahmen in der Erzählung von der Textgeschichte und von den Texttransformationen der Grals-*âventiure* führen zur Idee der narrativen Identität, wie sie Ricœur geprägt hat. Ausgehend von den aristotelischen Mythos- und Mimesis-Vorstellungen zeichne sich die Fabelkomposition durch ihre »*Synthesis des Heterogenen*« (Ricœur 2007, Bd. 1, S. 7) aus – d. h. dadurch, Kontingentes miteinander sinnvoll zu verknüpfen. Die Leistung der Erzählung liege in der

Vermittlung zwischen der Vielfalt der Ereignisse und der zeitlichen Einheit der erzählten Geschichte; Vermittlung zwischen den disparaten Komponenten der Handlung – Absichten, Ursachen, Zufällen – und dem Zusammenhang der Geschichte; Vermittlung schließlich zwischen der reinen Aufeinanderfolge und der Einheit der zeitlichen Form, die unter Umständen die Chronologie durcheinanderbringen, ja sogar außer Kraft setzen kann. (Ricœur 2005, S. 214)

Unter der Voraussetzung, dass eine Erzählung selbst aus verschiedenartigen Transformationen bzw. aus der »bedeutungsvolle[n] Totalität« präfigurativer Einzelelemente bestehe (Ricœur 2007, Bd. 1, S. 108), ergebe sich einerseits, »daß die narrative Identität des Helden nur korrelativ zur

diskordanten Konkordanz der Geschichte selbst sein kann« (Ricoeur 2005, S. 215). Andererseits ergeben sich aus der Aneignung der Erfahrung der literarischen Protagonisten, welche Refigurationen menschlichen Handelns durch die Lektüre darstellen, Refigurationsprozesse des Selbst beim Rezipienten (vgl. Ricoeur 2005, S. 221f.; zur dreifachen Mimesis bzw. zum Zusammenhang von Präfiguration, Konfiguration und Refiguration vgl. Ricoeur 2007, Bd. 1, S. 87–135). Obgleich Ricoeur Selbsterkenntnis sehr modern denkt, so lassen sich seine Überlegungen grundsätzlich auf den ›Parzival‹ übertragen, weil die Suche nach Gott die Identitätssuche des Protagonisten darstellt. Die für die Lebensgeschichte des Helden konstituierenden narrativen Refigurationen lassen sich unter der Voraussetzung, dass die Grals-*aventure* zugleich die Geschichte von Parzival ist, im Kyot-Exkurs zumindest ansatzweise beobachten: Die dort entfaltete Textidentität – eben nicht im Sinne von Identität, sondern Ipseität (vgl. schon Strohschneider 2006a, S. 49f.)<sup>26</sup> – korreliert mit der für Parzival relevanten Akkumulation von Geschichten und ihren damit zusammenhängenden Neuperspektivierungen. Diese wiederum manifestieren sich in den medialen und sprachlichen Transformationen der Sternenschrift, in ihrer Auslegung, in der Chronik und in den Einzelschicksalen der Familienmitglieder. An dieser Stelle geht es mir aber weniger um die Identifikation mit dem Helden Parzival, sondern vielmehr um das Identifikationspotenzial der Erzählung vom Gral. Das ergibt sich aus den fokussierten Überblendungen vor allem der Vergangenheit(en) mit der Gegenwart der Erzählgemeinschaft. Mit ihnen gelingt die Einschreibung der Eigenzeit in die große Ordnung der Welt, die Heilsordnung, welche die Grals-*aventure* vermittelt. Als Teil der Erzählung steht zugleich die Möglichkeit offen, den eigenen begrenzten Zeitrahmen zu transzendieren bzw. im Luhmann'schen Sinne für sein Immanentes ein transzendentes Pendant zu realisieren. Neben dem enormen Geltungsanspruch, der mit der Anbindung der Erzählung an die Transzendenz behauptet wird, liegt die besondere Leistung der textgenealogischen Konstruktion im Kyot-Exkurs daher in der Vermittlung

der narrativen Identität von der Gralserzählung und ihrer Erzählgemeinschaft, deren Modi die Zeitrahmen-Überschreitungen darstellen.

## Anmerkungen

- 1 Wolframs ›Parzival‹ hat zwei Helden: Parzival und Gawan. Sie sind nicht nur auf Ebene der *histoire* freundschaftlich miteinander verbunden, sondern ihre Handlungen sind strukturell im *discours* aufeinander bezogen. Vgl. dazu Sablotny 2020, v. a. S. 64–74, in Anschluss an Steinhoff 1964, S. 44–58.
- 2 Die Geschichte von Parzival sei nach Sauer (1981, S. 215–231, S. 258–263 et passim) seine ›Suche nach der verlorenen Zeit‹. Parzivals ›Zeitverlust‹ dürfte den Einführungen zufolge als konsensfähig gelten (vgl. Bumke 2004, S. 108f., 151f. oder 200f., sowie Dallapiazza 2009, S. 59f.). Vgl. zudem in Anschluss an Sauer 1981 auch Kartschoke 2000, S. 488.
- 3 Die exponierte Funktion des Einsiedlers Trevrizent und der Inkluse Sigune für den Weg Parzivals zum Gralherrscher betont nicht zuletzt den Aspekt der Laienfrömmigkeit für den Roman. Trevrizent gibt Parzival nicht nur religiöse Unterweisung, sondern übernimmt die Aufgabe des Beichtvaters. Trevrizent und Sigune fungieren darüber hinaus als für Parzival signifikante (asketische) Modelle für Buße und Bußhilfe (vgl. Münkler 2010).
- 4 Die divergierenden Textaussagen zum Aspekt des erfolgreichen *erstrîten* lassen schlussendlich offen, welche Rolle Parzivals Kämpfe, die im Hintergrund der Gawan-Handlung stattfinden, für den Dienst um den Gral spielen. Mit Münkler (2010, S. 156) zu betonen ist jedoch die Trennung des ritterlichen Kampfhandels vom auf die Artusgesellschaft ausgerichteten Höfischen.
- 5 »Eine Geschichte mitvollziehen heißt, inmitten von Kontingenzen und Peripetien unter der Anleitung einer Erwartung voranzuschreiten, die ihre Erfüllung im Schluß findet. Dieser Schluß ist nicht im logischen Sinne in vorausgehenden Prämissen enthalten. Er gibt der Geschichte einen ›Schlußpunkt‹, der wiederum den Gesichtspunkt beibringt, von dem aus die Geschichte als ein Ganzes wahrnehmbar wird. Die Geschichte verstehen heißt zu verstehen, wie und warum die einander folgenden Episoden zu diesem Schluß geführt haben, der keineswegs vorhersehbar war, doch letztlich als annehmbar, als mit den zusammengestellten Episoden kongruent erscheinen muß.« Ricoeur 2007, Bd. 1, S. 108.
- 6 Vgl. Rührmund 1848; Jauker 1882; Weigand 1967 [zuerst 1939]; Luxenburger 1949; Zimmermann 1951; Steinhoff 1964; Mohr 1965; Sauer 1981; Green 1982; Hirschberg 1984; Stein 1993; Büchler 1998; Ernst 1999; Lohr 1999, S. 45–64;

- Nitsche 2006, S. 101–146; Störmer-Caysa 2007, die für ihre Thesen zu den raumzeitlichen ›Grundstrukturen mittelalterlichen Erzählens‹ im höfischen Roman auch Beispiele aus dem ›Parzival‹ heranzieht.
- 7 Für die Arbeit von Knaeble (2011), die ob ihres soziologischen Ansatzes mit dem Fokus auf das Ineinandergreifen von religiösen und höfischen Strukturen auch für vorliegenden Aufsatz anschlussfähig ist, spielt der Aspekt der Zeit eine untergeordnete Rolle. Allerdings macht Knaeble (2011, hier S. 93) etwa die Differenzierung der narrativen Ebenen zum Eckpfeiler ihrer Analyse – besonders interessant in diesem Zusammenhang ist die These von der »strukturelle[n] Ähnlichkeit« zwischen Gott und Erzählerinstanz.
  - 8 Meine Überlegungen beruhen auf den Thesen meiner Dissertation, die in vorliegender Analyse erweitert werden. Vgl. Sablotny 2020, für den Kyot-Exkurs: S. 180–214.
  - 9 Daneben geht er in den Kapiteln VI und VII des zweiten Teils im dritten Band ausführlich auf die zweite Aporie der Zeitlichkeit ein, welche die Problematik betrifft, von der einen Zeit zu sprechen, obgleich ihre Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unverkennbar mehrere Zeiten bezeichnen. Der dritten Aporie, der prinzipiellen ›Unerforschlichkeit‹ der Zeit, für deren Beschreibung immer wieder nur sprachliche Metaphern bleiben, ist kein eigenes Kapitel gewidmet. Die in ›Zeit und Erzählung‹ zerstreuten Gedanken zur Schwierigkeit, »nicht wirklich die Zeit [...] denken« zu können, werden in den Schlussbetrachtungen gebündelt (Ricoeur 2007, Bd. 3, S. 417–430, hier S. 417).
  - 10 Vgl. Ricoeur 2007, Bd. 3, S. 294–311, hier S. 295: »Unter Überkreuzung von Geschichte und Fiktion verstehen wir die sowohl ontologische als auch epistemologische Fundamentalstruktur, aufgrund deren Geschichte und Fiktion ihre je eigene Intentionalität nur dadurch konkretisieren können, daß sie Anleihen bei der Intentionalität des jeweils anderen narrativen Modus machen.«
  - 11 Darüber hinaus lassen sich freilich weitere Beispiele für die paradigmatische Reihe der Gralsgeheimnisse anführen: Nur Getaufte können den Gral sehen, die Gralsburg ist nicht willentlich aufzufinden und für das Schicksal Loherangrins wird das Frageverbot nach seiner Herkunft zentral.
  - 12 Das im ›Parzival‹ dominante nicht-lineare Erzählen ist dem im Bogengleichnis entfalteten narrativen Verfahren der *biuge* verpflichtet. Vgl. Sablotny 2020, S. 46–52 und S. 188f., dort auch mit Verweisen auf Forschungsliteratur.
  - 13 Bezeichnender Weise ist die Auskunft über Titorel die letzte Information zum Gral durch Trevrizent in dieser Szene – sie schlägt den Bogen zum Ereignis im

- fünften Buch, das für das damit zugleich vorgeführte Erzählprinzip des gesteigerten Informationsaufschubs zentral ist.
- 14 Einen Überblick über die zahlreichen Entschlüsselungsversuche des Namens *lapsit exillis* bietet Bumke 2004, S. 139f. Zuletzt ist der Gral im Rahmen der Dingforschung in den Fokus geraten – vgl. Kaske 2018; weitere Literatur bei Bildhauer 2019.
  - 15 Trevrizent wird damit selbst zur Figuration des (unzuverlässigen) Erzählers. Vgl. Sablotny 2020, S. 263–273.
  - 16 »[D]ie hybride, christliche und heidnische Aspekte umfassende Geschichte von der Herkunft des Textes [wird] noch mit einem zweiten Traditionsstrang verknüpft: der in *Anschouwe* ganz offensichtlich in Schrift- und Buchform vorliegenden Erzählungen. In welcher Relation diese nun wieder zu dem stehen, was Flegetanis aufgezeichnet und Kyot in Toledo gefunden haben will, bleibt unklar, wird wohl auch absichtsvoll in der Schwebelage gehalten.« (Kellner 2009a, S. 182.) Für die Kyot-Passagen ist zudem festzustellen, dass der Provenzale seine Quellen entweder liest oder die *aventure* von Parzival ›spricht‹ – auch Flegetanis habe in den Sternen vom Gral gelesen, das Mysterium dann aber dezidiert aufgeschrieben.
  - 17 »Nun ist es höchst umstritten und wahrscheinlich nicht auflösbar, was Flegetanis in den Sternen gesehen haben soll. Wolframs Text bleibt dunkel und rätselhaft, indem er jene Mysterien beschreibt, und eben dies scheint kein Zufall zu sein, sondern die Art des Erzählens ist dem Beschriebenen adäquat.« Kellner 2009a, S. 181.
  - 18 Der personifizierten *aventure* als eine Figur der Transgression und als ein überzeitliches Prinzip kommt ein Sonderstatus zu, daher ist sie eigentlich nicht recht in eine Reihenfolge zu integrieren. Siehe die Ausführungen im folgenden Abschnitt.
  - 19 Die Forschungsliteratur zum Genealogischen im ›Parzival‹ ist facettenreich und zahlreich. Im Grunde gibt es kaum einen Beitrag zum ›Parzival‹, der nicht mindestens die Bedeutung von Verwandtschaft und Familie für den Roman erwähnt oder prinzipiell voraussetzt. Die wichtigsten Beiträge nennt Heinze 2011, Bd. 2, S. 1088–1090, vgl. den auf die Textgenese hin orientierten Überblick bei Sablotny 2020, S. 180–186.
  - 20 Das hat die personifizierte *aventure* mit Frau Minne gemein. Anders versteht Knaeble (2011, S. 157) die Analogie zwischen den Personifizierungen: Die *aventure* sei als Minneherrin im Kyot-Exkurs inszeniert; ähnlich Linden 2014,

- S. 378. Zur Frau Minne als poetologische Reflexionsfigur im Minnesang vgl. Sablotny 2011.
- 21 Das lässt sich freilich sehr viel mehr ausdifferenzieren. Zum semantischen Potenzial von *aventure* vgl. Sablotny (2020), S. 89f., dort mit Forschungsliteratur.
  - 22 Dieses von Strohschneider als ›Kompaktheit‹ beschriebene entdifferenzierte Phänomen habe ich mit den systemtheoretischen Überlegungen Luhmanns zu präzisieren versucht; die *aventure* lässt sich danach als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium beschreiben. Vgl. Sablotny 2020, S. 88–151.
  - 23 Zum vermeintlichen chronologischen Widerspruch zur wörtlich wiedergegebenen Schrift Flegetanis' in Pz. 454,24–27, in der von der Himmelfahrt der *schar* im Präteritum und von den christlichen Gralshütern im Präsens Auskunft erteilt wird, vgl. Haupt 2016, S. 340f.; Sablotny 2020, S. 208f. und S. 212f.
  - 24 Die *schar* mit Engeln zu identifizieren, ist hier noch nicht unbedingt vorauszusetzen, wenngleich ihre potenzielle Himmelfahrt, die als ein *wider ziehen* beschrieben wird, ihre ›Heimreise‹ impliziert. Sicher weiß man das erst mit Trevrizents Ausführungen zu den neutralen Engeln als den ersten Gralshütern.
  - 25 Ich habe diese Erzählerkommentare im Exkurs in Anlehnung an Genette (2010 [1972], S. 147–152, sowie Genette 2010 [1983], S. 229) metadiegetische Erzählerkommentare genannt, welche im Gegensatz zu gegenwartsbezogenen Bemerkungen der narrativen Instanz zum Erzählten sehr viel enger auf das Erzählen bezogen sind, da sie auf derselben extradiegetischen Ebene liegen. Vgl. Sablotny 2020, S. 207f.
  - 26 Unbedingt sind in diesem Zusammenhang Formen der Retextualisierung, die sich in der handschriftlichen Überlieferung des ›Parzival‹ niederschlagen, zu berücksichtigen (dazu etwa Schöller 2016).

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Aurelius Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch, übers., hrsg. und komm. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, mit einer Einleitung von Kurt Flasch, Stuttgart 2009 (RUB 18676).
- Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. De civitate Dei, hrsg. und übers. von Carl Johann Perl, Bd. 1, Buch I–XIV, Paderborn 1979.

- Aurelius Augustinus: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, aus dem Lateinischen übers. und mit Einleitung versehen von Michael Schmaus, 2 Bde., München 1935.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival, nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und komm. von Eberhard Nellmann, übertragen von Dieter Kühn, 2 Bde., Frankfurt (Main) 2006 [zuerst 1994] (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 7).

### **Sekundärliteratur**

- Bendheim, Amelie: Zeichenhafte Überlegenheit. Zur Transgressivität des Stierwunders in der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg, in: Dies./Hammer, Martin Sebastian (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 81–106 (online).
- Bildhauer, Bettina: Gral, in: Glasner, Peter [u. a.] (Hrsg.): Abecedarium. Erzählte Dinge im Mittelalter, Berlin 2019, S. 91–97.
- Bürggen, Elke: Irisierendes Erzählen. Zur Figurendarstellung in Wolframs ›Parzival‹, in: Ridder, Klaus (Hrsg.): Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext. Tübinger Kolloquium 2012, Berlin 2014 (Wolfram-Studien 23), S. 333–357.
- Büchler, Alfred: Psalter und Zeitrechnung in Wolframs ›Parzival‹, in: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 50 (1998), S. 95–109.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach, 8., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar 2004 (Sammlung Metzler 36).
- Dallapiazza, Michael: Wolfram von Eschenbach: ›Parzival‹, Berlin 2009 (Klassiker-Lektüren 12).
- Däumer, Matthias: Die Paradoxie der unerlösten Erlösung. Überlegungen zu Wolframs Neutralen Engeln, in: Burrichter, Brigitte [u. a.] (Hrsg.): Aktuelle Tendenzen der Artusforschung, Berlin/Boston 2013 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 9), S. 225–239.
- Draesner, Ulrike: Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs ›Parzival‹, Frankfurt (Main) [u. a.] 1993 (Mikrokosmos 36).
- Ernst, Ulrich: Formen analytischen Erzählens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. Marginalien zu einem narrativen System des Hohen Mittelalters, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, Tübingen 1999 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 4), S. 165–198.
- Fuchs-Jolie, Stephan: *lebendec begrabn*. Ein Versuch über Parzivals Unsichtbarkeit, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Körperkonzepte im arthurischen Roman.

- Beiträge der Deutschen Sektionstagung der Internationalen Artusgesellschaft vom 23.–26.2.2005 in Rauischholzhausen, Tübingen 2007 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 6), S. 33–56.
- Fuchs-Jolie, Stephan: Von der Gnade erzählen. Parzival, Gottes *hulde* und die Gesetze des Grals, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2008) S. 435–446.
- Genette, Gérard: Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch, in: Ders.: Die Erzählung, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1972] (UTB 8083), S. 7–174.
- Genette, Gérard: Neuer Diskurs der Erzählung, in: Ders.: Die Erzählung, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1983] (UTB 8083), S. 175–272.
- Green, Dennis Howard: The Art of Recognition in Wolfram's ›Parzival‹, Cambridge [u. a.] 1982.
- Haferland, Harald: Parzivals Pfingsten. Heilsgeschichte im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Euph. 88 (1994a), S. 263–301.
- Haferland, Harald: Geheimnisse des Grals. Wolframs ›Parzival‹ als Lesemysterium? In: ZfdPh 113 (1994b), S. 23–51.
- Hammer, Martin Sebastian: *nû jage selbe, swaz dû wilt!* Narratologische Analyse und poetologische Interpretation einer metaleptischen ZeitRahmenÜberschreitung im ›Erec‹ (V. 7182–7187), in: Bendheim, Amelie/ders. (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 13–42 (online).
- Heinzle, Joachim (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch, 2 Bde., Berlin/Boston 2011.
- Herberichs, Cornelia: Erzählen von den Engeln in Wolframs ›Parzival‹. Eine poetologische Lektüre von Trevrizents Lüge, in: PBB 134 (2012), S. 39–72.
- Hirschberg, Dagmar: Zum Aventure-Gespräch von der Bedeutung *warer minne* im ›Jüngerem Titule‹, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Wolfram-Studien 8, Berlin 1984, S. 107–119.
- Jauker, Carl: Über die chronologische Behandlung des Stoffes in den epischen Gedichten Wolfram's von Eschenbach, in ›Erec‹ und ›Iwein‹ Hartmann's von Aue und im ›Tristan‹ Gottfried's von Straßburg. Zugleich ein Beitrag zur Chronologie der Titulefragmente Wolfram's, Graz 1882.

- Kartschoke, Dieter: Erzählte Zeit in Versepen und Prosaromanen des Mittelalters und in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Germanistik N. F. 10 (2000), S. 477–492.
- Kaske, Romana: Kreaturen und Artefakte in mittelhochdeutscher Literatur. Zum Verhältnis von Bedeutungskunde und Dingforschung, in: Wernli, Martina/Kling, Alexander (Hrsg.): Das Verhältnis von *res* und *verba*. Zu den Narrativen der Dinge, Freiburg (Breisgau) [u. a.] 2018 (Rombach Litterae 231), S. 53–78.
- Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, München 2004.
- Kellner, Beate: *ein mære wil i'û niuwen*. Spielräume der Fiktionalität in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Peters, Ursula/Warning, Rainer (Hrsg.): Konzepte der Fiktionalität und die Kulturen des Mittelalters, München 2009a, S. 175–203.
- Kellner, Beate: Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Grenzmann, Ludger (Hrsg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Göttingen 2009b (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen N. F. 4), S. 23–50.
- Kolb, Herbert: Guido militiae Templi magister, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 223 (1986), S. 337–344.
- Kragl, Florian: Paradoxon und Pointe. Poetiken des Widerspruchs bei Chrétien und Wolfram, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur, Wiesbaden 2019, S. 155–199.
- Kunitzsch, Paul: Die Arabica im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Wolfram-Studien 2, Berlin 1974, S. 9–35.
- Lienert, Elisabeth: Widerspruch als Erzählprinzip in der Vormoderne? Eine Projektskizze, in: PBB 139 (2017), S. 69–90.
- Linden, Sandra: Frau Aventure schweigt. Die Funktion der Personifikationen für die erzählerische Emanzipation von der Vorlage in Wolframs ›Parzival‹, in: Ridder, Klaus (Hrsg.): Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext. Tübinger Kolloquium 2012, Berlin 2014 (Wolfram-Studien 23), S. 359–387.
- Lofmark, Carl: Wolfram's Source References in ›Parzival‹, in: MLR 67 (1972), S. 820–844.
- Lofmark, Carl: Zur Interpretation der Kyotstellen im ›Parzival‹, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Wolfram-Studien 4, Berlin 1977, S. 33–70.

- Lohr, Dieter: Die Erlebnisgeschichte der ›Zeit‹ in literarischen Texten. Analysen von Temporalstrukturen der isländischen ›Laxdoela Saga‹, des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in Grimmelshausens ›Simplicissimus Teutsch‹, Goethes ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹, Fontanes ›Effi Briest‹ und Heinrich Bölls ›Billard um halb zehn‹, Bad Iburg 1999 ([online](#)).
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt (Main) 2000.
- Luxenburger, Maria: Die Zeitgestaltung in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹. Diss. masch., Bonn 1949.
- Mohr, Wolfgang: Zu den epischen Hintergründen in Wolframs ›Parzival‹, in: Medieval German Studies Presented to Frederick Norman by his Students, Colleagues and Friends on the Occasion of his Retirement, London 1965, S. 174–187.
- Münkler, Marina: Inszenierungen von Normreflexivität und Selbstreflexivität in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Zeitschrift für Germanistik N. F. 18 (2008), S. 497–511.
- Münkler, Marina: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: DVjs 84 (2010), S. 131–159.
- Münkler, Marina: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts, Göttingen 2011 (Historische Semantik 15).
- Münkler, Marina: Idoneität und Genealogie in Wolframs ›Parzival‹, in: Antenna, Cristina/Melville, Gert (Hrsg.): Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter, Wien [u. a.] 2015 (Norm und Struktur 43), S. 99–124.
- Münkler, Marina: Narrative Ambiguität: Semantische Transformationen, die Stimme des Erzählers und die Perspektiven der Figuren. Mit einigen Erläuterungen am Beispiel der ›Historia von D. Johann Fausten‹, in: Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Ambiguität. Formen zeitgenössischer Reflexion und wissenschaftlicher Rezeption, Berlin/Boston 2016 (TMP 30), S. 113–156.
- Nellmann, Eberhard: Wolfram und Kyot als *vindære wilder mære*. Überlegungen zu ›Tristan‹ 4619–88 und ›Parzival‹ 453,1–17, in: ZfdA 117 (1988), S. 31–67.
- Nitsche, Barbara: Die Signifikanz der Zeit im höfischen Roman. Kulturanthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur, Frankfurt (Main) 2006 (Kultur, Wissenschaft, Literatur 12).
- Philipowski, Katharina: Die Grenze zwischen *histoire* und *discours* und ihre narrative Überschreitung. Zur Personifikation des Erzählens in späthöfischer Epik, in: Knefelkamp, Ulrich/Bosselmann-Cyran, Kristian (Hrsg.): Grenze und

- Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, Berlin 2007, S. 270–284.
- Philipowski, Katharina: Erzählte Emotionen, vermittelte Gegenwart. Zeichen und Präsenz in der literaturwissenschaftlichen Emotionstheorie, in: PBB 130 (2008), S. 62–81.
- Philipowski, Katharina: Vergangene Gegenwart, vergegenwärtigte Vergangenheit. Zeit und Präsenz in der mediävistischen Alteritätsdebatte, in: Braun, Manuel (Hrsg.): Wie anders war das Mittelalter? Göttingen 2013 (Aventiuren 9), S. 127–159.
- Ricoeur, Paul: Narrative Identität, in: Ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. und hrsg. von Peter Welsen, Hamburg 2005 [zuerst 1987] (Philosophische Bibliothek 570), S. 209–225.
- Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung, Bd. 3: Die erzählte Zeit. Aus dem Französischen von Rainer von Rochlitz (Bd. 1 und 2) und Andreas Knop (Bd. 3), München 2007 [Orig. zuerst 1983–1985].
- Rührmund, F. W.: Chronologische Bestimmung der Begebenheiten in Wolframs ›Parzival‹, in: ZfdA 6 (1848), S. 465–478.
- Sablotny, Antje: Frau Minne im Dialog. Zum poetologischen Potenzial einer sprechenden Allegorie, in: Münkler, Marina (Hrsg.): Aspekte einer Sprache der Liebe. Formen des Dialogischen im Minnesang, Bern [u. a.] 2011 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik 21), S. 157–183.
- Sablotny, Antje: Zeit und *aventure* in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹. Zur narrativen Identitätskonstruktion des Helden, Berlin/Boston 2020 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 34).
- Sauer, Margret: Parzival auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Ein Beitrag zur Ausbildung einer formkritischen Methode, Göttingen 1981 (GAG 323).
- Shirok, Bernd: *Ich louc durch ableitens list*. Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln, in: ZfdPh 106 (1987), S. 46–72.
- Schneider, Almut: Buch – Gewand – Text – Körper. Reflexionen des Medialen im legendarischen und höfischen Erzählen der Vormoderne, in: Röper, Ursula/Scheuer, Hans Jürgen (Hrsg.): Paramente in Bewegung. Bildwelten liturgischer Textilien (12. bis 21. Jahrhundert), Regensburg 2019, S. 97–110.
- Schöller, Robert: Schmetterlingseffekte. Eine phänomenologische Skizze zum Prozess der Retextualisierung am Beispiel des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Molinari, Alessandra (Hrsg.): Mittelalterphilologien heute. Eine Standortbestimmung. Bd. 1: Die germanischen Philologien, Würzburg 2016, S. 215–233.

- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932.
- Stein, Alexandra: *wort unde werc*. Studien zum narrativen Diskurs im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Frankfurt (Main) [u. a.] 1993 (Mikrokosmos 31).
- Steinhoff, Hans-Hugo: Die Darstellung gleichzeitiger Geschehnisse im mittelhochdeutschen Epos. Studien zur Entfaltung der poetischen Technik vom ›Rolandslied‹ bis zum ›Willehalm‹, München 1964 (Medium Aevum 4).
- Störmer-Caysa, Uta: Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman, Berlin/New York 2007.
- Stolz, Michael: ›A thing called the Grail‹: Oriental *spolia* in Wolfram's ›Parzival‹ and its Manuscript Tradition, in: Saurma-Jeltsch, Lieselotte E./Eisenbeiß, Anja (Hrsg.): The Power of Things and the Flow of Cultural Transformations. Art and Culture between Europe and Asia, Berlin/München 2010, S. 188–216.
- Stolz, Michael: Kyot und Kundrie: Expertenwissen in Wolframs ›Parzival‹, in: Reich, Björn [u. a.] (Hrsg.): Wissen, maßgeschneidert. Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne, München 2012 (Historische Zeitschrift/Beihefte N. F. 57), S. 83–113.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–147.
- Strohschneider, Peter: Sternenschrift. Textmodelle höfischen Erzählens, in: Lutz, Eckart Conrad (Hrsg.): Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters. Freiburger Kolloquium 2004, Berlin 2006a (Wolfram-Studien 19), S. 33–58.
- Strohschneider, Peter: *aventure*-Erzählen und *aventure*-Handeln. Eine Modellskizze, in: Dicke, Gerd [u. a.] (Hrsg.): Im Wortfeld des Textes. Wort-historische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin/New York 2006b (TMP 10), S. 377–383.
- Weigand, Hermann J.: Die epischen Zeitverhältnisse in den Galdichtungen Crestiens und Wolframs, in: Ders.: Fährten und Funde. Aufsätze zur deutschen Literatur, hrsg. von A. Leslie Willson, Bern/München 1967 [zuerst 1938], S. 7–38.
- Worstbrock, Franz Josef: Wiedererzählen und Übersetzen, in: Haug, Walter (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128–142.
- Zimmermann, Gerhard: Die Darstellung der Zeit in der mhd. Epik im Zeitraum von 1150 bis 1220. Diss. masch., Kiel 1951.

**Anschrift der Autorin:**

Dr. Antje Sablotny  
Technische Universität Dresden  
SFB 1285 Invektivität  
Institut für Germanistik  
01062 Dresden  
E-Mail: [antje.sablotny@tu-dresden.de](mailto:antje.sablotny@tu-dresden.de)



*Amelie Bendheim*

## Zeichenhafte Überlegenheit

Zur Transgressivität des Stierwunders in der  
›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg

*Abstract.* Der Aufsatz befragt das Stierwunder in der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg auf seine Funktion im Glaubensdisput zwischen Christen und Juden. Das Wunder, dessen Kraft sich über sein zeitrahmenüberschreitendes Potenzial begründet, vermag nicht nur christliche Überlegenheit in der erzählten Welt auszustellen, sondern erweist sich auch als offen für eine lebensweltliche, politische Inanspruchnahme. Die Heiligenlegende, die so in nicht unproblematischer Weise zum epochengeschichtlichen Glaubenskonflikt Stellung zu beziehen vermag, rückt damit in engere Beziehung zu ›klassischen‹ Kreuzzugsepen, als es die Gattung qua Definition vermuten ließe.

### 1. Glaubenskonflikte im vormodernen Erzählen

Die mittelhochdeutsche Literatur ist reich an Darstellungen von Glaubenskonflikten, was nicht zuletzt mit den Kreuzzügen, ihrer kulturellen Wirkkraft und der ungeheuer großen Resonanz zu begründen ist, die die kriegerischen Glaubenskämpfe bei den Zeitgenossen, auch jenen der schreibenden Zunft, erfahren haben. Die dichterische Aktivität vollzog sich im Mittelalter unter dem Eindruck dieser politisch-religiösen Spannungen und Machtansprüche, die sich aus der unmittelbaren Nachbarschaft christlicher Territorien zu nicht-christlichen Herrschaftsgebieten und Völkern, insbesondere auf der iberischen Halbinsel, im Baltikum und im ganzen Mittelmeerraum

ergaben. Ihren literarischen Niederschlag fanden die Konflikte in Chroniken wie in volkssprachlichen Bearbeitungen, sie beförderten im engeren religiösen Kontext aber auch Missionierungsgeschichten, hagiographische Berichte oder Erzählungen von Christenverfolgungen. Die Kreuzzugs-idee und -ideologie wurde auf diese Weise in den gesellschaftlichen Diskurs eingespeist, die Literatur hat zu dessen Popularisierung beigetragen. Mit der Erhebung der Glaubenskriege zum literarischen Sujet geht die mittelalterliche Dichtung eine produktive Verschränkung von Zeit- und Geistesgeschichte, literarischer Idee und lebensweltlicher Wirklichkeit ein, von geistigem und politischem Diskurs, die als charakteristisch für das Erzählen der höfischen ›Blütezeit‹ gelten kann.<sup>1</sup>

Die narrative Bezugnahme auf die konfliktgeladene historische Glaubenssituation erfolgte in vielfältigen Erzählformen, was nicht selten dadurch in den Hintergrund rückt, dass im Zuge neuzeitlicher Rezeption(sinteressen) vornehmlich jene literarischen Werke im Fokus zu stehen scheinen, die die religiösen Konflikte in erster Linie als kriegerische und gewaltsame abbilden bzw. sie im engen Rahmen des Kreuzzugsgeschehens verhandeln.<sup>2</sup> Den bis heute markantesten Ausdruck einer solchen Transposition von Ereignisgeschichte in die Literatur stellt das ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad dar, das einen gnadenlosen Kampf gegen die Heiden im Auftrag Gottes vor dem Hintergrund eines antithetischen Weltbildes propagiert. Auch der ›Willehalm‹ problematisiert den religiösen Konflikt, wenngleich das – für gewöhnlich als ›Vorzeigemodell‹ vormoderner Toleranz ausgewiesene – Werk Wolframs von Eschenbach geradezu ein Gegenbeispiel zum aggressiven Vorgehen gegenüber der heidnischen Gegnerschaft im ›Rolandslied‹ bildet, indem den Heiden hier mitunter mit Schonung begegnet wird. Die ›Kaiserchronik‹, die die Herrschaft zahlreicher römischer und deutscher Könige und Kaiser behandelt, enthält ebenfalls einen Bericht über den Ersten Kreuzzug, der zu Ehren Gottes und von Gott zum Erfolg geführt wird.

Dass gerade diese Texte den Kern der Kreuzzugsliteratur und das Bild der Gattung konstituieren, trägt zu einer besonderen Perspektive auf die

Kreuzzugsdichtung bei: Sie begründet sich einerseits sicherlich über eine grundsätzliche Attraktivität und ein ästhetisches Vergnügen an (körperlichen) Gewaltdarstellungen und damit auch kriegerischen Schlachten in der Literatur (vgl. Geier 2013, S. 263).<sup>3</sup> Sie lässt sich mitunter aber auch auf die kanonische Gattungsdefinition zurückführen, die unter Kreuzzugsdichtungen vornehmlich jene Texte verstanden wissen will, »die eine Kreuzfahrt zum Thema haben« (Schneider/Wentzlaff-Eggebert 2001, S. 885), wobei *vart* in der mhd. weiten Bedeutung »Pilgerreise oder kriegerische Unternehmung in heidnisches Land« (ebd.) meinen kann und damit auch die Züge ins ›heidnische‹ Spanien oder Preußen umfasst. Diese qua Definition nahegelegte Sichtweise scheint insofern recht eng und dadurch teils auch begrenzt und einschränkend, als sie die religiöse Konfliktlage primär als konkret räumliche imaginiert: als Verschiebung von Figuren in der erzählten Welt – aus der Nähe in die Ferne, aus der Heimat in die Fremde, aus der persönlichen Bindung in ein vorrangig vom Glauben an Gott bestimmtes kriegerisches Engagement, und auch aus der erzählten (und als konflikthaft wahrgenommenen) Gegenwart in ein antizipiertes zukünftiges Kreuzzugsvorhaben, dessen Ausgang sich zunächst als ungewiss darstellt.

Ein weiteres Verständnis von Kreuzzugsdichtung, von dem im Folgenden ausgegangen werden soll, schließt demgegenüber auch jene Texte ein, die sich (nur) dem Anlass nach mit dem Kreuzzug befassen, d. h. deren Handlung maßgeblich von kreuzzugartigen Elementen bestimmt wird und die den Glaubenskonflikt als kollektiven abbilden. Damit kann zum einen erreicht werden, dass der Kampf gegen die Heiden nicht allein als groß angelegte militärische Unternehmung Beachtung findet, zum anderen ist sichergestellt, dass nicht automatisch jeder Text unter die Definition fällt, der einen Glaubenskonflikt behandelt; ein Werk wie Wolframs ›Parzival‹ etwa, das die Glaubensfrage berührt (und dazu in Parzivals Abwendung von der Heidenkönigin Belacane zugunsten der christlichen Herzeloide auch klar Stellung bezieht), sie allerdings als individuellen

Konflikt und *zwîvel* des Protagonisten reflektiert, wäre (dennoch und weiterhin) nicht als ›klassische‹ Kreuzzugsdichtung zu charakterisieren. Eine solche weite Definition hätte wiederum den Vorzug, auch andere, etwa hagiographische Texte, stärker vor dem Hintergrund der Kreuzzugsergebnisse zu lesen. Genau diese Lektüreperspektive soll nun am Beispiel der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg eingenommen und erprobt werden.

Dass Konrad von Würzburg einen anderen narrativen Pfad beschreitet, als ihn der Dichter des der Heldenepik zugeordneten ›Rolandsliedes‹ wählt, ist wenig überraschend und liegt bereits in dem mit der Darstellungsform verbundenen Erzählanspruch begründet. Wird in der (Silvester-) Legende folglich religiöse Überlegenheit weder durch siegreiche Schlachten und kriegerische Gewaltexzesse, noch durch die Menge vernichteter Körper zur Anschauung gebracht, so ist das etablierte Gegenmodell, wie zu zeigen sein wird, doch aber ein nicht minder restriktives, das gleichfalls dichotomische Maßstäbe im Umgang mit ›anderen‹ Glaubensrichtungen anlegt und Glaubensgemeinschaften exklusiv denkt. Die ›Silvesterlegende‹ verlegt den mit körperlicher wie materieller Stärke geführten Krieg dazu auf die rhetorische, ideelle Ebene, ersetzt den Glaubenskampf auf dem Schlachtfeld durch ein Wortgefecht, das in einem Stierwunder kulminiert. Die folgenden Ausführungen behandeln dieses finale Wunder in Bezug auf seine zeitrahmenüberschreitende Transgressivität, um auf dieser Basis zu zeigen, wie es in der ›Silvesterlegende‹ zur ›populistischen Waffe‹ einer exklusiven Glaubenspolemik, zur Demonstration von Überlegenheit des christlichen Glaubens funktionalisiert und instrumentalisiert werden kann.

Es ist zu erhoffen, dass durch den Einbezug des ›Silvester‹ in das erweiterte Spektrum der mittelalterlichen epischen ›Kreuzzugsklassiker‹ nicht nur das thematisch über den Glaubenskampf geöffnete Textspektrum eine produktive Bereicherung erfährt, sondern insbesondere auch das Bewusstsein für andere Erzählmodelle, -formen und -strukturen geschärft werden kann, die Überlegenheit und Macht nicht minder einseitig de-

monstrieren, aber weniger offensiv ausstellen. Diese impliziten Überlegenheitsstrukturen aufzudecken mag auch dazu anregen, das gegenwärtige (und in Krisenmomenten verstärkt zu beobachtende) (Inter-)Agieren über derartige Darstellungsmodi im ›politischen Spiel‹ von Staaten und Nationen bewusster wahrzunehmen und im Hinblick auf eine globale Gemeinschaft kritisch zu reflektieren.

## 2. Vom Glaubensdisput zum Stierwunder

Konrad von Würzburg gilt als Verfasser der mittelhochdeutschen ›Silvesterlegende‹ (1258/60–1274), wenngleich er sich – in für die mittelalterliche Epoche typischer Weise – in seiner volkssprachlichen Übertragung eng an einer lateinischen Vorlage, der Fassung B2 der ›Actus Silvestri‹, orientiert.<sup>4</sup> In ihr wird von einem Wunder berichtet, das den Text als letzte zentrale Handlungsepisode abschließt, dem aber bereits zwei andere Handlungstationen voranstehen, in denen Papst Silvester überzeugend seinen Heiligenstatus unterstreicht und dabei gleich zwei Glaubenskonversionen initiiert: Der glorreiche Sieg über einen furchterregenden Drachen (V. 661–854), durch dessen abscheulichen Atem (*mortlichen tampf*, V. 705) bereits zahlreiche Menschen zu Tode gekommen sind, bewirkt den (ersten) Glaubenswandel der heidnischen Priester; die anschließende Heilung des an Aussatz erkrankten Kaisers Konstantin (V. 855–2416) führt zu dessen (und folglich der zweiten) Bekehrung zum Christentum. Die wundersame Genesung Konstantins wird zum Anlass einer erneuten Glaubenskonfrontation, in die nun auch die Mutter des Kaisers, Königin Helena, involviert ist. Brieflich meldet sie sich aus dem fernen Orient zu Wort, zeigt sich über den Glaubenswandel ihres Sohnes zunächst entrüstet – *nû bistû zeinem orden komen / der noch zwirent bæser ist* (V. 2486f.) –, dann unverständig,

sît dû von den touben  
abgöten bist getreten,  
war umbe wiltû danne beten  
an Jêsum Krist ûf erden?

(›Silvester‹, V. 2516–2519)

ehe sie Konstantin ihrerseits zum jüdischen Glauben bekehren möchte (*dû solt bekêrt werden*, V. 2520). Sie entsendet dazu zwölf jüdische Meister nach Rom, die sich im Disput mit den christlichen Glaubensvertretern messen und deren Einwände – so ihre Hoffnung – in der Verhandlung entkräften, im besten Falle gänzlich widerlegen sollen. Zu einer ernsthaften Verhandlung kommt es im dann auch tatsächlich veranstalteten Disput aber gerade nicht, denn statt eines gleichberechtigten kritischen Meinungsaustauschs treten die jüdischen Gelehrten lediglich als Stichwortgeber<sup>5</sup> in Erscheinung, die den Impuls für einen je aufs Neue einsetzenden (Glaubens-) Monolog Silvesters liefern. Dieser exponiert sein Wissen um die Vorrangstellung des christlichen Glaubens, indem er zentrale und den Diskurs der Zeit bestimmende Themen des christlich-jüdischen Glaubenskonflikts (wie die Frage nach der Messianität und Göttlichkeit Jesu, der Vereinbarkeit von irdischem und göttlichem Dasein, die Begründung der Trinitätslehre) wortgewandt erörtert. Der Disput, der eine Parität der involvierten Parteien nicht zulässt, dient einzig der Bekräftigung einer vorab gesetzten christlichen Wahrheit, die das siegreiche Hervortreten Silvesters aus dem Wortgefecht zu keinem Zeitpunkt in Frage stellt und abschließend gleichwohl noch einmal bestärkend betont:

der bâbest vrôn Silvester  
hæte sich an got verlân  
und trouc ze sîner helfe wân;  
dâ von sîn trôst er niht verdarp,  
wand er die sigenuft erwarp  
an sînen widersachen hie.

(›Silvester‹, V. 2788–2793)

Überlegenheit wird hier über die einseitige, dogmatische Ausstellung und ein belehrendes Emporhalten der rechten Glaubensinhalte bekundet. Wenn gleich der Sieger also längst ermittelt ist, findet die Auseinandersetzung ihren Höhepunkt doch anderswo: Ihr schließt sich die Erzählung eines Wunders an, das man nun handlungslogisch als unnötige Erweiterung klassifizieren könnte, wenn sich ihm nicht ein zusätzliches Argumentationspotenzial entnehmen ließe. Dabei erscheint das Stierwunder zumindest erzähltheoretisch insofern exponiert, als mit ihm ein markanter Wechsel der Darstellungsform erfolgt: Wurde die Auseinandersetzung bisher mit rhetorischen Mitteln ausgetragen, kamen Sprachkunst und kommunikatives Geschick als Überzeugungsstrategien zum Einsatz, so erfolgt nun ein bedeutsamer Wechsel auf die Ebene der performativen Darbietung, die Ereignishaftigkeit im Sinne eines handelnden Unter-Beweis-Stellens demonstriert. Die Nähe, die dadurch zu den Gewaltexzessen im Kreuzzug etabliert wird, indem der tätlichen Leistung, dem sichtbaren Ergebnis, der Vorzug vor dem sprachlich dargebotenen Argument als Überzeugungsmittel eingeräumt wird, scheint dabei unverkennbar. Bereits der Disput in seiner ›verstümmelten‹, da auf einseitige Meinungskundgebung reduzierten Form, deutete dies an, seine Fortsetzung im Handlungsakt vermag diese Orientierung zusätzlich zu bekräftigen.

Denn nicht mehr allein das gelehrsame Wort ü b e r Gott, sondern die sichtbare, i n Gottes Namen verübte Tat am Tier, genauer am wilden Stier, kann und soll darüber entscheiden, welcher Glaube, welcher Gott der wahrhaftige ist. Zambri, der als letzter der zwölf jüdischen Kontrahenten Papst Silvester zu diesem Zauberduell herausfordert, erläutert das Vorgehen näher:

sweders name tuo mit kraft  
sterben den vil grimmen stier  
unde ertöete alhie diz tier,  
den ane beten alle die  
die gegenwertic sind alhier.  
(›Silvester‹, V. 4794–4798)

Wer folglich den grimmigen Stier durch das Einflüstern des rechten Gotteswortes zu töten vermag, dem gebührt der Glaubenssieg. Mit der Wunderepisode verändert sich auch die Modalität des Erzählens: Beschleunigte und dynamisierte der beständige Redefluss und -wechsel im Glaubensdisput den Handlungsfortgang, so wird dieser nun quasi demonstrativ verlangsamt, indem sich der Fokus auf das eine geforderte Zauber- bzw. Gotteswort (den *name[n]*, V. 4794) verengt, das, dem Stier ins Ohr geflüstert, das Wunder hervorrufen soll. Das Zauberwort wirkt so als retardierendes Moment im Erzählfluss, das die Rezipientenaufmerksamkeit bündelt.

Dass das (Stier-)Wunder aber nicht nur formal, sondern auch funktional und argumentativ einen Sonderstatus einnimmt, der dazu berechtigt, es als »triumphalen Abschluss der Erzählung« (Hammer 2015, S. 412) zu begreifen, lässt sich auf die für Juden wie Christen verbindliche Ansicht zurückführen, dass es in der Kette beweiskräftiger Glaubensargumente unumstritten an vorderster Stelle stehe.<sup>6</sup> Zambri verdeutlicht dies, wenn er betont, dass das Wunder die Beweiskraft des Wortes übersteige:

mit rede niht aleine  
sol ich bewæren gotes kraft,  
ich wil ouch sine meisterschaft  
mit werken an dem stiere  
bezeigen harte schiere.  
(›Silvester‹, V. 4574–4578)

Offen, und auch von Zambri nicht näher erläutert, bleibt dabei die Herleitung dieser Glaubensprämisse: Sprich, wodurch gewinnt das Wunder diesen besonderen Status, die besondere Überzeugungskraft? Was macht Wundererzählungen so interessant und gleichzeitig, wie ich behaupten möchte, so ›gefährlich‹ im Zuge eines populistischen<sup>7</sup> Glaubenskampfes?

### 3. Das Wunder als Heilszeit-Vehikel: eine zeichentypologische Klassifizierung

Die argumentative Kraft und Macht des Wunders begründet sich, so möchte ich annehmen, wesentlich über dessen transgressives, zeitraumen-überschreitendes Potenzial, das im Folgenden unter Bezugnahme auf die linguistische Zeichentheorie näher erläutert wird: Die zeichentheoretische Perspektivierung des Wunders vermag sowohl seine charakteristischen Eigenschaften wie auch seine Funktionalität hervortreten zu lassen.

#### 3.1 Metonymische Kontiguitätsrelation

Die Zeitraumenüberschreitung, die mit dem Wunder vollzogen werden kann, leitet sich aus dessen besonderem ›Ereignisstatus‹ ab: Als ein in der erzählten Zeit verankertes Teilereignis hat es Anteil an der erzählten Welt, tritt aber gleichzeitig in eine metonymische (Kontiguitäts-)Relation zu einer anderen Ganzheit, an die es dem Wortsinn nach (lat. *contiguus* ›berührend, angrenzend‹) anschließt.<sup>8</sup> Als signifikantes Teilereignis verweist das Wunder auf ein im Geiste aufgerufenes Gesamtes und vermag dieses zeichenhaft zu evozieren (vgl. Haferland/Schulz 2010, S. 14).

Bei diesem Gesamten handelt es sich, dem christlichen Glaubensverständnis folgend, um die göttliche Transzendenz und Heilsgewissheit; das Wunder erscheint damit als eine Art ›Heilszeitvehikel‹, als eine Entität, die das Höchste deutlich und ›wirksam‹ werden lässt. Indem Schulz das Wunder metaphorisch dem Bild eines »Fenster[s]« (Schulz 2012, S. 144) annähert, unterstreicht er zu Recht, dass die Sicht auf das Höchste stets ein rein imaginativer Prozess aus distanzierter Position bleiben muss. Es ist die Unternehmung einer gedanklichen Reise zu einem stets nur ›potenziell‹ erreichbaren Ziel, denn das Göttlich-Transzendente ist bekanntermaßen unfassbar, das Gesamte als Zielobjekt nicht verfügbar. Durch das ›Wunderfenster‹ kann man entsprechend schauen, betrachten und erkennen, ohne

dass jedoch eine unmittelbare Nähe zum Geschauten etabliert werden könnte.

Die Legende (bzw. das legendenhafte Erzählen)<sup>9</sup> fordert genau diese Unverfügbarkeit des Zielobjekts, das als Leerstelle bestehen bleibt, heraus (vgl. Schulz 2012, S. 146). Die Legende thematisiert etwas, das sich der Wahrnehmung entzieht, zielt darauf ab, »die Nichtbeobachtbarkeit von Heiligkeit zu beobachten, seine Nichtrepräsentierbarkeit zu repräsentieren« (Strohschneider 2002, S. 140) und sie gleichsam auch ein Stück weit zu reduzieren. Dies gelingt, indem über die indexikalische Relation des Wunders ein Bezug zu dieser unscharf umrissenen Totalität (die selbst nicht genannt werden muss, im Fall des Höchsten aber auch nicht genannt werden kann) aufgebaut wird. Heiligkeit und Transzendenz sind folglich an die in der Erzählung bedeutete (narrative) Erfahrung von Immanenz gebunden (vgl. Sablotny 2021 im vorliegenden Band zu Transzendenz und Immanenz im Kyot-Exkurs des ›Parzival‹).

Für den Zeichentheoretiker Charles Sanders Peirce macht die indexikalische Verweisfähigkeit den essentiellen Charakter eines Zeichens aus. Ein Zeichen hat die Fähigkeit anzuzeigen, nicht aber direkt auszudrücken (benutzte Ausgabe: Peirce 1931–1958, zit. als CP: Band- und Paragraphenangabe; vgl. CP 8.314); ein Zeichen, so konstatiert Peirce, ist daher nicht einfach ein Ausschnitt aus einer gegebenen Realität und macht diese nicht direkt erfahrbar (vgl. Nöth 2000, S. 470). Vielmehr erweist sich das Zeichen als eine Art mentale Repräsentation, die einen »Semioseprozess« (CP 2.303), d.h. einen sukzessiven Interpretationsakt, voraussetzt.<sup>10</sup>

Es [ein Zeichen] wendet sich an jemanden, d.h., erzeugt im Geist dieser Person ein äquivalentes Zeichen oder vielleicht ein mehr entwickeltes Zeichen [...]. Das Zeichen steht für etwas, sein Objekt. Es steht für dieses Objekt nicht in jeder Hinsicht, sondern im Hinblick auf eine Art Idee. (CP 2.228)

Aus dieser Perspektive kann, um zum konkreten Zeichenakt in der ›Silvesterlegende‹ zurückzukehren, das Handeln Zambris nur ›ungenügend‹,

jedenfalls nicht wunderhaft erscheinen, denn es bedeutet unmittelbar, etabliert gerade gegenteilig einen direkten Konnex zwischen dem Einflüstern des Zauberwortes und dem unmittelbar folgenden Tod des Stiers:

den namen vrende und unbekant  
rünt er im in daz ôre sîn,  
dar an sô wart vil harte schîn  
grôz zouber, daz er kunde.  
(›Silvester‹, V. 4824–4827)

Mit dem Zauberakt stellt Zambri dem Publikum eine Realität präsentisch vor Augen, dessen Vorführungs- und Demonstrationscharakter er sich bewusst ist und den er selbst mit den Worten anpreist, etwas direkt am Stier zur Anschauung bringen zu wollen (*dar an erzeigen*, V. 4565; *an im erscheine*, V. 4573; *an dem stiere bezeigen*, V. 4577–78). Mit Zambris Zauber kann folglich kein tieferes Erkennen, kein Reflexionsprozess angestoßen werden, wie ihn Silvester kontrastiv für *seine* Tat einfordert, wenn er sagt, er wolle damit etwas *entsliuze[n] und ouch durgründe[n]* (V. 4879). Das wird spätestens dann klar, wenn dem Stier, quasi in bildlicher Bestätigung, bei seinem Ableben zuallererst die Augen herausspringen, die im mittelalterlichen Erkenntnisakt als zentrales Medium der Wahrnehmung, Erkenntnis und Vernunft fungieren.<sup>[1]</sup> Zur Einsicht kann er nun nicht mehr gelangen.

sîn ougen im von grimme  
sprungen ûz dem kopfe dô.  
mit disen dingen unde also  
in den sal er nider viel,  
er tet ûf sinen wîten giel  
and warf her ûz die zungen.  
(›Silvester‹, V. 4833–4837)

Das mit Zambris Zauberakt verbundene *unmittelbare* Sehen und Erkennen steht dem *zeichenhaften, mittelbaren* Wunder somit diame-  
tral entgegen (vgl. CP 2.231) und kann demnach aus einer Perspektive, die

das Wunder als das Höchste erachtet, nicht anders denn als gegenwartsverhaftete Zauberei, *grôz zouber* (V. 4827), diskreditiert werden. Der Glaubensakt am Stier greift damit gewissermaßen die Peirce'sche Kontrastierung ›Ausdrücken‹ (Nicht-Zeichen) versus ›Anzeigen‹ (Zeichen) narrativ auf und bildet sie im Gegensatz einer auf Sichtbarkeit gründenden Zauberei und einem auf reflexiver Durchdringung fundierenden Wunder ab.

Dass der Prozess der zeichenhaften Evokation hingegen nur gelingen kann, wenn dem Interpreten das (Ziel-)Objekt bereits bekannt und vertraut ist, er folglich über ein gewisses Vorwissen verfügt (vgl. CP 2.231;<sup>12</sup> Nöth 2000, S. 63), zeigt, dass die Wunderepisode das im Disput ausgestellte Paradox schlichtweg noch einmal wiederholt: Auch das Wunder funktioniert nur und kann sich nur deshalb als überlegen erweisen, weil es bereits als überlegen anerkannt wird. Es büßt damit seinen Objektivitätsanspruch ein, wird zur reinen Überlegenheitsdemonstration, indem es sich an ein Publikum bereits überzeugter Glaubensanhänger richtet. Die zeichenhaft evozierte Heiligkeit dient ausschließlich der Ausstellung und Stabilisierung einer sakralen und exklusiven Glaubenskultur.

### **3.2 Zeitliche Ambivalenz des Wunders: Zeitrahmenüberschreitung und hybride Zeitsemantik**

Auf der Basis der zeichentypologischen Klassifizierung und Einordnung des Wunders wird nun auch dessen narratologisch ambivalenter Status deutlich: Einerseits ist es in den linear-horizontalen Erzählverlauf eingebunden, wird als singuläres Ereignis zeitlich unmittelbar in der erzählten Welt zur Anschauung gebracht; andererseits ist es diesem Erzählverlauf enthoben, indem es auf vertikaler Achse auf ein Außerhalb, ein Oberhalb des narrativen Syntagmas verweist. Das Wunder führt aus dem Zeitrahmen der Diegese heraus, mit ihm wird die erzählte Zeit in Richtung einer zeitlosen Ewigkeit verlassen. Die Zeitrahmenüberschreitung führt folglich in einen ›neuen‹ Erzählrahmen, der einer eigenen Gesetzlichkeit

und auch einer eigenen Zeitlichkeit bzw. Un-Zeitlichkeit folgt – denn, wo Gott wirkt, gilt Zeit nicht. Die Transzendenz tritt als das hervor, was jeder Zeitstruktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthoben ist (vgl. Strohschneider 2002, S. 114). Die (Erzähl-)Gegenwart kann so als Vergegenwärtigung eines Zukünftigen gestaltet werden.

Der hinzutretende Bezugsrahmen, der vom Wunder punktuell ›angespült‹, aber nicht auserzählt wird, ist als größere heilsgeschichtliche Rahmung immer schon gegeben – nicht nur für das (intradiegetische) Figuren-, sondern auch für das extradiegetische (christlich sozialisierte) Rezipientenpublikum – und besteht als solcher ohne Anbindung, ohne kausalen Verweis nach vorne oder hinten in der singulären Geschichte. Indem die lineare, syntagmatische Zeitachse der Erzählung mit der einer zeitlosen, paradigmatischen verschränkt wird, entsteht eine hybride Zeitsemantik, die der Wunderepisode als zentrale Charakteristik eignet.<sup>13</sup>

Mit dem ›Ausstieg‹ aus der Zeit der Diegese verbinden sich zugleich andere Deutungsmuster und Interpretationsformen. Denn alles Transzendente folgt einer göttlichen Gewissheit, ereignet sich im Sinne einer absoluten Wahrheit und entzieht sich damit einer kritischen Diskussion und Verhandlung. Dies lässt die heilsgeschichtliche Rahmung zur ›legitimatorischen Waffe‹ und zum unwiderlegbaren Argument bei der Durchsetzung eines (des christlichen) Glaubensanspruchs werden und bindet sie zugleich wieder an die Diegese zurück.

#### **4. Zeitrahmenüberschreitung als propagandistischer Akt der Glaubensüberzeugung: Die (doppelte) Publikumseinbindung im Wunder**

Das Wunder ist, wie oben dargelegt, Zeichen, weil es einen Interpretations- und Vermittlungsprozess anstößt und einfordert. Es tritt dazu in eine triadische Bezugsrelation zwischen einem Ersten (dem Adressaten, dem

Publikum) und einem Zweiten (dem bezeichneten Objekt, dem göttlich Transzendenten).

In der ›Silvesterlegende‹ wird gerade diese Vermittlung(striade) in besonderer Weise funktionalisiert, indem die erste Instanz eine markante Dopplung erfährt: Denn intra- und extradiegetisches Publikum werden aufeinander bezogen, das innere tritt zu einem äußeren Kommunikationssystem in Bezug. Diese markante Dopplung, so die These, vermag wesentlich zur (politischen) Inanspruchnahme des Wunders zum Zwecke der christlichen Glaubenspropaganda beizutragen. Propaganda ist hier in allgemeiner Definition zu verstehen als eine spezifische Art der Meinungsbildung, »eine kommunikativ bestimmte Form der Anwendung von Einfluss und Macht, die nur in der Relation zwischen Kommunikator, Rezipient und Situation zu erklären ist« und eine »Botschaft generalisierend [...] als alternativlos wahr und unausweichlich dar[...]stellt« (Studt 2011, S. 209). Durch die spezifischen Rezeptionsbedingungen der in der Regel vor einem christlichen Publikum vorgetragenen Heiligenlegende charakterisiert sich die hier vorliegende Form der Propaganda zudem dadurch, dass die richtige Meinung bereits angelegt ist und der Glaube damit als gesichert gelten kann. Zwischen dem Legendendichter (meist einem Kleriker) und seinem Publikum herrschte, wenn überhaupt, ein Unterschied hinsichtlich ihrer jeweiligen sozialen Stellung, im christlichen Glauben aber bestand Einigkeit, war von einem »generellen Mentalitätsgleichklang bei Verfasser und Adressat« (Preen 2013, S. 51) auszugehen.<sup>14</sup> Der Fall der Ablehnung einer propagierten (Glaubens-)Wahrheit und die damit aufkommende Anforderung, Sanktionen zugleich mitzuformulieren, scheidet damit kontextbedingt aus;<sup>15</sup> Propaganda erweist sich als ein Akt der kollektiven Selbstversicherung und Identitätsbestätigung.

#### 4.1 Etablierung eines inneren Kommunikationssystems

Die ›Silvesterlegende‹ betreibt besonderen gestalterischen Aufwand, um das Publikum in der Intradiegese zu konturieren: Das Wunder (bzw. die damit verbundene ›Lehre‹), so wird unmissverständlich klar, adressiert ein Kollektiv. Es verweist nicht auf die Bekehrung des Einzelnen, sondern auf die der Masse, wie auch das Resultat der Wunderhandlung als lenkend und leitend für die Gemeinschaft, als Gemeinschaft stärkendes Phänomen, angesehen werden kann: In diesem Sinn akzentuiert und beziffert der Erzähler die Umstehenden beim Wunderspektakel auf *wol hundred ritter mære* (V. 4756), als eine Menge, die stets als unpersonalisierte Gesamtheit (*liute alle[...]*, V. 4785; *alle die, die gegenwertic sint alhie*, V. 4797-98; *vor den liuten allen*, V. 5081; *vil liute dô*, V. 5164;) ausgewiesen wird.

Sie alle wohnen dem Handlungsangang dann auch beobachtend bei (V. 5065), das Publikum, wird berichtet, ist in den Vermittlungsakt involviert, in dem Silvester den Stier wieder zum Leben erweckt und dabei seinerseits die Augen gen Himmel richtet:

er warf, als er dô willen het,  
sîn edeln klâren ougen  
ze himel ûf vil tougen  
(›Silvester‹, V. 5058–5060)

Die Trias (Publikum– Stier(wunder) – Gott) wird über den geleiteten Blick und die damit etablierte Blickachse aufrechterhalten. Die Erweckung erfolgt unter direkter Bezugnahme auf das bzw. den ›Zweite[n]‹, den Höchsten, der nun geschaut werden kann (vgl. dagegen die Stiertötung Zambris) und in personaler Anrede (*du [...] begâst*, V. 5083; *dû vüege*, V. 5086; *stânt ûf in Jêsu Kristes namen*, V. 5093) angesprochen, als Adressat benannt und in die Handlung einbezogen wird. Auch die etablierte Analogie der Stiererweckung zur Auferstehung Christi (vgl. Hammer 2015, S. 420) intensiviert durch das imaginierte Näheverhältnis zur göttlichen Instanz die Trias. Der Vermittlungsprozess erscheint dabei als wiederholbarer Akt, der jedem

darán Partizipierenden Teilhabe am Göttlichen gestattet; was Silvester exemplarisch im Wunder vorführt, soll letztlich für jeden möglich erscheinen. Der Heilige tritt hierzu als Stellvertreterfigur auf, übernimmt Führungs- und Weisungsfunktion, wenn er sich aus erhöhter Position dem Publikum zuwendet:

der bâbest dô vil schiere trat  
vür sich an eine hœher stat,  
dâ man daz volc wol übersach.  
(›Silvester‹, V. 4871–4873)

Er vermittelt dem Publikum den Eindruck einer christlichen Einheits- und Glaubensgemeinschaft, die ungeachtet sozialer Differenzen und Diskrepanzen besteht:

zen liuten allen er dô sprach:  
ir herren algeliche,  
beidiu arme unde rîche  
(›Silvester‹, V. 4874–4876)

Der Weg zum Höchsten ist ein offener Weg (wenngleich nur unidirektional und einspurig hin zu einem christlichen Gott ›befahrbar‹), die Erweckung wird entsprechend *mit lûter stimme* (V. 5092) und damit für alle hörbar vollzogen. Kontrastiv dazu steht das Zauberwort, dessen sich Zambri bedient, um den grimmigen Stier zu töten: Zambri kennt es bereits, hat es in magischer Weise über ein Epitaph vermittelt bekommen und gibt überhaupt nur ungern und nur auf die Nachfrage Konstantins Auskunft darüber, der von ihm drängend fordert: *entsliuz uns unde sage uns hie / mit welhen vuogen oder wie / der name dich gelêret sî* (V. 4709–4711). Die langatmige Erklärung des geheimen und nicht minder komplizierten Lernprozesses führt nicht nur beim Erzähler zu Ungeduld (vgl. V. 4748–49), sondern zeigt auch, als wie problematisch dieser ›Erwerbstyp‹ aufgrund seiner Unzugänglichkeit und singulären Personengebundenheit angesehen werden muss.<sup>16</sup> Der Wortzauber ist erlernt, damit irdisch verhaftet, der

Vermittlungsprozess ein Akt ›zeichenloser‹ Gegenwartsbezogenheit. Das Zauberwort Zambris bedeutet und bezeichnet, wie oben erwähnt, unmittelbar, das Zeichen (*res*) ist zugleich Bezeichnetes (*signum*), der Deutungsprozess führt nicht über die Bezeichnung hinaus. Geflüstert und verheimlicht (*rûne*, V. 4776) schließt es sich nach innen ab, gewährt nur dem Eingeweihten Zugang.<sup>17</sup> Die Ausstellung christlicher Überlegenheit und dessen Popularisierung erfolgt damit über den Einbezug der Gemeinschaft. Der christliche Glaube tritt als ›Kollektivglaube‹ hervor und wird mit explizitem Bezug auf die Menge propagiert.

#### 4.2 Anbindung an ein äußeres Kommunikationssystem

Interessanterweise belässt es die ›Silvesterlegende‹ aber nicht bei der intradiegetischen Publikumseinbindung und -ansprache, sondern weitet diese auf den extradiegetischen Rezipienten aus und bindet den Text damit an ein äußeres Kommunikationssystem an: So heißt es, *swer diz getihte hære lesen, / der sî mit ganzer stæte kraft / iemer gerne diensthaft* (V. 5186–5188) – der Appell der Bekehrung zum Christentum schallt damit quasi über die intradiegetische Welt der Erzählung hinaus und wird im Epilog (V. 5189–5222) durch den appellativen Einbezug der Rezipienten weiter intensiviert: *swer, wer auch immer* (V. 5186; V. 5193; V. 5200), heißt es in verallgemeinernder Ansprache, Gottes Hilfe sucht, für den ist die Transgression möglich, für den öffnet sich das weltliche (*ganzer sælden hort [...] ûf der erden*, V. 5204–05) hin zum überzeitlichen himmlischen Glück (*der [...] sol ze himel werden / in stæten vröuden vunden*, V. 5206f.).

Auch die im Epilog vermehrt indizierten lebensweltlichen Referenzpunkte – die Verankerung der Handlung in der Zeit (*in der ôsterwochen*, V. 5171), die örtliche Situierung (*ze Rôme*, V. 5172) wie auch die Nennung des Auftraggebers *Liutolde dâ von Rætelein* (V. 5213), der als exemplarischer ›lebensweltlicher‹ Repräsentant quasi den Heiligen Silvester in seiner Figurenrolle ersetzt, indem auch ihm (in ebenso uneingeschränkter

Weise) der Aufstieg *ze himel ûf der sælden berc* (V. 5217) beschieden ist – tragen dazu bei, diesen Übertritt zu gestalten.

Die diegetische Erzählzeit wird dabei unmerklich durch lebensweltliche Zeitparameter ersetzt und veranlasst, dass sich die Hinwendung zum ›rechten‹ Glauben über die Diegese hinaus fortsetzt und vom Rezipienten nachvollzogen werden kann.<sup>18</sup>

## 5. Zeitrahenübertritt im Wunder als (populistische) Glaubenspropaganda?

Die sich hierbei ereignende zeitrahenüberschreitende Transgression lässt den extradiegetischen Adressaten in die diegetische Erzählwelt und deren Zeit eindringen, zugleich aber auch Teil einer größeren Erzählung werden, an der er (mit den Figuren) partizipiert. Der Dichter spielt im Sinne Genettes mit den Grenzen der Welt, »in der man erzählt und der, von der erzählt wird« (Genette 2010, S. 153). Der Rahmen zwischen Intra- und Extradiegese wird durchlässig und ermöglicht seine eigene Überschreitung, welche sich mit Genette (2010, S. 152–154) als ›Metalepse‹ bezeichnen ließe (zur Metalepse vgl. Hammer 2021 im vorliegenden Band; dort auch weitere Literatur).

Aus den vorangegangenen Beobachtungen ist zu folgern, dass die argumentative Kraft und das weitreichende Potenzial des Wunders insbesondere auf dessen hybrider Zeitsemantik beruhen, die konkret als Verschaltung dreier Zeitebenen hervortritt: der erzählten Zeit (Intradiegese), der Wunderzeit als Heilszeit bzw. zeitlose Ewigkeit (jenseits von Intra- und Extradiegese) und der alltagsweltlichen Zeit (Extradiegese). Dabei wird einerseits über den semiotischen Verweisakt des Stierwunders die Überlegenheit und Überheblichkeit des christlichen Glaubens in der erzählten Welt ausgestellt und begründet: Diese Überlegenheit baut auf der Sichtbarkeit der göttlichen Transzendenz in der Immanenz der Erzählgegenwart

auf, die den privilegierten Zugang der christlichen Gläubigen in ein göttliches Jenseits gewissermaßen präfiguriert.

Die metaleptisch aufgeladene Verknüpfung von Intra- und Extradiegesis wiederum eröffnet die Möglichkeit, diese Überlegenheit mit einer pragmatischen Intention zu verbinden. Die mit dem Wunder etablierte vertikale Bezugsrelation begründet damit nicht nur die Vormachtstellung des christlichen Glaubens auf intradiegetischer Ebene (die intradiegetische Zuhörerschaft wird bekehrt bzw. im Glauben bestärkt), mit ihm geht auch eine appellative Glaubensbelehrung des (extradiegetischen) Rezipientenkreises einher.<sup>19</sup> Anhand der Darstellung der erzähltechnisch raffinierten und kunstfertigen Ausgestaltung von Publikum und Schlussepilog war mir daran gelegen, diese Intention (aus dem Text heraus) zu begründen.

Verbindet sich eine solche Glaubensbelehrung, wie in Konrads Legende, mit einer dichotomischen Schwarz-Weiß-Zeichnung von Glaubensparteien, die binäre Oppositionen im Glauben stark macht und religiöse Diversität als konkurrierende Feindschaft deutet, muss eine solche Inanspruchnahme und Funktionalisierung (heute wie damals) in besonderer Weise gefährlich erscheinen.<sup>20</sup> Ein solches ›auführerisches‹ Potenzial scheint einer Gattung wie der Heiligenlegende (*Gesta sanctorum*) zunächst eher fernzustehen, unter der man üblicherweise »die Lebensgeschichte eines Heiligen der Kirche von der Geburt bis zu seinem Tod, ja darüber hinaus« versteht (Brunner 2017, S. 65), die den Fokus auf die besondere Auszeichnung des Heiligen als Märtyrer (*Passiones*) bzw. auf die Schilderung seiner gottgefälligen Taten auf Erden (*Vitae confessorum*) legt. Die Heiligenlegende, die uns heute in gewisser Entfernung gegenüberstehen mag, zählte in mittelalterlicher Zeit zu einer der wichtigsten Literaturgattungen. Sie wurde in ihrer Geltung nicht angezweifelt und war, so Jolles (2006 [1930], S. 23), »eine der Himmelsrichtungen [...], in die man sah, ja, vielleicht sogar die einzige, nach der man sich bewegen konnte«.

Umso zentraler erscheint es, sich bewusst zu machen, dass das Gattungsetikett ›Legende‹, das der ›Silvester‹ ebenfalls mit sich führt, nicht

darüber hinwegtäuschen sollte, dass das Werk Konrads von Würzburg christliche Selbstherrlichkeit in einer Weise ausstellt, die den Text in enge Nachbarschaft zu Kreuzzugsepen wie dem ›Rolandslied‹ treten lässt und damit auch als Textgattung verstanden werden muss, der das Potenzial innewohnt, höchst problematische (weil intolerante und exklusive) gesellschaftspolitische Signale zu verbreiten. So kann ein von der Legende aufgegriffener – und damit zunächst einmal nicht epochenaktueller – Stoff vor einem zeitgeschichtlichen Hintergrund gewissermaßen aktualisiert, auf ein zeithistorisches Ereignis (die Kreuzzüge) hin politisch perspektiviert werden und letztlich auch zum aktuellen Glaubenskonflikt Stellung beziehen. Der Grat zwischen literarischer Glaubenserzählung und lebensweltlichem Glaubenskampf erscheint dann zunehmend schmal, der Zeitrahmenübertritt, wie die Stierwunderanalyse ergeben hat, ist in der ›Silvesterlegende‹ wohl keineswegs zufällig angelegt.

## Anmerkungen

- 1 Der Einbezug einer (wie auch immer gearteten und gefassten) historischen Realität resultiert aus der stärkeren Gebrauchsfunktion der mittelalterlichen Texte (aller Gattungen) wie auch aus dem literaturtheoretischen und der lateinischen Gattungspoetik entstammenden Verständnis, dass frei erfundenes Erzählen lügenhaft sei und den Geltungs- und Wahrheitsanspruch einer Aussage zerstöre. Damit ist selbstredend nicht gemeint, dass nicht auch die mittelalterliche Literatur verschiedene Typen von Fiktionen kannte (vgl. dazu Knapp 2005) oder es die Rolle des Dichters gewesen wäre, ein genaues Abbild der Wirklichkeit zu erstellen. Auf die komplexe und kontroverse Debatte um den Fiktionalitätsbegriff in der vormodernen Literatur soll hier nicht weiter eingegangen werden, s. dazu Glauch 2014 und Reuvekamp-Felber 2013.
- 2 Vgl. dazu etwa die Textsammlungen bei Wentzlaff-Eggebert 1960 und Müller 1979, die neben zahlreichen Kreuzzugsliedern im epischen Bereich auf Wolframs von Eschenbach ›Willehalm‹, das ›Rolandslied‹, die ›Kaiserchronik‹ oder den ›Reinfried von Braunschweig‹ eingehen. Hirt 2012 behandelt in seiner Darstellung mit dem Titel »Literarisch-politische Funktion«ealisierungen. Unter-

- suchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen« den ›Wilhelm von Wenden‹, ›Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwig des Frommen von Thüringen‹, ›Wilhelm von Österreich‹ und ›Das Buch von Akkon‹.
- 3 Die Gründe für die Attraktivität von Gewalt hingegen scheinen noch weitgehend offen; so heißt es im ›Handbuch der Kulturwissenschaften‹ über Mediengewalt, Experten hätten sich bisher »kaum Mühe mit der Frage gegeben, warum Gewalt überhaupt so interessant ist« (Kansteiner 2011, S. 131).
  - 4 Vgl. grundlegend Brunner 1985, besonders Sp. 287, zur Überlieferungsgeschichte und -tradition Prochnow 1901 sowie Kliege-Biller 2000, S. 140–160.
  - 5 Miklautsch (1991, S. 179) beschreibt die Disputatio ganz ähnlich als »eine Art Zwangspredigt für die Juden, bei der die Andersgläubigen nur die Stichworte liefern, die aber gleichzeitig dazu dienen, die Gläubigen in den eigenen Reihen zu erbauen und zu stärken«.
  - 6 Vgl. Brinker (1968, S. 149/188), der ebenfalls die gewaltige Beweiskraft des Wunders im Mittelalter hervorhebt.
  - 7 Der Begriff ›populistisch‹ ist hier unter epochengeschichtlichem Fokus zu verstehen als pluraler Sammelbegriff für eine bestimmte sakrale (nicht konstitutionell) bestimmte ›Volksgemeinschaft‹, deren Mitglieder als Gottesvolk (*populus Dei*) in ein spezifisches Beziehungsverhältnis zueinander treten. Damit verband sich die Vorstellung einer Einheit und Egalität, die alle ›unter Gott gleichmacht‹ (was realgeschichtlich selbstredend selten der Fall war); vgl. zum Volksbegriff in der feudalen Ständeordnung Kosellek [u.a.] (1992) sowie zum Populismus im ›Rolandslied‹ Bendheim (2021).
  - 8 Ich folge hier dem Verständnis von metonymischem Erzählen, wie es Haferland/Schulz 2010 in Anlehnung an die kognitive Linguistik für die Erzähltheorie weiterentwickeln und das mir geeignet scheint, um auch das Wunder als erzähltes Ereignis begreifbar zu machen.
  - 9 Unter legendenhaften Erzählungen sind Texte zu begreifen, die typische narrative Versatzstücke der Legende (wie den Bericht über die Wundertaten des Helden, einen einleitenden Prolog, der das Leben des Protagonisten zu einem biblischen Thema in Bezug setzt, ein die Erzählung abschließendes Gebet etc.) enthalten, ohne dass die Hauptfigur ein Heiliger der Kirche ist. Als Beispiel wäre hier der ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue zu nennen, dessen Held Gott zugewandt ist, bei dem es sich nicht aber um einen Heiligen der Kirche handelt.
  - 10 Dieser dynamische Prozess der Interpretation, der das Zeichen nach Peirce definiert, unterscheidet dessen Zeichenverständnis von jenem Saussures, der

das Zeichen insbesondere über seine Opposition zu anderen Zeichen im System bestimmt (vgl. zusammenfassend Nöth 2000, S. 62).

- 11 Der Erkenntnisakt im Sinne der mittelalterlichen Erkenntnislehre (vor allem nach Augustinus) beruht wesentlich auf der über die Augen erzeugten Sichtbarkeit (*visio*) und kann als Zusammenspiel aus einem körperlichen, äußeren Sehen und der nach innen gerichteten (Gottes-) Schau verstanden werden (vgl. dazu einfürend Bumke 2001, S. 37–44, sowie Schleusener-Eichholz 1985, S. 931–1075, Kap. XIV ›Äußere und innere Augen‹).
- 12 »Das Objekt muß dem Interpreten [...] bereits bekannt sein und ist somit ein dem aktuellen Zeichen vorausgehendes Zeichen. [...] Es (das Zeichen) kann das Objekt nur repräsentieren und über es berichten. Es kann kein Kennen oder Wiedererkennen des Objekts leisten.«
- 13 Diese »paradoxe Struktur« erläutert auch Strohschneider und erennt sie zum zentralen Kennzeichen der Legende im Allgemeinen, die »erzählt, was sie als unerzählbar konstituiert« (Strohschneider 2002, S. 115). Legendenhaftes Erzählen »beweist und dokumentiert die Geschichtlichkeit seines Protagonisten, dessen Existenz und Immanenz, und es bezeugt zugleich die *sanctitas* seines Protagonisten, also seine Zeitenthobenheit und Transzendenz« (Strohschneider 2002, ebd.). In Bezug auf das Wunder wäre daran anschließend zu argumentieren, dass sich diese Strukturen auf unterschiedlichen (Sub-)Ebenen der Legendenstruktur wiederabbilden.
- 14 Auch Wyss (1973, S. 21) vermerkt, dass die Legende sich an eine bestimmte Adressatengruppe richtet.
- 15 Dieser dritte Bestimmungsfaktor von Propaganda wird von Studt (2001, S. 209) aber bereits vor dem Hintergrund mittelalterlicher Kommunikationssituationen als »Kann-Bestimmung« formuliert.
- 16 Hammer (2015, S. 420, Anm. 45) verweist darauf, dass diese Problematik in den anderen Versionen der Silvesterlegende kaum behandelt wird.
- 17 Das Stierwunder stehe damit, so Hammer zu Recht, »im für die Hagiographie typischen Spannungsfeld zwischen Wunder und Magie« und stelle deren fundamentale Differenz heraus (Hammer 2015, S. 419 und S. 428).
- 18 Ähnlich Bleumer, der diese Funktion aus der rhetorischen Strategie der Wiederholung ableitet: »Sie [die wiederholte Bekehrung, A. B.] fungiert als ein Paradigma einer durch das Wunder ausgelösten Umkehrbewegung zum Glauben, die sich aber auch über die Textgrenzen hinaus fortsetzt und vom Rezipienten nachvollzogen werden soll« (Bleumer 2010, S. 242).

- 19 Ich teile hier den Eindruck Brinkers, dass trotz dem im Prolog formulierten doppelten rhetorischen Ideal (*delectare et prodesse*) bzw. mhd. *nütz unde vröudebære* (V. 12), es dem Text doch nicht vornehmlich um das Ästhetisch-Unterhaltsame, sondern um das Lehrhaft-Erbauliche, Nützliche geht (Brinker 1968, S. 170).
- 20 In welchen sprachlichen Formen diese Aggression in der ›Silvesterlegende‹ hervortritt, ließe sich noch weiter ausführen, was hier nicht erfolgen soll; die Beschreibung der (Glaubens-)Gegner als Teufel, Feind etc. greift jedoch die etablierten Stereotype der Kreuzzugsepiik auf.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

Konrad von Würzburg: Die Legenden I, hrsg. von Paul Gereke, Halle (Saale) 1925 (ATB 19).

### Sekundärliteratur

Bendheim, Amelie: Gemeinschaft als Überlegenheit erzählen. Populismus und Christentum im ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad, erscheint in: Dembeck, Till/ Fohrmann, Jürgen (Hrsg.): Popularität und Populismus als Formen der Integration/Disgregation, Göttingen, angekündigt für 2021.

Bleumer, Hartmut: ›Historische Narratologie‹? Metalegendarisches Erzählen im ›Silvester‹ Konrads von Würzburg, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 231–262.

Brinker, Klaus: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts, Bonn 1968.

Brunner, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit im Überblick, Stuttgart 2017 (RUB 17680).

Brunner, Horst: Konrad von Würzburg, in: <sup>2</sup>VL 5 (1985), Sp. 272–304.

Bumke, Joachim: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Tübingen 2001 (Hermaea N. F. 94).

Genette, Gérard: Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch, in: Ders.: Die Erzählung, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen

- Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1972] (UTB 8083), S. 7–174.
- Geier, Andrea: Repräsentation von Gewalt. Literatur, in: Gudehus, Christian/Christ, Michaela (Hrsg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2013, S. 263–268.
- Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter; revisited, in: Poetica 46 (2014), S. 85–139.
- Haferland, Harald/Schulz, Armin: Metonymisches Erzählen, in: DVjs 84 (2010), S. 3–43.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Hammer, Martin Sebastian: *nû jage selbe, swaz dû wilt!* Narratologische Analyse und poetologische Interpretation einer metaleptischen ZeitRahmenÜberschreitung im ›Erec‹ (V. 7182–7187), in: Bendheim, Amelie/Ders. (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 13–42 (online).
- Hirt, Jens: Literarisch-politische Funktionalisierungen. Untersuchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen. Göppingen 2012 (GAG 766).
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, 8., unveränderte Auflage, Tübingen 2006 [zuerst 1930] (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).
- Kansteiner, Wulf: Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma. Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945, in: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2011, S. 109–138.
- Koselleck, Reinhart [u.a.]: Art. Volk, Nation, Nationalismus, Masse, in: Koselleck, Reinhart [u. a.] (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141–431.
- Kliege-Biller, Herma: *...und ez in tiutsch getihte bringe von latine*. Studien zum ›Silvester‹ Konrads von Würzburg auf der Basis der Actus Silvestris, München 2000.
- Knapp, Fritz Peter: Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik (II). Zehn neue Studien und ein Vorwort, Heidelberg 2005 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 35).
- Miklautsch, Lydia: Der Antijudaismus in den mittelalterlichen Legenden am Beispiel der Silvesterlegende in der Fassung des Konrad von Würzburg, in: Ebenbauer,

- Alfred (Hrsg.): Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien 1991, S. 173–182.
- Müller, Ulrich: Kreuzzugsdichtung, Tübingen 1979.
- Nöth, Winfried: Handbuch der Semiotik, Stuttgart/Weimar 2000.
- Peirce, Charles Sanders: Collected Papers, Cambridge 1931–1958 (zit. als CP: Band- und Paragraphenangabe).
- Preen, Kira: Antijüdische Stereotype und Vorurteile in mittelalterlichen Legenden, Marburg 2013.
- Prochnow, Georg: Mittelhochdeutsche Silvesterlegenden und ihre Quellen, in: ZfdPh 33 (1901), S. 145–212.
- Reuvekamp-Felber, Timo: Zur gegenwärtigen Situation mediävistischer Fiktionalitätsforschung. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: ZfdPh 123 (2013), S. 417–444.
- Sablotny, Antje: Zeit, Transzendenz und Transgression. ›Narrative‹ Identität in Wolframs von Eschenbach Kyot-Exkurs, in: Bendheim, Amelie/Hammer, Martin Sebastian (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 43–79 (online).
- Schleusener-Eichholz, Gudrun: Das Auge im Mittelalter, Bd. 2, München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften 35/2).
- Schneider, Hermann/Wentzlaff-Eggebert, Friedrich Wilhelm: Art. Kreuzzugsliteratur, in: RLW, Bd. I (2001), S. 885–895.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin/Boston 2012.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–147.
- Studt, Birgit: Geplante Öffentlichkeit: Propaganda, in: Kintzinger, Martin/Schneidmüller, Bernd (Hrsg.): Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter, Ostfildern 2011 (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für Mittelalterliche Geschichte 75), S. 203–236.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm: Kreuzzugsdichtung im Mittelalter: Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960.
- Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, Erlangen 1973.

**Anschrift der Autorin:**

Dr. Amelie Bendheim  
Universität Luxemburg  
Department of Humanities  
Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität  
2, avenue de l'université  
4365 Esch-sur-Alzette  
Luxemburg  
E-Mail: [amelie.bendheim@uni.lu](mailto:amelie.bendheim@uni.lu)

*Sebastian Holtzhauer*

## Jenseits des Diesseits

Narration und Narrativierung von Zeit(enthobenheit) in der  
lateinischen und deutschen Tradition des Brandanstoffs  
sowie im ›Mönch Felix‹

*Abstract.* Der Beitrag geht der Frage nach, wie die differenten Zeitvorstellungen von Diesseits und Jenseits in der lateinischen ›Navigatio sancti Brendani abbatis‹ und deren deutschen Übersetzungen sowie im ›Mönch Felix‹ erzählt werden. Textübergreifend werden intra- wie extradiegetische ›Rahmenüberschreitungen‹ bewusst eingesetzt, um Übergänge zwischen Raum-Zeit-Kontinuen darzustellen. Innerhalb der Erzählwelt kommen Anomalien zum Tragen, die sich zum Teil auch auf die Welt der Rezipierenden erstrecken. Diese Transgressionen kommen einerseits durch das lateinische Tempussystem (›Navigatio‹) zustande, andererseits durch aktualisierende Umarbeitungen, die das Geschehen in einem ganz bestimmten Kloster verortet wissen wollen (›Mönch Felix‹).

### 1. Einführung

St Brendan, ein irischer Abt aus dem 5. bzw. 6. Jahrhundert, ist nach seinem Tod vor allem für seine historischen Seereisen berühmt geworden, die in verschiedenen Erzählungen späterer Jahrhunderte dann phantastische Züge angenommen haben. Am bekanntesten dürfte die lateinische ›Navigatio sancti Brendani abbatis‹ (kurz ›Navigatio‹) sein, die seit dem 12. Jahrhundert in etliche Volkssprachen übertragen worden ist (vgl. u. a. Haug 1978; Holtzhauer 2019, S. 13–18, dort auch weitere Forschungsliteratur). Hier

reist Brandan zur *terra repromissionis sanctorum*, einer Insel, die den Heiligen am Ende aller Zeiten verheißen ist (vgl. zur christlichen Tradition der Jenseitsvorstellungen in Bezug auf die *terra repromissionis sanctorum* Stark 1997; Grimm 1977, S. 104–110). Sie stellt einen ›Sonderraum‹ dar, das Ziel von Brandans Reise, an das er erst nach einer entbehrungsreichen siebenjährigen Fahrt gelangt.

Bei der Beschreibung dieses Sonderraums werden in auffälliger Weise immer wieder Aspekte der Zeit fokussiert und es wird schnell klar, dass in jenem Sonderraum nicht nur eine ›Sonderzeit‹ herrscht, sondern dass Raum und Zeit gewissermaßen zusammenfallen – etwas, das man mit Ernst Cassirer als ›Konkreszenz‹ bezeichnen könnte (vgl. dazu auch Hammer 2007, S. 155f. und 159–162). Es ist also der Frage nachzugehen, wie genau das paradiesische Jenseits in der ›Navigatio‹ überhaupt als solches erkennbar wird. Denn im Grunde handelt es sich um eine von vielen Inseln, die der Heilige ansteuert. Erst bestimmte Erzählmuster und -strategien, die eine intra- wie extradiegetische ›Rahmenüberschreitung‹ verursachen, sorgen dafür, dass dem Rezipienten einerseits die krasse Andersartigkeit dieses Raumzeitgefüges allererst bewusst wird und dass sie andererseits auch außerhalb der erzählten Welt Gültigkeit für sich beansprucht, es also zu einem transgressiven Moment kommt.

Da dieses transgressive Moment immer wieder auch durch grammatische Kategorien zum Ausdruck kommt, ergibt sich aus komparatistischer Sicht die Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten der spatiotemporalen Transgression im Translationsprozess. Die lateinische ›Navigatio‹ war im 15. Jahrhundert mehrfach Ausgangspunkt für Übertragungen ins Frühneuhochdeutsche. Aus diesen wähle ich die in die Mitte des 15. Jahrhunderts zu datierende und am Münchener Hof entstandene ›Legend Sand Brandan‹ des Johannes Hartlieb aus, um sie punktuell mit ihrer lateinischen Vorlage zu vergleichen (vgl. zu Hartlieb und zur ›Legend Sand Brandan‹ u. a. Grubmüller 1981; Fürbeth 1992).<sup>1</sup> Dabei liegt der Fokus darauf, ob und wie Hartlieb die unterschiedlichen Zeitaspekte übernimmt bzw. wie er sie

gemäß seiner eigenen poetischen Agenda und nach den Möglichkeiten der (deutschen) Sprache seiner Zeit anpasst.

Durch einen abschließenden Blick auf das mittelhochdeutsche Gedicht vom ›Mönch Felix‹, das in der Tradition lateinischer und volkssprachlicher Predigt- und Exempelliteratur steht, soll der Blick auf das Phänomen von Zeitanomalien in der mittelalterlichen Literatur über das Brandan-Corpus hinaus geweitet werden. In erzählerischer wie motivischer Hinsicht weisen das Gedicht sowie seine weiteren Fassungen und Ausformungen Parallelen zum Brandanstoff auf. Auch hier wird zentral das Thema des Verhältnisses von immanenter und transzendenter Zeit verhandelt. Dabei werden – jedoch in einem völlig anderen Setting – nicht nur die Bedingungen für das Erleben von jenseitiger Zeitenthobenheit und die Konsequenzen beim Wiedereintritt in die diesseitige Zeit narrativiert, sondern auch Mechanismen, die die Glaubwürdigkeit der Narration selbst garantieren sollen. Ein transgressives Moment wird hier spürbar, wo spätere Aktualisierungen des Stoffes den Ort des Geschehens, das Kloster, mit konkreten Klostergründungslegenden in Verbindung bringen und somit die Erzählwelt in die reale Welt des Rezipienten hineinholen bzw. *vice versa*.

## **2. Das Raumzeitgefüge der *terra repromissionis sanctorum* in der lateinischen ›Navigatio‹ und in der ›Legend Sand Brandan‹ des Johannes Hartlieb**

Wie in kaum einer anderen legendarischen Erzählung des Mittelalters achtet der anonyme Autor der lateinischen ›Navigatio‹ auf die stete temporale Bestimmung von Handlungen und Abläufen bei der Schilderung des Geschehens. Die siebenjährige Reise des Heiligen ist zeitlich durchgetaktet bis ins letzte Detail, und zwar auf der Makro- wie der Mikroebene. Jedes Jahr verbringen die Mönche die kirchlichen Hochfeste zur selben Zeit am selben Ort, brauchen immer eine ganz bestimmte Zeit von einer Station bis zur nächsten und singen dort, orientiert an den *horae canonicae*, jeden Tag

regelmäßig ihre Psalmen. Die mit Abstand meisten Zahlennennungen in der ›Navigatio‹ weisen einen zeitlichen Bezug auf (vgl. Holtzhauer 2019, S. 345f.) und Johannes Hartlieb übernimmt diese Angaben recht getreu (vgl. ebd., S. 385). Über diese strenge zeitliche Durchtaktung der Erzählung manifestiert sich während der mehrjährigen Reise auf dem Meer eine *stabilitas loci*, die ansonsten nur innerhalb der Klostermauern garantiert werden kann. Man hat es gewissermaßen mit einer Harmonisierung von zyklischer und linearer Zeitvorstellung zu tun, wobei es in der Narration zu keinerlei Widersprüchen kommt. Im Gegenteil, die angegebenen Zeiten und Zeiträume folgen typisch biblischen Mustern:

Die Zeit ist metaphysisch bestimmt [...], es ist die von Gott geschaffene und erfüllte Zeit, der Faden, auf den die durch Gott initiierten Ereignisse wie Perlen gezogen sind, wobei aber selbst die Abstände zwischen den einzelnen Perlen wieder auf den Schöpfer verweisen. (Neumann 1999, S. 189)

Vor diesem Hintergrund von streng linear und zyklisch verlaufender Zeit bildet die Insel der Verheißung, zu der Brandan ja eigentlich aufbricht, einen extrem starken Kontrastpunkt. Motiviert werden der Aufbruch und die anschließende Reise Brandans durch den Bericht des Barinthus. Dieser kommt eines Tages zum Kloster des irischen Abts und erzählt unter Tränen, wie er zu der Insel gelangt ist und was er dort erlebt hat (vgl. Nav. I). Während Brandans Seefahrt in der dritten Person erzählt wird, bildet die Binnenerzählung des Barinthus durch die direkte Rede, in der sie formuliert ist, die Perspektive der ersten Person ab – typischerweise ein »Charakteristikum des Erzähltyps Himmelsreise« (Daxelmüller 1984, Sp. 45). Das übernimmt Hartlieb in seiner Übertragung eins zu eins. Zunächst sei Barinthus zu seinem Sohn Mernoc auf die *insula deliciosa* – »eine Art ›antichambre‹ der Paradiesinsel« (Grimm 1977, S. 106) – gereist. Dort führt Mernoc mit einer Mönchsgemeinschaft ein ideales Zusammenleben. Am nächsten Morgen habe ihn Mernoc aufgefordert, mit ihm in ein Schiff zu steigen: ›*Pater, ascende in navim et navigemus contra occidentalem*

*plagam ad insulam quae dicitur Terra Repromissionis Sanctorum, quam Deus daturus est successoribus nostris in novissimo tempore.* (I,14, Hervorhebung S.H.) Die Insel wird zunächst räumlich bestimmt – sie liegt im Westen –, dann aber auch sofort mit einer konkreten Zeitvorstellung imprägniert – sie sei durch Gott den Nachfolgern von Mernoc und Barinthus gegeben, und zwar ›in der letzten Zeit‹.

Der Terminus ›in der letzten Zeit‹, ἔσχατοι καιροί bzw. in den lateinisch übersetzten Passagen *novissima tempora* [...], ist eine geschichtstheologische Formel, welche die Inkarnation Christi als in die letzte, die eschatologische Phase dieser Welt fallend definiert. (Strobel 1993, S. 109)

Diese Zeit ist noch nicht gekommen, es wird suggeriert, dass sie – orientiert an einem linearen Zeitbegriff – in der Zukunft liegt, was mindestens dadurch deutlich wird, dass sie den *successores* des Mernoc und des Barinthus vorbehalten ist. Wenn die beiden nun dennoch *in corpore* dorthin gelangen können, stellt das ein Paradoxon oder zumindest eine Anomalie dar, die man kulturhistorisch wohl am besten mit dem Begriff der ›Entrückung‹ fassen kann:

Grundsätzlich bezeichnet E[ntrückung] eine die physischen Fähigkeiten des Menschen übersteigende zeitliche und räumliche Entfernung unter Aufhebung aller physikalisch erklärbaren Gesetzmäßigkeiten in den jenseitigen Raum des Himmels (ascensus), der Hölle oder Unterwelt (descensus), in eine ferne Gegend, aber auch in eine irrealen Umwelt [...]. Dieser Vorgang geschieht unter Aufhebung der Dimension von Zeit und Raum bzw. der menschlichen Vorstellung von Zeitdauer und der mit dieser korrelierenden räumlichen Distanz. (Daxelmüller 1984, Sp. 43)

Wie überträgt der Münchener Hofarzt Hartlieb diese räumliche und zeitliche Bestimmung? Bei ihm heißt es: ›*Lieber vatter, steigt in das schiflein, so wellenn wir faren gein orient zw ainer insel die haist daz gelobt lannd der heiligen daz got gebent ist allenn vnnsern nachkommenden an der leztenn czeit.*‹ (S. 10, Z. 4–6) Zunächst einmal ist eine »Umpolung der

Kompaßrichtung« (Zaenker 1987, S. xi) festzustellen, denn die beiden Mönche fahren bei Hartlieb nach Osten (*gein orient*) und nicht nach Westen (*contra occidentalem*). Dabei handelt es sich um eine sicherlich absichtsvolle, da auch andernorts anzutreffende Umgestaltung der frühirischen Vorstellung von einer Paradiesinsel in westlicher Richtung auf dem Meer (vgl. ebd.).

Die temporale Bestimmung, das *daturus est* – in der lateinischen Vorlage Partizip Futur Aktiv – übersetzt Hartlieb in seiner ›Legend Sand Brandan‹ mit *gebent ist*. Periphrastische Formen dieses Typs finden sich im Frühneuhochdeutschen zu dieser Zeit recht häufig, wobei sich zahlreiche Fälle als Progressiva deuten ließen (Frnhd. Grammatik, S. 394f.), also eine andauernde Tätigkeit relativ zu einem impliziten oder explizit ausgedrückten Bezugszeitpunkt – hier: *an der lecztenn czeit* – bezeichnen. Das zeigt, wie viel Mühe Hartlieb darauf verwendet, die zeitlichen Aspekte der lateinischen Vorlage möglichst getreu ins Frühneuhochdeutsche zu übertragen.<sup>2</sup>

Bei der Insel handelt sich also sowohl um einen verheißenen Ort, eben eine *terra repromissionis* (je nach Tradition im Osten oder Westen), als auch um eine verheißene Zeit, eine *tempora repromissionis*, was für die weiteren Ausführungen wichtig ist. Denn eine Reise dorthin würde dementsprechend nicht nur eine Bewegung im Raum, sondern auch eine Bewegung in der Zeit bzw. zwischen zwei Zeiten oder Zeitzuständen<sup>3</sup> bedingen. Diesem Umstand trägt die Erzählung folglich auch Rechnung. In unmittelbarem Anschluss wird die Reise selbst geschildert: ›*Ascendentibus nobis et navigantibus nebulae cooperuerunt nos undique in tantum ut vix potuissemus puppim aut proram naviculae videre.*‹ (I,15; bei Hartlieb heißt es: ›*Alls wir schifftenn vnd furen ain clain weil begriffenn vnd umgabenn vns die tunckl nebel czw allen örren vnd merten sich so weit vnd wurden so dick daz wir weder den hintern noch den vordern tail des schiffleins gesehenn mochtten*‹, S. 10, Z. 6–8) Dichte Nebel<sup>4</sup> bedecken Mernoc und Barinthus, einige andere lateinische Handschriften, unter

anderem auch die direkte Vorlage Hartliebs, haben statt *cooperuerunt* die Variante *ceperunt*, also ›fangen‹. Der Münchener Hofgelehrte übersetzt an dieser Stelle interessanterweise mit *begriffenn vnd umbgabenn* und deckt damit das Bedeutungsspektrum beider Varianten ab.<sup>5</sup>

Konnte Mernoc also gerade noch in die fernste Zukunft ›schauen‹ – auch die Ankunft von Barinthus hat ihm Gott im Vorhinein angezeigt (*Cumque appropinquassem iter trium dierum, in occursum mihi festinavit cum fratribus suis: revelavit enim Dominus sibi adventum meum*, I,9) –, so können die beiden nun nicht einmal die Enden ihres kleinen Schiffes sehen. Bewegung im Raum kann nicht wahrgenommen werden, wenn der Raum selbst nicht wahrnehmbar ist. Gleichmaßen wird die Wahrnehmung von (fortschreitender) Zeit unmöglich; ein Zustand raumzeitlicher Orientierungslosigkeit. Alles verdichtet sich, Raum und Zeit schrumpfen zusammen auf einen Punkt. Selbst das Schiff – Mernoc sprach eben noch von *navis* – wird zum diminutiven Schiffchen (lateinisch *navicula*).<sup>6</sup>

Die souveräne Zeitwahrnehmung der Figuren erscheint immer noch suspendiert, denn *gleichsam* nach einer Stunde (*quasi*, s. u.) – nicht nach *genau* einer Stunde –, so Barinthus, hätte sie schließlich ein Licht umgeben und sie konnten das weite Land sehen: ›*Transacto vero spatii quasi unius horae circumfulsit nos lux ingens et apparuit terra spatiosa et herbosa pomiferosaque valde.*‹ (I, 16; bei Hartlieb heißt es: ›*Da vollennndt ward die czeit ainer guetten stund da vmbschain vns ein gross vnsäglichs liecht vnd vns erschain ain weit fruchtbäre erd die tragennt waz gar vil schöner lustlicher frucht*‹, S. 10, Z. 8–10) Der Zustand der Enge und Dichte ändert sich augenblicklich und gänzlich, er kehrt sich in sein Gegenteil um (*terra spatiosa*). Auch dies ist ein erzählerisch vollkommen bewusst herbeigeführter Kontrasteffekt – ein Transgressionsmarker auf der Figurenebene: Barinthus und Mernoc haben den Zeitrahmen ihrer ›gewöhnlichen Welt‹ überschritten.

Darauf, dass das Neutrum *spatium* bzw. dessen Adjektivderivation an dieser Stelle im Lateinischen wie auch in der deutschen Übertragung ein-

mal temporal und einmal lokal verwendet wird, komme ich später noch zurück. Doch könnte sich dahinter schon ein erster Hinweis darauf verbergen, dass man es bei dieser Szene womöglich mit einem *nunc stans*, also einer ›stehenden Gegenwart‹, zu tun hat. Diese ist »mit einem ungeheuren Glücksgefühl, mit körperlicher Levitation, Licht und Helle, Daseinsweitung verbunden. Die Gegenwart wird zur permanenten Gegenwärtigkeit, der Augenblick zur Einbruchsstelle der Ewigkeit.« (Gloy [u. a.] 2004, S. 509) Bei solch einem Erlebnis weite sich die Zeit zum Raum und falle mit diesem zusammen (ebd.).

Fünfzehn Tage seien Mernoc und Barinthus auf der Insel umhergewandert, ohne das Ende gefunden zu haben: ›*Cum stetisset navis ad terram, ascendimus nos et coepimus circuire et perambulare per quindecim dies illam insulam, et non potuimus finem ipsius invenire.*‹ (I,17; bei Hartlieb heißt es: ›*Da nw das schiflein beraicht daz gestat da stunden wir auf daz lannd vnd gingen vnd wanderten dar inn funftzehenn tag vnd mochten das end der innsel nicht erraichenn*‹, S. 10, Z. 10–12) Dabei insinuiert *circuire* neben einem ›Wandern‹ auch ein ›Abmessen‹, ›Inspizieren‹ bzw. ›Zirkulieren‹ – Sinnpotentiale, die in der deutschen Übersetzung mit ›gehen‹ bzw. ›wandern‹ gewissermaßen verloren sind (vgl. MLW, Bd. 2, Sp. 610ff.).<sup>7</sup> An diesem Versuch der Vermessung, also einer expliziten Quantifizierung des Vorgefundenen, scheitern die Figuren jedoch. Was sie schließlich entdecken, ist ein Fluss, wobei Barinthus noch einmal explizit hervorhebt, dass dies nach fünfzehn Tagen geschehen sei: ›*Porro quinto decimo die invenimus fluvium vergentem ab orientali parte ad occasum.*‹ (I,19; bei Hartlieb heißt es: ›*Fur war an dem funftzehenn tag chomen wir czw ainem wasser daz flos von orient gen vnntergang*‹, S. 10, Z. 14f.)

Als sie nicht wissen, was sie tun sollen – ein erneuter Zustand der Orientierungslosigkeit – erscheint eine Lichtgestalt, die als *angelus interpres* fungiert und ihnen in der gleichen ›Offenbarungswendung‹ wie bei der Ankunft des Barinthus auf der *insula deliciosa* deutet, was sie sehen: ›*Euge, boni fratres! Dominus enim revelavit vobis istam terram quam*

*daturus est suis sanctis. Est enim medietas insulae istius usque ad istud flumen. Non licet vobis transire ulterius: revertimini igitur unde existis.* (I,21; bei Hartlieb heißt es: ›Wol an ir lieben gúten bruder, der herr hat euch geoffenwart diss erdreich daz er gebend ist seinen heiligen. Die mittel diser insel ist piß an daz wasser vnd euch czimbt nicht daruber czechomen. Darumb chert wider vnd vard an die ennd davon ir chomen seidt‹, S. 12, Z. 4–7)<sup>8</sup> In wörtlicher Anlehnung an Mernocs Beschreibung der Insel wird diese als den Heiligen durch Gott bestimmt bezeichnet und das früher erwähnte *in novissimo tempore* schwingt für die Figuren und Rezipienten noch mit. Und so ist der Fluss nicht nur als konkrete räumliche Grenze zu denken, sondern auch als Sinnbild für eine zeitliche Grenze. Über ihn hinaus dürfen sie nichts schauen oder erfahren, denn die ›Zeit‹ dafür ist noch nicht gekommen.

Die Frage von Barinthus, woher der Jüngling komme und wie er heiße, wird von diesem nicht beantwortet. Stattdessen solle Barinthus nach der Insel, d. h. nach der letzten aller Zeiten fragen: ›*Sicut illam vides modo, ita ab initio mundi permanet.*‹ (I,23; bei Hartlieb heißt es: ›Die insel alls du sie siechst die ist also welibenn vnd weleibt von anwegynndt der werlt‹, S. 12, Z. 8f.) So, wie er die Insel sehen könne, so verbleibt – nicht verblieb – sie von Beginn der Welt an. Das Sehen sowie das Gesehene im gegenwärtigen Augenblick sind nicht zu unterscheiden vom Sehen und Gesehenen eines früheren Zeitpunkts (*initio mundi*). Das Verb *permanere* im Sinne von ›fortdauern‹ jedoch verkörpert den Durativ bzw. Kontinuativ *par excellence*. Es ist ein und derselbe Zustand, der hier immer herrscht. Zudem kann das Präsens im Lateinischen nicht nur die Gegenwart ausdrücken, sondern auch die zeitunabhängige Allgemeingültigkeit einer Aussage, die in diesem Fall über den Rahmen der Erzählung hinausreicht und sich transgressiv auch auf die Welt des Rezipienten erstreckt, da sie direkt das diesem bekannte Metanarrativ der Heilsgeschichte aufgreift und das Seelenheil eines jeden einzelnen Christen tangiert.

Angemessener als durch einen Durativ/Kontinuativ lässt sich das Mysterium der *terra repromissionis sanctorum* sprachlich kaum fassen. Faktisch bedeutet das, dass die Mönche sich an einem Ort befinden, der nicht den Gesetzmäßigkeiten der immanent-linearen Zeit gehorcht. Die Zeitan-schauung eines solchen mythischen Ortes »ist wie die des Raumes qualitativ und konkret, nicht quantitativ-abstrakt. Eine Unterscheidung zwischen ›früher‹ und ›später‹, also eine regelrechte ›Chrono-Logie‹, gibt es nicht, die Einzelglieder gehen ineinander über.« (Hammer 2007, S. 161)<sup>9</sup> Hartlieb nun übersetzt *vides* zunächst eins zu eins mit *du siechst*, dann jedoch folgt eine doppelte Bestimmung durch *ist welibenn* und *weliebt* (s. o.). Da das einfache Präsens im Deutschen auch futurische Bedeutung annehmen kann, kann Hartlieb nicht einfach *permanet* mit ›bleibt‹ übersetzen, sondern greift in der prädikativen Doppelung auch die Vergangenheit mit auf. Damit jedoch holt er vermutlich mehr oder weniger unabsichtlich eine zeitliche Linearität bzw. Sukzession in seine Übersetzung hinein, die in der Vorlage gerade vermieden wird.

Heinrich Hallers Übertragung von 1463 oder wenig später hingegen unterscheidet sich vor allem dadurch von der Hartliebs, dass Haller Zeitadverbien einsetzt, die der lateinischen Vorlage fehlen. Er fügt dem präsens-tischen *du sichst* das temporale Positionsadverb *yeczund* hinzu und stellt diesem das durative Zeitadverb *albeg* (›immer‹) gegenüber (S. 13, Z. 10f.). So fängt er den durativen Aspekt der Vorlage auf, der dort im *permanet* aufgehoben ist. Jedoch suggeriert seine Übersetzung nur eine Unveränderlichkeit vom Anbeginn bis zum Hier und Jetzt und ist damit ›defektiv‹. Ähnlich ›defektiv‹ wirken auch die Varianten des niederdeutschen ›Der Hilligen Levent‹ aus dem 4. Viertel des 15. Jahrhunderts (*als gy se nu seen / so is se ghewesen van ambegynne dusser werlt*, S. 13, Z. 7f.) und in Rollenhagen's Übertragung von 1612 (*Als jhr es nun sehet / also ist es gewesen von anbegin der Welt*, S. 72, Z. 14f.), sie tauschen lediglich das durative ›bleiben‹ gegen das ebenfalls durative ›sein‹ aus, belassen es aber im Perfekt. Bei allen deutschen Übertragungen der lateinischen ›Navigatio‹ ist

die Zeit der Insel also keine *res permanens* mehr, sondern eine *res successiva* (vgl. Kann 2008).

Zumindest in der lateinischen ›Navigatio‹ handelt es sich bei der *terra repromissionis sanctorum* also um einen Raum, der maßgeblich durch seine temporale Qualität bestimmt wird, die sich von jener des Raumes, aus dem die Mönche stammen, kategorial unterscheidet.<sup>10</sup> Dort, also im Diesseits, ist die Zeit als ›Handlungszeit‹ messbar:

Aufbauend auf dem individuellen, subjektiven Zeiterleben konstituiert sich als eine schon allgemeinere, veräußerlichte Schicht die sog. 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. (Gloy [u. a.] 2004, S. 509)

Zeitbestimmungen im Sinne der Handlungszeit »setzen nicht nur Veränderung, sondern Wiederkehr des Gleichen im Menschen- und Naturgeschehen voraus, den Tag- und Nachtrhythmus, den Wechsel des Mondes, den Jahreszeitenzyklus, den Wachstums-, Reife- und Verfallsprozeß in der Natur und im menschlichen Leben« (ebd.). Ist die Möglichkeit solcher Zeitbestimmungen für die Figuren zuvor und auch danach, also im Diesseits, jederzeit möglich, z. B. dadurch, dass man registriert, wie oft man gegessen und/oder getrunken hat (wenn Brandan später reist, werden regelmäßige Zeiten des Essens und Trinkens bzw. Fastens eine große Rolle spielen), wird sie den Besuchern der jenseitigen Insel in jeglicher Hinsicht verwehrt. Der Jüngling weist Barinthus und Mernoc direkt auf ihr fehlendes Verlangen nach Speise und Trank hin: ›*Indiges aliquid cibi aut potus sive vestimenti?*‹ und fügt hinzu: ›*Unum annum enim es in hac insula et non gustasti de cibo aut de potu.*‹ (I,24; bei Hartlieb heißt es: ›*Gerúchst dw icht wedúrffenn essenn trinckenn oder gewant? Dw pist gewesenenn ain gancz jar in diser innsel vnd hast nit versúcht weder speiß noch tranck [...]*‹, S. 12, Z. 9–11)

Die Zeitwahrnehmung der menschlichen Figur wird suspendiert. Nicht fünfzehn Tage, sondern bereits ein Jahr wandern die Mönche auf der Insel

umher. Hammer (2007, S. 170) spricht im Zusammenhang mit dieser Szene von ›Zeit inversion‹, wie sie insbesondere für die keltischen Anderswelten äußerst charakteristisch sei. Ob hier tatsächlich eine ›Wirklichkeit‹, nämlich die jenseitige, gegen eine ›Unwirklichkeit‹ ausgespielt wird und also Barinthus und Mernoc einer ›Täuschung‹ unterliegen, wie Grimm (1977, S. 107) meint, möchte ich bezweifeln. Treffender dürfte es wohl sein, von ›Inkommensurabilität‹ zu sprechen. In diesem Sinne interpretiert etwa auch O’Loughlin (1999, S. 12 und 13) diese Szene: »[...] Barrind and his companions think, by earthly reckoning, that they have been there only fifteen days altogether, but this earthly perception means nothing. [...] This is not a place that can be known with our ordinary physical senses, but only through a higher mystical sense.« ›Zeit inversionen‹ treten im Übrigen in zwei verschiedenen Formen auf, wobei man es in der ›Navigatio‹ mit ersterer zu tun hat:

Dem Entrückten erscheint die Zeit seiner physischen oder psychischen Abwesenheit nur von kurzer Dauer, während sie in Wirklichkeit viele Jahre oder Jahrhunderte währt [...]; andererseits hält sich der Entrückte durch die Zurücklegung weiter Strecken und die damit verbundenen Erlebnisse für einen langen Zeitraum abwesend, wobei während seiner E[ntrückung] die Zeit stehenbleibt [...]. (Daxelmüller 1984, Sp. 43)

In diesem Licht muss auch die Angabe, dass Barinthus und Mernoc ›gleichsam‹ (*quasi*) eine Stunde für die Durchquerung des Nebels gebraucht haben, mindestens als ›unzuverlässig‹ bewertet werden. Zeit, ebenso wie Raum, ist hier metaphysischer Natur und für den Menschen nicht zu messen, denn sowohl die inneren Rhythmen (Essensaufnahme, Schlaf) wie auch die äußeren (Wechsel von Tag und Nacht, Jahreszeitenwechsel) existieren nicht. Alle Pflanzen blühen und alle Bäume tragen Früchte, Frühling und Herbst fallen zusammen (vgl. I,18). Der Jüngling verdeutlicht ihnen weiter: ›*Nunquam fuisti oppressus somno nec nox te cooperuit. Dies namque est semper sine ulla caecitate tenebrarum: hic dominus noster Iesus Christus lux ipsius est.*‹ (I,25; bei Hartlieb heißt es: ›[...] *dw pist nye*

*weswárt wordenn mit slaff so hat dich auch die nacht nye bedachkt wann es ist hie albeg tag vnd die nacht noch vinster mag hie nicht erscheinenn. Hie ist vnnserr herr Iesus Cristus daz liecht*«, S. 12, Z. 11–13)<sup>11</sup> Das kategorial Andere wird immer wieder in Form einer negativen Theologie gefasst: Es gibt keine Nacht, man benötigt keinen Schlaf, kein Essen oder Trinken etc. (vgl. auch I,31). Das alles übernimmt Hartlieb sehr getreu.

Durch den gleichen Nebel (*per praedictam caliginem*, I,27, bzw. bei Hartlieb *durch die vorgenannten dunckel nebel*, S. 12, Z. 15f.) gelangen sie schließlich zur Insel des Mernoc zurück, will sagen: in ihr ursprüngliches Raumzeitgefüge. Dort angekommen, bestätigen die zurückgebliebenen Brüder die Aussage des *angelus interpretis*, denn sie jammern über die lange Zeit, die sie allein gelassen worden sind (*plorabant de absentia nostra multo tempore*, I,28, bzw. bei Hartlieb: *si hetten lanngc zeit bewaint vnnserr abwesenn*, S. 14, Z. 1f.). Wie herauskommt, scheint Mernoc des Öfteren solche ›(Raum-)Zeitreisen‹ zu unternehmen, denn seine Brüder meinen: ›*Novimus autem abbatem nostrum frequenter a nobis discedere in aliquam partem, sed nescimus in quam, et ibidem demorari aliquando unum mensem, aliquando duas ebdomadas seu unam ebdomadam vel plus minusve.*‹ (I,29; bei Hartlieb heißt es: ›*Wir wissenn wol daz vnnserr abbt oft ausfert, wir wissenn aber nit wo hin. Er weleibt czw weil ettlich wochenn vnd wir wissenn nit wo oder wie.*‹, S. 14, Z. 3–5)

Den Meeresraum aber, wo jenes Paradies liege, das Mernoc wiederholt besucht, würden sie nicht kennen: ›*Abba, novimus quia fuistis in paradiso Dei; spatium maris, ubi est ille paradisis, ignoramus.*‹ (I,33) Lateinisch *spatium* kann nun zwar sehr wohl mit ›Ort‹ oder ›Raum‹ übersetzt werden, jedoch genauso gut mit ›Zeit‹ oder ›Zeit r a u m ‹. Entfernungen werden in der ›Navigatio‹ größtenteils in Spatien gemessen, entweder solchen der Zeit – Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre – oder solchen des Raums – meistens Meilen (vgl. dazu Holtzhauer 2019, S. 359f.). Insofern kann hier mit *spatium maris* im übertragenen Sinn durchaus eine bestimmte Zeit näher definiert sein, die ›Zeit des Meeres‹. Eine Lesart der ›Navigatio‹-

Überlieferung, der Hartlieb in seiner Übertragung offensichtlich folgte, lautet denn auch signifikant anders und bezieht *spatium/spacium* auf eine Zeitdauer: ›*Abba, nouimus quia in paradyso per aliquod spacium morabimini, sed ubi sit ille paradysus nescimus.*‹ (S. 14, Z. 9f., Hervorhebung S.H.) Hier erkennen bzw. bekennen die Brüder, dass ihr Abt e i n i g e Z e i t im Paradies wohnen wird (*morabimini* = 2. Person Plural Futur I; nicht *morabamini* = 2. Person Plural Imperfekt Indikativ), aber wo sich dieses Paradies befinde, wüssten sie nicht. Bei Hartlieb ist dies, abgesehen vom Tempus, eins zu eins übersetzt mit: ›*O vater abbt, wir bechennen daz ir in dem paradif gocz et tlich czeit gewont habt wo aber daz paradeif se j daz wissenn wir nicht.*‹ (S. 14, Z. 12f., Hervorhebung S.H.)

Die Informationen, die der Rezipient erhält, wenn schließlich am Ende der Erzählung auch Brandan die *terra repromissionis sanctorum* erreicht, decken sich zu großen Teilen mit denen des Anfangs der Erzählung. Auch Brandan durchdringt auf dem Weg zur Insel eine *caligo grandis* (XXVIII,3), einen großen Nebel, der auf dem Rückweg ebenfalls durchfahren werden muss (*per medium caliginis*, XXVIII,18), was Hartlieb komplett übernimmt (*ain dunkl wolken*, S. 146, Z. 10; *tunckl*, S. 150, Z. 4). Der Nebel wird sogar zum Gegenstand der Belehrung durch den Jüngling, der Brandan fragt, ob er wisse, was dieser Nebel sei, woraufhin Brandan seine Unwissenheit zu erkennen gibt und nachfragt (vgl. XXVIII,4). Er bekommt zur Antwort: ›*Ista caligo circuit illam insulam quam quaeritis per septem annos.*‹ (XXVIII,5; bei Hartlieb heißt es: ›*Der nebel get vmb di insel die ir siben jar gesücht habt*‹, S. 146, Z. 12f.) Erneut hat man es mit einem ›Zirkulieren‹, mit einer Kreisbewegung zu tun: Auch Brandan musste sieben Jahre im Kreis fahren, bevor er ihn in Begleitung des *gubernator* durchbrechen und die Insel betreten konnte.

Gleichfalls erscheinen bei Brandans Aufenthalt auf der Insel alle Charakteristika der immanenten, quantitativen Zeit eingegebenet, wie es schon bei Barinthus der Fall war. Statt Überraschungen erwartet den Rezipienten Bestätigung. Die zweimalige Zeitrahmenüberschreitung rahmt wiederum

die Fahrt des Heiligen (Bericht des Barinthus von seinem Aufenthalt auf der *terra repromissionis sanctorum* = erstes Kapitel; Schilderung von Brandans Aufenthalt auf der *terra repromissionis sanctorum* = letztes Kapitel [XXVIII]).

Anfang und Ende fallen hier in mehrfacher Hinsicht zusammen, einmal in Bezug auf die Erzählung, dann aber auch in Bezug auf den Heiligen, der in das Land seiner Geburt – erneut eine Zusammenführung von Raum und Zeit – zurückkehren solle (*revertere itaque ad terram nativitatituae*, XXVIII,14, bzw. bei Hartlieb: *dw solt widerumb cherenn zw dem lannt deiner gepurd*, S. 148, Z. 10f.), um dort bei seinen Vätern zu schlafen (*ut dormias cum patribus tuis*, XXVIII,15, bzw. bei Hartlieb: *wann dw wirst pald slaffenn pei deinen vettern*, S. 148, Z. 13f.).<sup>12</sup> Geburt und Tod, irdisches Leben und ewiges Leben, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit der Menschen und Zeit Gottes werden aufeinander bezogen (vgl. zu diesen Gegensatzpaaren Friedrich 2014, S. 271). Brandan ist nur ein Heiliger in einer Abfolge von vielen Heiligen, für welche die Insel am Ende der christlichen Zeitrechnung vorherbestimmt ist. Sein ›biographisches Narrativ‹, seine Vita, wird in der lateinischen wie auch deutschen ›Navigatio‹ mit dem christlich-eschatologischen Narrativ überblendet. Der *angelus interpres* weist explizit darauf hin: ›*Post multa vero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus vestris, quando Christianorum subvenerit persecutio.*‹ (XXVIII,16; bei Hartlieb heißt es: »*Also wann dann vil czeit vergend vnd daz die christennhait vast angefochtten wirt so will got geben daz lanndt allen cristenn menschen*«, S. 148, Z. 14f.) Nach Ablauf der Zeiten, wenn die Verfolgung der Christen gekommen sein wird (*subvenerit* = 3. Person Singular Futur II Aktiv), wird dieses Land seinen Nachfolgern verkündet werden (*declarabitur* = 3. Person Singular Futur I Passiv).<sup>13</sup>

Es ist und bleibt ein Paradoxon, dass diese Zeit bereits ›ein wenig‹ in der Gegenwart der Erzählung geschaut werden kann.<sup>14</sup> Doch indem dieser mythischen Zeit ein mythischer Ort zugeschrieben wird, ist sie potenziell erreichbar geworden. Dass dies prinzipiell das gesamte Setting der Erzäh-

lung betrifft und hier insbesondere die spezifische Form des Raumes, die Insel, konstituierend wirkt, bemerkte zuletzt Koch (2015, S. 78f.): Sie spricht in Anlehnung an Bachtin vom »Chronotopos der ›Navigatio Brendani‹«, durch den »eine komplexe Struktur gebildet wird, in der Vergangenheit, Zukunft, Ewigkeit und Gegenwart mittels einer räumlichen Konfiguration zur Gleichzeitigkeit zusammengezogen scheinen«, in welchem »Zeitlichkeit durchaus nicht ausgesetzt« werde; wobei sie die *terra repromissionis sanctorum* von dieser Beobachtung explizit ausgeklammert wissen möchte (ebd., S. 84). Auch Koch konzidiert damit einen deutlichen Qualitätsunterschied zwischen der transzendenten Zeit des Paradieses und der immanenten irdischen Zeit.

Dabei muss man sich immer wieder vor Augen halten, dass der Modus der Reise allererst die Narrativierung des jenseitigen Raumzeitgefüges ermöglicht. Etwas schwer Vorstellbares und Bestimmbares wie die unendliche Dauer eines immergleichen Seins erfährt auf diese Weise eine Konkretisierung.<sup>15</sup> Zwar sind und bleiben »die Zeit(maße) Gottes und der Menschen inkommensurabel«, aber in der erzählten Transgression der ›Navigatio‹ wird das »ewige Leben als Anteilgabe an der Zeit bzw. Beständigkeit Gottes« als »die höchste Gabe an den Menschen« (Gloy [u. a.] 2004, S. 524) vermittelbar; innerhalb der lateinischen Narration haben zwar nur die Heiligen unmittelbaren Anteil daran, aber die Art der Narrativierung lässt qua Rezeption auch den ›normalen‹ Menschen teilhaben und verschafft ihm eine (Zeit-)Vorstellung vom Jenseits.<sup>16</sup> Und bei Johannes Hartlieb (S. 148, Z. 15) sind es schließlich *alle cristenn menschen*, denen Gott die Insel geben wird.

### 3. Zeitenthobenheit im ›Mönch Felix‹

Eine ähnliche Zeitanomalie wie in der ›Navigatio‹ ist im ›Mönch Felix‹ zu finden, »eine[r] mhd. gereimte[n] Version der verbreiteten Entrückungsliegende des Mönchs, der, in Betrachtung der unfaßbaren Freuden der ewigen

Seligkeit versunken, für kurze Zeit dem Gesang eines Vogels lauscht, um bei der Rückkehr in sein Kloster zu erfahren, daß viele Jahre vergangen sind« (Palmer 1987, Sp. 647; vgl. zur Überlieferungs- und Textgeschichte auch die knappe Zusammenschau bei Eichenberger 2015, S. 228–231, sowie bei Weidner 2020, S. 237–240). Außerhalb der Klostermauern, die er bis dato nie verlassen hat (vgl. V. 290–293), wird Felix, der die paradiesischen Wunder, von denen er in einem Buch gelesen hat, nicht glauben kann (V. 50–79),<sup>17</sup> durch den Gesang eines Vogels entrückt (V. 80–92). Zurück an der Pforte des Klosters angekommen, wird ihm der Einlass verweigert, da man ihn nicht erkennt. Der Pförtner sei schon seit dreißig Jahren im Kloster (V. 171f.), habe Felix aber nie zuvor gesehen.

Nach einigem Hin und Her wird er schließlich doch eingelassen und ein über hundertjähriger Mönch (vgl. V. 310–314) kann den nicht gealterten Felix, der seinerzeit bereits vierzig Jahre im Kloster gelebt hatte (vgl. V. 260f., 320f.), schließlich identifizieren. Zugetragen hat sich das Ganze ähnlich wie in der ›Navigatio‹:

›nâch prîme zît er entran  
daz unser keiner nî vernam  
sider dem mâle, war er quam.  
daz was der samenunge leit,  
und was jâmer alzu breit,  
daz sî'n hêten sô verloren.  
sî heten alle wol gesworen,  
got hête in zu sich genumen.‹

(›Mönch Felix‹, V. 338–345)

Ganz genauso wie bei Mernoc und Barinthus wusste innerhalb der Klostergemeinschaft keiner, wohin Felix verschwunden ist, was nach längerer Absenz für Trauer sorgte. Orientierung für den Zeitpunkt des Verschwindens gibt immerhin die monastische Gebetszeit: Felix ist nach der Prim verschwunden. Der Klang einer Glocke signalisiert schließlich die Rückholung des Mönchs in die Immanenz und sie ›synchronisiert‹ gleichermaßen sein

Zeitempfinden mit dem der Mönche im Kloster: *Zuhant ein glocke erklanc: / dô lûte man mitten morgen. / dô begunde der munich sorgen* (V. 146–149).

Dass gerade der Klang einer Glocke den entrückten Mönch in die Zeit zurückholt, ist nicht nur eine spielerische Variation vorausgehender Fassungen. [...] Ohne andere verlässliche Mittel der Zeitmessung wird die Zeit über das Läuten der kanonischen Stunden bestimmt. Wenn der entrückte Mönch so beim Glockenklang, oder wie in anderen Fassungen zu einer bestimmten Uhrzeit in das Kloster zurückkehrt, wird seine außerzeitliche Jenseiterfahrung in eine irdische Zeitlichkeit zurückgeführt, die wiederum gerade monastisch reguliert und bestimmt wird. (Weidner 2020, S. 286f.)

Schriftlich – und damit doppelt – abgesichert erscheint der mündliche Bericht des Alten, bei dem es sich um eine »kunstvolle Amplifikation des Erzählstoffs« handelt, »für die sich in den tradierten Versionen keine Entsprechung findet« (Wagner 1991, S. 82), durch das Necrologium, das der Abt herbeiholen lässt:

der apt, der hiez im brengen  
ein bûch, dâ er inne vant,  
wie'z umbe die was gewant,  
die gestorben wâren  
zu drîn hundert jâren.  
dar inne begunde er lesen,  
daz er wêre ûzen gewesen  
volleclichen hundert jâr:  
daz dûchte in sîn ein stunde gar.  
(>Mönch Felix<, V. 350–358)

Das heißt, dass sich das gesamte Gedicht »als Teil einer mündlichen Tradition« präsentiert, »die in letzter Konsequenz auf Augenzeugenschaft beruht« (Weidner 2020, S. 287, Anm. 1312). Der Alte bestätigt die Identität von Felix und das Necrologium bestätigt wiederum den Bericht des Alten. Dass dem Mönch Felix in all den Jahren nicht die Sachen vom Leib gefault sind – ein Faktum, das schließlich mit der linear verlaufenden immanenten Zeit nicht zu vereinbaren wäre –, *ditz machte engeles singen* (V. 363). Die

Absicherung des Erzählten als *historia* setzt denn auch den Schlusspunkt der *narratio*, ihr folgt nur noch der Epilog samt Schlussgebet (vgl. V. 364–380).

Noch ein weiterer Punkt ist beachtenswert: Die hundert Jahre seien Felix wie eine Stunde erschienen – eben jenes Phänomen des inkongruenten Zeitempfindens der von der Entrückung betroffenen Figur bzw. den von dieser eben nicht betroffenen Figuren taucht auch in der ›Navigatio‹ auf. In anderen lateinischen und volkssprachlichen Fassungen, die in erster Linie der Predigt- und Exempelliteratur des Spätmittelalters zuzurechnen sind, bildete sich noch eine andere Variante der Erzählung aus, bei der Felix an dem leicht variiert wiedergegebenen Psalmenwort 89,4 (*mille anni ante oculos tuos tanquam dies hesternae quae praeteriit*) zweifelt (vgl. Palmer 1987, Sp. 648). In der deutschen Ausformung dieses Überlieferungszweigs (›Der Zweifler‹) erfährt der Mönch bei seiner Rückkehr vom Abt des Klosters, dass »auf den Tag genau vor tausend Jahren ein Mönch geheimnisvoll verschwunden sei« (Palmer 1999, Sp. 1621). Das bedeutet, dass die im Psalmenvers 89,4 bzw. 2 Petrus 3,8 (vgl. Wagner 1991, S. 79; Wagner 1999, Sp. 789) suggerierte Inkommensurabilität von immanenter und transzendenter Zeit zu einem wundersamen Exempel ausgeformt erscheint und solchermaßen »die über das menschliche Fassungsvermögen hinausgehenden Begriffe von Zeitlosigkeit Gottes und ewiger Seligkeit [konkretisiert]« (ebd.).

Diese Version der Wundergeschichte vom entrückten Mönch ist unikal in einem auf 1276 datierten, inzwischen aber verbrannten Psalter überliefert, »in dem es zwischen dem Kalender und einem künstlerisch wertvollen Zyklus von Miniaturen mit dem Leben Christi eingetragen worden war« (Palmer 1999, Sp. 1621f.). Zwischen Gedicht und Bilderzyklus »befand sich eine ganzseitige Miniatur mit einer Darstellung des Mönchs, der aus seinem Kloster herausgekommen ist und dem Gesang eines Vogels lauscht« (ebd., Sp. 1622). Wenn die Vermutung Palmers stimmen sollte, dass der materiale Kontext des Gedichts mit einer lokalen Klostergrün-

dungslegende in Zusammenhang zu bringen sein könnte (vgl. ebd.), dann hat man es erneut nicht nur mit einer intradiegetischen Zeitrahmenüberschreitung zu tun, sondern auch mit einer extradiegetischen. In der Rezeptionsgeschichte dieser wundersamen Erzählung wurde der Ort des Geschehens, das eigentlich nicht näher bestimmte Kloster, immer wieder zu einem ganz spezifischen Monasterium, etwa einem zisterziensischen (Heisterbach) oder auch einem kartäusischen (Jülich) (vgl. Wagner 1991, S. 86); der Mönch selbst könnte aufgrund einiger Anhaltspunkte als Benediktiner, Zisterzienser oder Bettelmönch aufgefasst werden (vgl. Roessler 2003, S. 5; zusammenfassend noch einmal Weidner 2020, S. 240f.). Somit wird für Teile der Erzählwelt Gültigkeit auch in der Welt des Rezipienten beansprucht. Das Geschehen hat sich tatsächlich so an jenem Ort zuge-  
tragen und ist potentiell ›wieder-holbar‹.

Was auf der einen Seite hervorragend als Gründungsmythos herhalten kann, bietet auf der anderen Seite eine merkliche Angriffsfläche für rationale Kritik, etwa bei dem Humanisten Heinrich Bebel, der gegen diese Erzählung polemisiert: »Sehet, wie nährisch. Ersahe der ungeschickt Bruder nicht, daß es unglaublich wär, daß alle Brüder noch sollten leben über das menschlich Leben hinaus, und daß sein ganzer Orden noch nicht so lange Zeit besteht.« (Röhrich 1962, S. 132f.) Die Übereinstimmung von intra- und extradiegetischer Welt in Hinblick auf Zeit und Raum wird schlichtweg negiert. Und auch der protestantische Hofprediger Hieronymus Rauscher ließ im 16. Jahrhundert kein gutes Haar an diesem Exempel, das die 47. *Bápstisch Lúg* seiner ›Centurien‹ war, wiewohl seine Kritik in der nachgestellten ›Erinnerung‹ nicht konkret auf zeitliche Aspekte abhebt, sondern eher auf den kategorischen Unterschied von ›Heiligem‹ und ›normalem Menschen‹: *so sinds liebliche historien gewesen / vns aber widerferet solches nicht / denn wir sind nicht so heilig als sie* (S. 136).<sup>18</sup>

#### 4. Fazit

In der ›Navigatio‹ liegt die Insel und die mit ihr verbundene Zeit für Mernoc, Barinthus und Brandan noch in der Zukunft. Doch wenn man sich einmal dort aufhält, ist man der Zeit enthoben, das heißt, der Ort selbst weist eine völlig andere Qualität auf als der immanente Raum, aus dem die von Gott auserwählten Mönche herkommen. Wenn der Heilige ihn (endgültig) erreicht hat, bricht für ihn selbst eine neue Zeit an, die aber schon immer existierte. Diese Zeit ist eher punktuell als linear zu verstehen, jedoch kann dieses Merkmal mit Hilfe einer naturgemäß linear verlaufenden Erzählung nur unzureichend vermittelt werden. Das geschieht in der ›Navigatio‹ mit Hilfe des Nebels, der als Grenzmarkierung zwischen immanenter und transzendenter Zeit und als Kontrastmittel zur lichten und weiten *terra repromissionis sanctorum* fungiert. Auch der Fluss auf der Insel, den die Figuren nicht überschreiten dürfen, setzt eine Grenze im Raum und in der Zeit gleichermaßen, wie gezeigt wurde. Und dennoch haben die Figuren Teil an der – für sie völlig inkommensurablen – jenseitigen Zeit bzw. Zeitenthobenheit. Zeit ist hier nicht als Handlungszeit messbar, alles Seiende folgt anderen, jenseitigen Gesetzmäßigkeiten. Da dem Rezipienten jedoch mit fortschreitender Erzählzeit gleichsam der regelmäßige Fortlauf der erzählten Zeit suggeriert wird – immerhin handelt es sich um eine Reise –, finden sich zunächst bestätigende Angaben zur Zeitdauer in der Diegese, die allerdings sofort disqualifiziert werden, sobald die Figuren in ihre angestammte Raumzeit zurückkehren. Das Erzählte kann ausschließlich ›unzuverlässig‹ sein, da die zeitlich linear verlaufende Erzählung an sich kein hinreichender Modus für die Darstellung von Zeitenthobenheit ist.

Der anonyme Autor der ›Navigatio‹ macht sich zur Darstellung des qualitativen Zeitunterschieds zudem das lateinische Tempussystem zunutze, indem er etwa das durative Verb *permanere* im Präsens verwendet. Nimmt man die zeitunabhängige Aussagekraft dieser grammatischen Ausdrucksform ernst, wird die Grenze zur extradiegetischen Welt des Rezipienten

überschritten bzw. es werden beide Welten überblendet. Wenn er – egal wann – jemals an den gleichen Punkt/Ort gelangt wie die Figuren, kann er exakt dasselbe sehen wie sie: ein sich niemals veränderndes Raumzeitgefüge. Dass er das kann, legen die vielen mittelalterlichen Weltkarten nahe, auf denen die *terra repromissionis sanctorum* abgebildet ist (u. a. auf der Hereforder und der Ebstorfer *mappa mundi*, aber auch noch auf dem Globus des Martin Behaim).

Dabei kommt Johannes Hartlieb in seiner frühneuhochdeutschen ›Legend Sand Brandan‹ der Tempusverwendung der ›Navigatio‹ noch am nächsten, muss aber wie auch Heinrich Haller und alle anderen Übersetzer ins Deutsche am Versuch einer direkten Übertragung scheitern, da das deutsche Tempussystem schlichtweg nicht über dieselben Ausdrucksmöglichkeiten wie das lateinische verfügt. Behelfsmittel, etwa Zeitadverbien, fangen den durativen Aspekt der Aussage in der Vorlage nur bedingt ein und wirken im Vergleich entweder dysfunktional oder leicht defekt.

Der Mönch Felix hingegen ist solange entrückt und damit in einer alternativen, transzendenten Zeit befindlich, wie das Vöglein singt. Anders als in der ›Navigatio‹ wird der Wald, also der Ort, an dem sich der Mönch dabei befindet, nicht genauer beschrieben. Der räumliche Übertritt aus dem Kloster heraus und in den Wald hinein markiert gleichzeitig den Eintritt in die transzendente Zeit. Wenn der Klang der Kirchenglocke denselben Weg wie einst der Mönch nehmen und schließlich dessen Ohren erreichen kann, dann wird ihm wie dem Rezipienten dadurch vermittelt, dass die Figur wieder in der immanenten Zeit ›angekommen‹ ist. Trotz der der ›Navigatio‹ vergleichbaren Zeitinversion fällt dem Mönch durch die *horae canonicae* die ›Synchronisation‹ mit der aktuell herrschenden immanenten Zeit nicht schwer. Mehr noch als den anderen Fassungen und Versionen dieser Erzählung ist dem mittelhochdeutschen Gedicht dabei innerhalb der Diegese an der mündlichen wie schriftlichen Beglaubigung der Entrückung gelegen, wobei unsichere Zwischenstufen, also Zeugenaussagen aus zweiter Hand, im Bericht ausgeschlossen werden: Schließlich

kann sich der alte Mönch noch ganz genau an Felix und sein Verschwinden erinnern. Zeitliche ›Lücken‹, das wird mustergültig narrativiert, bestehen nur auf Seiten von Felix, die immanent-lineare Zeit ist im Diesseits stetig, das heißt eben ›lückenlos‹, weitergelaufen.

Wie schon in der ›Navigatio‹ ergibt sich auch bei diesem Erzählstoff ein transgressives Moment, also eine Einfallstelle der diegetischen in die extradiegetische Welt, und zwar genau dann, wenn aktualisierende Umarbeitungen das Geschehen in und um ein ganz bestimmtes Kloster herum verorten und mit dessen Gründung verknüpft wissen wollen. Doch es waren schlussendlich gerade die intradiegetischen Zeiträumenüberschreitungen, die sowohl die Erzählungen um den entrückten Mönch als auch die ›Navigatio‹ zu Angriffszielen für Skeptiker machten.<sup>19</sup> Ironischerweise haben beide Stoffe die Zeiten trotz oder gerade auch wegen ihrer Skeptiker überdauert.

## Anmerkungen

- 1 Den Schwerpunkt in erster Linie auf Hartliebs Übertragung zu legen, lässt sich methodisch u. a. dadurch begründen, dass die mehr oder weniger direkte Vorlage für seine Übersetzung als bekannt angenommen werden darf – Zaenker 1987 legte sie seinem synoptischen Abdruck zugrunde, vgl. Holtzhauer 2019, S. 375 und ebd., Anm. 1356. Wo Hartliebs handschriftliche Vorlage vom Text der derzeit maßgeblichen Edition (Guglielmetti 2017) signifikante Abweichungen zeigt, gebe ich diese selbstverständlich an. An einigen Stellen der Analyse gehe ich auch auf die anderen deutschen Übertragungen der lateinischen ›Navigatio‹ ein, und zwar die von Heinrich Haller (1463 oder wenig später) sowie die niederdeutsche im Legendar ›Der Hilligen Levent‹, vgl. zu diesen die Einführung in Zaenker 1987; Holtzhauer 2019, S. 322f.
- 2 Haller, dessen Übertragung in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts fällt, übersetzt mit *geben wirt* (S. 11, Z. 3), was wohl als die im Frühneuhochdeutschen gängigste Form der Futurperiphrase zu deuten ist, da Ingressiva dieser Art im Präsens nur vereinzelt belegt sind (vgl. Frnhd. Grammatik, S. 391, zu den ingressiven Formen ebd., S. 394). Im mittelniederdeutschen ›Der Hilligen Levent‹ ist

- diese Stelle herausgekürzt. Das gilt ebenso für Gabriel Rollenhagens Übertragung aus dem Jahr 1612, die maßgeblich von diesem Heiligenleben abhängt.
- 3 Siehe dazu auch Grosu 2016, S. 183: »[...] the author of ›Navigatio‹ constructed his narrative by using more than one dimension of time«; O'Loughlin 1999, S. 7: »The tale begins in ›real‹ time and space (i.e. time/space as we experience it in our ›earthly‹ life) [...]. The destination in the tale [...] is far away and in another dimension of reality«.
  - 4 Grimm 1977, S. 106f., weist darauf hin, dass nach altchristlichen Vorstellungen »eine hohe Bergkette das Paradies von der unbewohnten Wüste [trennte]« und diese in der ›Navigatio‹ durch »einen dichten Nebelring ersetzt [wird]«, was er als »Anleihe beim keltischen Typus der Jenseitsfahrt« bezeichnet.
  - 5 Ob seine Paarformeln stets nur bloße Ausschmückung bzw. Explizierung der Erzählvorlage sind, oder ob sie zumindest hin und wieder aus der Zusammenschau von Überlieferungsvarianz (= ›Kontamination‹) resultieren, wie man es hier vermuten könnte, müsste noch systematisch untersucht werden.
  - 6 Hartlieb übersetzt gegen seine Vorlage an beiden Stellen mit *schiflein*.
  - 7 Für Hartliebs Vorlage ist zu konzedieren, dass sie statt *coepimus circuire* die Variante *cepimus ire* (S. 10, Z. 8) aufweist.
  - 8 Die wiederholte Formulierung *daturus est*, die Hartlieb erneut mit *geben ist* übersetzt, setzt Haller diesmal nicht mit *geben wirt*, sondern mit *geben ist* (S. 13, Z. 4) um. Sollten diese beiden Übersetzungen, die sich formal eng an ihre Vorlage halten, als Progressiva zu verstehen sein, fehlt ihnen hier diesmal ein expliziter zeitlicher Bezugspunkt; als impliziter ist – wie bereits weiter oben erwähnt – das *in novissimo tempore* der Vorlage anzusetzen. Sowohl das niederdeutsche ›Der Hilligen Levent‹ (*wyl geuen*, S. 13, Z. 3) als auch Rollenhagen (*geben wil*, S. 72, Z. 7) wählen die im Deutschen zu jener Zeit noch gebräuchlicheren Futurperiphrasen ›wollen + Infinitiv‹. Da sich die Aussage in beiden Fällen auf die Heiligen bezieht und Barinthus und Mernoc zu eben jener Gruppe gehören, muss in die Zeitlosigkeit des Raumzeitgefüges für einen kurzen Moment die Zukunft in Form der Verheißung einbrechen. Wenn es schon so weit wäre, könnten die beiden einfach hierbleiben und auch über den Fluss gehen. Aber das ist ihnen explizit untersagt.
  - 9 Dort heißt es weiter: »Cassirers Konkreszenz-Gedanke kommt hier am deutlichsten zum Ausdruck, indem eine Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht strikt getroffen werden muss, sondern alle Beziehungsglieder des zeitlichen Rahmens zusammenwachsen«.

- 10 Siehe dazu auch Grosu 2016, S. 182: »[...] there is a qualitative difference between our time and the one in Paradise, like the difference between the fallen and the paradisaical condition«.
- 11 Vgl. zum Licht auf der Insel O'Loughlin 1999, S. 10; Grimm 1977, S. 107, Anm. 33.
- 12 Friedrich 2014, S. 277, formuliert es in Bezug auf die ›Reise‹-Fassung folgendermaßen: »Brandans Reise endet im Anfang, im Hafen des Klosters, der zugleich der Hafen seines Lebens und seiner Himmelfahrt ist.« Das ist ohne Weiteres auch auf die ›Navigatio‹ zu übertragen, die sich ansonsten in wesentlichen Teilen ihrer narrativen Konzeption von der ›Reise‹ unterscheidet, vgl. dazu insbesondere Haug 1990.
- 13 Nicht von ungefähr dürfte hier die Rede von ›Zeiten‹ und nicht von ›Zeit‹ sein. Die in »Dan 2 und 7 zu findende Vorstellung einer Abfolge von Weltreichen, auf die ein (nahe bevorstehendes) Reich folgt, in dem Gott selbst, respektive das Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft ergreift und danach ausübt«, siehe Gloy [u. a.] 2004, S. 522, schwingt in der ›Navigatio‹ deutlich mit. Die sieben Jahre dauernde Reise Brandans zur *terra repromissionis sanctorum* ist allegorisch im Sinne des Siebennerrhythmus zu deuten, »welcher als Schöpfungsordnung die darauffolgende Erdenzeit prägt«, siehe ebd., S. 521. Auf die sechs weltlichen, also diesseitigen Zeitalter folgt ein jenseitiges, das mit dem Jüngsten Tag – *in novissimo tempore* (!) – beginnt. »Dieses Reich besteht auf ewig; auf es gilt es sich auszurichten. Es kommt also gewissermaßen zu einem Abbruch der Geschichte, wodurch auch die Zeit eine neue Qualität gewinnt«, siehe ebd., S. 522.
- 14 Auf intradiegetischer Ebene kann das nur durch Figuren erfolgen, denen der Heilsstatus schon zugesichert ist (etwa *sanctus Brendanus*), obwohl die historischen Persönlichkeiten, auf die sie referieren, ihn *de facto* zu Lebzeiten noch nicht innehaben konnten, da die Heiligsprechung erst nach ihrem Tod erfolgte. Die in der Hagiographie und darüber hinaus zu findende Figurenkonzeption von ›Heiligen‹ stellt somit selbst schon ein Zeitparadoxon dar bzw. her.
- 15 »Ein [...] Fundamentalproblem, das insbesondere im theologischen Kontext interessiert, betrifft das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Gemäß der nachplatonischen [...] terminologischen Distinktion des griechischen Begriffes *aión* in *aeternitas* und *sempernitas* wird die Ewigkeit entweder als absolute Zeitlosigkeit, Überzeitlichkeit, Zeitenthobenheit gedeutet oder als immerwährendes Sein, als zeitliche Dauer. Beide Interpretationen führen jedoch zu Schwierigkeiten derart, daß die erste die totale Transzendenz der Ewigkeit annimmt und damit

eine Kluft zwischen Diesseits und Jenseits aufreißt, die die Vermittlung beider problematisch macht, während die zweite aufgrund der Annahme eines immerwährenden Seins der Ewigkeit in die Richtung eines Zusammenfalls mit der Zeit als unendlicher Erstreckung zielt und damit beide ununterscheidbar macht«, siehe Gloy [u. a.] 2004, S. 506.

- 16 Vielleicht liegt hierin auch eine Begründung dafür, dass Brandan die Jenseitsinsel nicht allein betritt, sondern zusammen mit den anderen Mönchen, die ihn die ganze Zeit über begleitet haben. Brandan wäre dann als Abt und Heiliger ein Vorbild, dem es – auch und gerade im Literalsinn – zu folgen gilt. *Imitatio* führt zum Seelenheil im Jenseits.
- 17 Sollte die vorliegende Formulierung eine absichtsvolle Anspielung auf die damals weithin bekannte ›Reise des hl. Brandan‹ sein? Man vergleiche die Verse der mitteldeutschen ›Reise‹ (*Vornemet alle, wie ervant / ein herre, der was uz Trierlant* [sc. Irland], / *vil manige gotes tougen*. [...] *Ein vil heiliger man / der was geheizen Brandan, / geborn von Yberne. / er diene got gerne / unde begonde wunder suchen / in selzenen buchen*. [...] *er enwolde noch enmachte / des icht geloubic wesen, / wie er ez hette gelesen, / er ensehez mit den ougen sin. / daz tet im got dar nach wol schin*, V. 1–3, 17–22, 44–47) mit denen im ›Mönch Felix‹ (*In einem grâwen lebene / ein heiliger munich was, / der gerne von gote las, / swaz er geschriben vant. / der was Fêlix genant*. [...] *Eines morgens nâch prime zît / ûz dem munster er ginc: / ein bûch er zu im gevinc. / dar inne begunde er lesen, / wie er mochte genesen*. [...] *dar an begunde er wenken / und dûchte in sin unmugelich. / Dô sante got von himelrîch / dar ein kleine vogelîn*, V. 18–22, 50–54, 78–81; die Verse 19–22 werden sogar nahezu wortwörtlich noch einmal vom alten Mönch wiederholt, vgl. V. 325–328). Nicht nur hat man es hier wie dort mit einem Zweifler an Gottes Wundern zu tun, sondern in beiden Fällen ist der Zweifel mit einer ganz bestimmten Buchlektüre verbunden. Während Brandan das Buch (bzw. die Bücher) verbrennt, in denen er von den für ihn ungläubwürdigen Wundern gelesen hat (vgl. V. 49f.), schlägt Felix das Buch zu und lässt es in einem Zustand von Geistesabwesenheit spontan zurück bzw. ›hinter sich‹ (vgl. V. 84.). Allerdings spielt das Motiv der Zeitenthabenheit bzw. der Entrückung in der ›Reise‹ im Gegensatz zur ›Navigatio‹ dann wiederum keine Rolle. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang immerhin, was Wagner (1991, S. 79) in Anlehnung an Hammerich (1943, Sp. 426) feststellt: ›Zum Kontinent gelangte die Vogel-Mönch-Geschichte im 12. Jahrhundert aus Irland.« Der Brandan-Stoff könnte also tatsächlich textgeschichtliche Bezüge zu dieser Erzählung aufweisen.

- 18 An anderer Stelle habe ich Material aus den ›Centurien‹ zusammengestellt und analysiert, bei dem Rauscher direkt auf die Zeitlichkeit von Wundern und Mirakeln eingeht und die Darstellung der ›Wunderzeit‹ diskreditiert (Holtzhauer 2020).
- 19 Vinzenz von Beauvais nahm die ›Navigatio‹ in sein ›Speculum historiale‹ nicht auf, da sie *apocrypha quaedam deliramenta*, also apokryphen Unsinn, enthalte (vgl. Burgess/Srijbosch 2000, S. 98, Nr. 253).

## Literaturverzeichnis

### Drucke

Rauscher, Hieronymus: ›Hundert auserwelte grosse vnuerschempte feiste wolgemeste erstunckene Papistische Lügen‹, s. l., 1562 (= VD16 ZV 17431, hier zitiert nach dem Exemplar der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle (Saale), Misc. cat. 1,73, [online](#)).

### Primärliteratur

Brandan. Die mitteldeutsche ›Reise‹-Fassung, hrsg. von Reinhard Hahn und Christoph Fasbender, Heidelberg 2002 (Jenaer Germanistische Forschungen N. F. 14). Das mittelhochdeutsche Gedicht vom Mönch Felix, hrsg. von Erich Mai, Berlin 1912 (Acta Germanica 4).

Navigatio Sancti Brendani. Editio maior a cura di Rossana E. Guglielmetti, testo critico di Giovanni Orlandi e Rossana E. Guglielmetti, Florenz 2017 (Millennio Medievale 114).

Sankt Brandan. Zwei frühneuhochdeutsche Prosafassungen. Der erste Augsburger Druck von Anton Sorg (um 1476) und die Brandan-Legende aus Gabriel Rollenhagen's ›Vier Büchern Indianischer Reisen‹, hrsg. von Rolf D. Fay, Stuttgart 1985 (Helfant-Edition 4).

Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übertragungen aus dem 15. Jahrhundert, hrsg. von Karl A. Zaenker, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 191). [Johannes Hartlieb: ›Legend Sand Brandan‹; Heinrich Hallers Übersetzung der lateinischen ›Navigatio‹; niederdeutsche Übersetzung der ›Navigatio‹ in ›Der Hilligen Levent‹]

[Der Zweifler]: Geistliches Gedicht des XIII. Jahrhunderts, hrsg. von Carl von Hardenberg, in: Germania 25 (1880), S. 339–344.

## Sekundärliteratur

- Burgess, Glyn Sheradon/Strijbosch, Clara: *The Legend of St Brendan. A Critical Bibliography*, Dublin 2000.
- Daxelmüller, Christoph: Art. Entrückung, in: Ranke, Kurt [u. a.] (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 4, Berlin/New York 1984, Sp. 42–58.
- Eichenberger, Nicole: *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters*, Berlin/Boston 2015 (Hermaea N. F. 136; [online](#)).
- Friedrich, Udo: Anfang und Ende. Die Paradieserzählung als kulturelles Narrativ in der Brandanlegende und im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne*, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 267–288.
- Frühneuhochdeutsche Grammatik, hrsg. von Robert Peter Ebert [u. a.], Tübingen 1993 [zitiert als ›Frnhd. Grammatik‹].
- Fürbeth, Frank: *Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk*, Tübingen 1992 (Hermaea N. F. 64).
- Gloy, Karen [u. a.]: Art. Zeit, in: Müller, Gerhard [u. a.] (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin/New York 2004, S. 504–554.
- Grimm, Reinhold R.: *Paradisus coelestis. Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, München 1977 (Medium aevum 33).
- Grosu, Emanuel: *Brendan's Time*, in: *Philologica Jassyensia* XII/1 (2016), S. 175–185.
- Grubmüller, Klaus: Art. Hartlieb, Johannes, in: *VL*, Bd. 3 (1981), Sp. 480–496.
- Hammer, Andreas: *St. Brandan und das *ander paradise**, in: Starkey, Kathryn/Wenzel, Horst (Hrsg.): *Imagination und Deixis. Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter*, Stuttgart 2007, S. 153–176.
- Hammerich, Louis L.: Art. Mönch Felix, in: *VL*, Bd. 3 (1943), Sp. 426.
- Haug, Walter: Art. Brandans Meerfahrt, in: *VL*, Bd. 1 (1978), Sp. 985–991.
- Haug, Walter: *Vom Imram zur Aventure-Fahrt. Zur Frage nach der Vorgeschichte der hochhöfischen Epenstruktur*, in: Ders.: *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Studienausgabe*, Tübingen 1990, S. 379–407.
- Holtzhauer, Sebastian: *Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. Mit einer Edition der Münchener Reissfassung der ›Reise des hl. Brandan‹* (Pm), Göttingen 2019.

- Holtzhauer, Sebastian: Die Destruktion der Wunderzeit in Hieronymus Rauschers ›Papistischen Lügen‹ (1562), in: BmE 3 (2020), S. 66–109 ([online](#)).
- Kann, Christoph: ›Incipit‹/›desinit‹ und die Semantik von Dauer in der mittelalterlichen Logik, in: Speer, Andreas/Wirmer, David (Hrsg.): Das Sein der Dauer, Berlin/New York 2008 (Miscellanea Mediaevalia 34), S. 89–110.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der ›Navigatio Sancti Brendani‹ und der ›Sieben-schläferlegende‹ (›Passio und Kaiserchronik‹), in: Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 75–100.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, begründet von Paul Lehmann und Johannes Stroux, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1959ff. [zitiert als ›MWB‹].
- Neumann, Helga: Reden über Gott und die Welt. Brandans Meerfahrt – Diskursdifferenzierung im 15. Jahrhundert, in: Müller, Jan Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.): Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 181–196.
- O’Loughlin, Thomas: Distant Islands. The Topography of Holiness in the ›Nauigatio Sancti Brendani‹, in: Glasscoe, Marion (Hg.): The Medieval Mystical Tradition in England, Ireland and Wales, Cambridge 1999, S. 1–20.
- Palmer, Nigel F.: Art. Mönch Felix, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 6 (1987), Sp. 647–649.
- Palmer, Nigel F.: Art. Der Zweifler, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 10 (1999), Sp. 1621f.
- Roessler, Kurt: Der Mönch von Heisterbach zu Zeit und Ewigkeit, Königswinter 2003.
- Röhrich, Lutz: Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart, Bd. 1, Bern/München 1962.
- Stark, Brigitte: *Terra repromissionis Sanctorum*. Die Reise des Heiligen Brendan zum irdischen Paradies, in: Aertsen, Jan A./Speer, Andreas (Hrsg.): Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, Berlin/New York 1997 (Miscellanea Mediaevalia 25), S. 525–539.
- Strobel, Karl: Das Imperium Romanum im ›3. Jahrhundert‹. Modell einer historischen Krise? Stuttgart 1993.
- Wagner, Fritz: Der Mönch von Heisterbach, in: Cistercienserchronik 98 (1991), S. 79–91.
- Wagner, Fritz: Art. Mönch und Vöglein, in: Brednich, Rolf Wilhelm [u. a.] (Hrsg.): Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 9, Berlin/New York 1999, Sp. 788–793.

Weidner, Katja: Erzählen im Zwischenraum. Narratologische Konfigurationen immanenter Jenseitsräume im 12. Jahrhundert, Berlin/Boston 2020 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 99 [333]).

**Anschrift des Autors:**

Dr. Sebastian Holtzhauer  
Universität Hamburg  
Institut für Germanistik  
Ältere deutsche Sprache und Literatur  
Überseering 35  
22297 Hamburg  
E-Mail: [sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de](mailto:sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de)

*Nadine Jäger*

## *man wolle dan dem leser eins drincken geben*

Zu Trink- und Ratsheischen als narrativen Kontaktträumen  
und ihrem Überlieferungsstatus in der Spielmannsepik

*Abstract.* In den Trinkheischen der Spielmannsepen ›Salman und Morolf‹, ›Münchner Oswald‹, ›Orendel‹ und ›Herzog Ernst‹ G wurde bisher entweder die Manifestation der historischen oralen Vortragssituation oder deren stilistisch wirksame Nachbildung gesehen. Das vorliegende Experiment setzt dem eine alternative Lesart entgegen, indem es, ausgehend vom Überlieferungsbefund, nach der textinternen Funktionalisierung verschiedener Heischetypen fragt. Erst auf diesem Weg zeigt sich, dass Trink- und Ratsheischen den Rahmen für die konzentrierte Inszenierung verschiedener Kontaktphänomene darstellen: Sie eröffnen Räume, in denen differente zeitliche Ebenen in Berührung kommen und narrative Instanzen ihre Autoritätsansprüche aushandeln.

»Who am I? Why am I here?  
Forget the questions, someone gimme another beer«  
Meat Loaf

### 1. Im Rahmen des Textes

Nu will man den kunig Salmon  
slissen in czwo fessern freisam.  
da inne muß er verliesen  
sin werdes leben,  
man wolde dan dem leser drincken geben.  
(›Salman und Morolf‹ E 451a, 1–5)<sup>1</sup>

Salman soll als Gefangener des feindlichen Königs Fore sterben – es sei denn, der *leser* erhält ein Getränk. Für Passagen wie diese aus dem ›Salman und Morolf‹ hat die Forschung die Bezeichnung ›Trunk-‹ oder ›Trinkheische‹ etabliert. Sie waren Gegenstand zahlreicher Spekulationen und sollten Licht in ein Dunkel bringen, das für die mediävistische Literaturwissenschaft nach wie vor undurchdringlich bleibt. Gerade ältere Ansätze erklärten die Trinkheischen zum Beweis dafür, wie sich die Vermittlung literarischer Texte abgespielt hat:

»Diese angelegentliche Aufforderung wird von dem Vortragenden [...] auf äusserst schlaue Weise der Erzählung eingeflochten. Gerade wo er an einen besonders spannenden Moment gekommen ist, hält er plötzlich inne und verheisst seinen Zuhörern die glückliche Lösung nur, wenn sie ihm zuvor einen Trunk reichen wollen.« (Vogt 1977 [1875], S. 39f.)

Gut 150 Jahre später werden Trinkheischen noch immer fast ausschließlich als Relikte der historischen Rezeptionssituation gesehen: Sie hätten »Eingang in die Texte selbst gefunden« (Heinzle 1978, S. 85), seien »stehengeblieben« und mitverschriftlicht worden« (Griese 1999, S. 103). Vor allem in der älteren Forschung geht damit auch die Idee einher, die anonym überlieferte Textgruppe der Spielmannsepik einer Schicht vermeintlicher Urheber zuweisen zu können, die sich und ihren Berufsstand in die entsprechenden Stellen gleichsam in Form »textuelle[r] Petrefakte« (Haferland 2004, S. 397) eingeschrieben hätten.<sup>2</sup> Verdächtige gibt es zuhauf; man sah in den Trinkheischen das Werk des »ursprünglichen Dichter[s]« (Herchenbach 1911, S. 61), des »Bearbeiters« (Bräuer 1969, S. 40), des »Vortragenden« (Vogt 1977 [1875], S. 39), des »reproducierenden Spielmanne[s]« (Vogt 1880, S. 187, ähnlich Piper 1977 [1887], S. 57). Als wäre das Kartenhaus der Argumentation hier noch nicht genug belastet, wurde den Trinkheischen obendrein noch eine gattungskonstituierende Qualität eingeräumt. Weil »jene ächt spielmännischen Aufforderungen« (Ehrismann 1902, S. 155) angeblich eine »für den Spielmann sehr charakteristische Formel« (Vogt

1977 [1875], S. 39) darstellen, werden sie – neben anderen, zumeist pejorativ formulierten ästhetischen Merkmalen – zum namensgebenden Element der Gattung: »Als gattungsbestimmendes Kriterium gilt meist der Stil der Werke (im weitesten Sinne) [...], alles in allem eine gewisse Unbekümmertheit der Erzählweise, die mehr auf Unterhaltung und Belustigung des Publikums aus ist als auf künstlerische Form.« (Schröder 1962, S. 1)

Dass diese literarischen Äußerungen zu Informationsquellen für den biografischen Kontext der Autoren und darüber hinaus noch für deren lukullische Präferenzen stilisiert werden, ist vom heutigen Standpunkt in seiner Unreflektiertheit abzulehnen. Die Forschung hat das freilich längst erkannt und in Übereinstimmung damit sprechen wir heute von der sogenannten Spielmannsepik oder setzen den Begriff in verschämte, »salvatorisch[] problematisierende[]« Anführungszeichen (Brandt 2005, S. 13).

Eine Relativierung ist insofern auch für die Trinkheischen vonnöten: Einen Rückgriff auf Gewesenes erlauben sie, auch wenn sie noch so verlockend einen Vortrag in geselliger Runde naheulegen scheinen, nicht. Zu unsicher und spekulativ ist der Versuch, alles »für bare [...] Münze [zu] nehmen.« (Grubmüller 2003, S. 475) Damit will ich keineswegs ausschließen, dass realhistorische Literaturvermittlung möglicherweise genau so stattgefunden haben könnte, wie die Trinkheischen sie entwerfen – zwingend ist dies aber nicht: »Zwar mag [...] zwischen angeredetem und realem Publikum von Fall zu Fall eine teilweise Deckungsgleichheit bestehen, eine konkrete Vortragssituation widergespiegelt oder antizipiert sein« (Scholz 1980, S. 10), verlassen kann und sollte man sich in diesem Fall dennoch auf nichts, was jenseits des Textes liegt. Die Frage, ob es sich bei den betreffenden Textpassagen um originäre Zeugnisse der konkreten Aufführungssituation oder um die »stilistische Haltung unmittelbaren mündlichen Vortrags« (Curschmann 1964, S. 146), die »Nachbildung einer Spielmannsattitüde« (Grubmüller 2003, S. 475), handelt,<sup>3</sup> muss aufgrund der beschränkten Mittel, historisch Verbürgtes dingfest zu machen, offenbleiben (vgl. ähnlich Däumer 2013, S. 52f.).<sup>4</sup>

Meines Erachtens kann ein interpretativer Zugang zu Phänomenen wie den Trinkheischen nur über das erfolgen, was greifbar ist. Aus dieser Überlegung heraus ist das Folgende als Experiment zu verstehen: Welche interpretatorischen Perspektiven ergeben sich, wenn man die Trinkheischen von ihrem vorschnell über den Text hinausweisenden ›Beweischarakter‹ befreit und die Heischepassagen stattdessen rein textfunktional interpretiert? Ausgehend von der Überlieferungssituation wollen die vorliegenden Beobachtungen veranschaulichen, welche Dimensionen des Zusammenspiels narrativer Instanzen die Trinkheischen erschließen und wie sie Kontaktträume eröffnen, in denen sowohl Textinstanzen verschiedener Ebenen miteinander interagieren als auch unterschiedliche Zeitebenen miteinander in Berührung kommen.

Doch vorab sollen einige Verse aus der Handschrift I des ›Münchener Oswald‹ auf einen zweiten, den Trinkheischen augenscheinlich ähnlichen Typus des Einschubs aufmerksam machen:

nu ratet alle an dem ringe  
wie ich den rabn̄ ab der zinnē pringn̄  
er mocht h'ab nicht chomen wol  
man pring den dem leser ein chopff weins vol  
(›Münchener Oswald‹ I, Anm. zu V. 680, S. 33)

Die Heische um Wein schließt sich direkt an eine Aufforderung zur Beratung an – ich möchte derartige Phänomene, in Analogie zu den von der Forschung benannten Trinkheischen, als ›Ratsheischen‹ bezeichnen. Zwar treten Trink- und Ratsheischen zumeist nicht in einem solch engen Verbund auf wie in dieser Passage, aber der Befund bildet mit der Engführung beider Textphänomene doch immerhin einen Anhaltspunkt dafür, dass eine gewisse Nähe zwischen beiden Heischetypen zu einem gewissen Zeitpunkt des Überlieferungsprozesses gesehen wurde. Beide Phänomene scheinen ähnlichen Gesetzmäßigkeiten zu folgen und auf ähnliche Weise in den Text eingebettet. Diese vorläufige Beobachtung erscheint mir aus-

reichend statthaft, um beide Arten von Heischen gleichermaßen in die Überlegungen einzubeziehen – inwiefern die postulierte Ähnlichkeit zutrifft, wird sich im Folgenden zeigen.

## 2. Überlieferung: Korpus *bibendi et consultandi*

Rats- und Trinkheischen finden sich zwar auch in anderen Texten bzw. Textgruppen (vgl. Heinzle 1978, S. 85f.; Bräuer 1969, S. 42f.; Herchenbach 1911, S. 62–64), doch in keiner sind sie derart ausgeprägt überliefert wie in der Spielmannsepik. Allein innerhalb dieser Gruppe sind mir acht Trink- (MO: 1, SM: 4, HE G: 3) und fünf Ratsheischen (MO: 1, Or: 4) bekannt. Greifbar sind sie in den folgenden Handschriften und Drucken: ›Münchner Oswald‹: M, W, S und I, ›Orendel‹: H und D, ›Salman und Morolf‹: E,<sup>5</sup> ›Herzog Ernst‹ G: A, a und b. Viele dieser Textzeugen können zeitlich nicht eindeutig eingeordnet werden, doch es zeichnet sich eine Tendenz ab: Der Großteil der Überlieferungszeugnisse ist dem 15. Jahrhundert zuzuordnen.<sup>6</sup>

Grundlagenarbeit leistet in diesen Belangen ein Beitrag von Elisabeth de Bruijn: Ihren Ausführungen zum mittelniederdeutschen ›Flos unde Blankeflos‹-Roman gibt sie eine Übersicht bei, die die bislang bekannten Trinkheischen am bisher umfassendsten versammelt (de Bruijn 2012, S. 98–100). Sie verzeichnet – im Gegensatz zur oben vorgeschlagenen Zählung – für die Spielmannsepen allerdings insgesamt neun Trinkheischen. Diese Diskrepanz ist wie folgt zu erklären: De Bruijn nimmt eine Trinkheische unbesehen in ihre Stellensammlung mit auf,<sup>7</sup> die auch in der übrigen Forschung immer wieder für den ›Orendel‹ aufgeführt wird. Ich rechne diesen Beleg in meine Bilanz nicht mit ein, da er lediglich auf eine Konjektur in Heinrich Harkensees Dissertationsschrift zurückgeführt werden kann. Dort wird rekonstruiert: *Und muoz verliesen sîn werdez leben /Man enwelle [dem leser] dan zuo trincken geben.* (Harkensee 1879, S. 19, mit Konjektur in Klammern)<sup>8</sup> Die Textzeugen D und H des ›Orendel‹ haben an dieser Stelle *man wölle im dann zu drinken geben* (Or D 2829) bzw. *man*

*welle jm dann helffe geben* (Or H 2829), wobei *im* sich in diesen Fällen auf den vier Verse zuvor erwähnten Protagonisten bezieht. Auch wenn die Konjektur mit Blick auf Parallelstellen naheliegen mag, bleibt sie doch eine Rekonstruktion. Sie hat in der konkreten Gestalt der überlieferten Textzeugen keinen Bestand und ist damit in meinen Augen nicht belastbar.

Eine Ratsheische, die hingegen, soweit ich sehe, noch nirgends Beachtung fand, zeigt die Handschrift H des ›Orendel‹. Warum nun gerade diese Heische bisher stets übersehen wurde, erklärt sich mir nicht, ist sie doch neben H auch noch in abgeschwächter Form in einem späteren Druck überliefert (vgl. Or D 1157f.):

nu mac die kunigin lobesam  
zu dem Grawen Rocke nit boden han.  
Darum so radent mit sinnen,  
Wie wier einen boden gewinnen!  
(›Orendel‹ H 1155–1158)

Auf der Grundlage des eben umrissenen Korpus sollen nun, entlang der Eigenheiten der verschiedenen Textzeugen, anfangs die kommunikativen Kontaktträume erschlossen werden, die Trink- und Ratsheischen im Rahmen der Extradiegeese ausbilden.

### 3. Extradiegetische Kontaktträume: Kollektivität und Autorität

#### 3.1 Kollektivität

Zunächst bemühe ich ein weiteres Mal Oswalds Rabenproblem: *nu rat all an dem ringe, / wie wir den raben ab dem turen pringe[n]!* (MO M 381f.) Der Erzähler fordert die Adressaten *an dem ringe* auf, einen Ratschlag vorzubringen, wie Oswald seines Raben habhaft werden kann. Ein ähnliches Beispiel findet sich in D, dem Druck der Versfassung des ›Orendel‹:

Orendel möchte nach Jerusalem fahren, ist aber auf dem Klebermeer gefangen.

der junge lac in grozer not,  
er forhte, er muste kommen in den tod.  
do was der junge kunic bestanden  
und kund auch nit kumen von dannen.  
nu radent alle in disem ringe,  
wie wir sie von dannen bringen.  
(Orendel· D 375–380)

Was hier im ›Orendel‹-Druck und auch in der Handschrift M des ›Münchener Oswald‹ geschieht, ist die sukzessive Etablierung einer Erzählgemeinschaft: Indem der Erzähler ein Adressatenkollektiv aufruft,<sup>9</sup> das er mit dem Pluralimperativ *rat* bzw. *radent* direkt anspricht, wird ein metanarrativ-kommunikativer Kontaktraum aufgespannt. Das Possessivpronomen *uwer* – wie etwa in Or H 2396: *nu radent mit allen uweren sinnen* – unterstreicht den Kollektivcharakter des Adressatenkreises zusätzlich. Zur Erzählgemeinschaft baut der Erzähler dieses Kollektiv aber erst aus, wenn er sich im folgenden Vers selbst in den Kreis der Angesprochenen einreicht: Den Raben vom Turm bzw. Orendel aus der Gefahr zu bringen, obliegt der Verantwortung einer *wir* benannten Gruppe. Die potenzielle Offenheit, die über die Wortwahl *alle* erzeugt wird, wird sogleich mithilfe eines selektierenden Kriteriums (*in disem ringe*) eingegrenzt und zurückgenommen (vgl. Schulz 2012, S. 372). Die Deiktika inszenieren eine konkrete Kommunikationssituation, deren Adressatengruppe über eine räumliche Abgrenzung spezifiziert, aber überdies auch zeitlich (*nû*) festgelegt wird. Temporale und lokale Selektionskriterien greifen ineinander und verengen den Kommunikationsrahmen: Jetzt und hier ist die Problemlösungskompetenz der Adressaten gefragt.

Anders als mit *tacite*- und *audite*-Formeln (exemplarisch MO M 1 und 1704; SM E 14,2, 47,2 *et passim*) wird damit der Aufruf zu einer wechselseitig-oralen Kommunikation inszeniert, die auf die Mitwirkung aller abzielt.

Mit dem inkludierenden *wir* bezieht der Erzähler die Adressaten in den laufenden Prozess der Narration ein und gibt damit vorübergehend einen Teil seiner Kompetenzen frei. Besonders stark ausgeprägt ist dieses Verfahren in Or D 2512, wo schon im ersten Vers der Ratsheische der auslagernde Imperativ auf engstem Raum mit einem hereinholenden kollektiven *uns* eingeführt wird: *nu rat uns an disem ringe*. Diese Verwendung gemeinschaftsstiftender Personalpronomina zielt darauf ab, die Teilhabe aller am Erzählvorgang zu illustrieren. Dem so akzentuierten Kollektiv wird – wenn auch nur stellenweise – Gewalt über diegetische Ereignisse zugeschrieben, es wird gleichsam eine *narratio communis* entworfen. Mit der Aufforderung zur responsiven Teilhabe ist darüber hinaus ein eigener ›Raum‹ der Erzähler-Adressaten-Kommunikation markiert.<sup>10</sup>

### 3.2 Autorität

Handschrift I des ›Münchener Oswald‹ schlägt in diesen Belangen eine andere Richtung ein:

nu was d' rabe v'messen  
auff einen hohen turen gesessen  
[...]  
nu ratet alle an dem ringe  
wie ich den rabn̄ ab der zinnē pringn̄  
(›Münchener Oswald‹ I, Anm. zu V. 680, S. 33)

Im Kontrast zu den zuvor zitierten Ratsheischen fällt auf, dass sich die Erzählinstanz als *ich* bezeichnet und der angedeuteten Formelhaftigkeit der Personalpronomina trotzt: Mit der Verwendung der 1. Person Singular profiliert sich der Erzähler innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft als eigenmächtige Instanz. Dieses *ich* sieht allein sich dazu befähigt, den Rat der Adressaten umzusetzen und Oswalds Raben vom Turm zu bewegen (vgl. Däumer 2013, S. 460f.). Eben jene Grenze, die die beiden oben zitierten

Heischen verwischen, wird hier scharf gezogen: die Grenze zwischen dem ›Ich‹ und dem ›Ihr‹, dem Erzähler und seinem Gegenüber.

Dabei wird der Einbezug der Adressaten in den Narrationsprozess nicht gänzlich negiert, sondern bleibt durch die Beratungstätigkeit nach wie vor vorhanden, auch wenn diese von einer nurmehr limitierten Autorität zeugt: Erzähler und Adressaten bilden auch in diesem Fall eine interagierende Erzählgemeinschaft, die Kompetenzen sind aber distinkt auf zwei Entitäten verteilt. Beratschlagung und Transport des Raben sind keine gemeinschaftlichen Unternehmungen, sondern unterliegen einer strikten Aufgabenteilung: Die Autorität über den Eingriff in die Diegese verbleibt klar beim Erzähler, während den Adressaten lediglich eine beratende Rolle zugewiesen wird.

Mit der Entität des *lesers* führen die Texte überdies eine zusätzliche, exklusiv den Trinkheischen vorbehaltene Instanz ein: Eine der Figuren wird ihr Leben verlieren, es sei denn, *Man gebe dem leser drincken* (SM E 521,4). Gemeint ist mit großer Wahrscheinlichkeit der Vorleser im Sinne eines Vortragenden (vgl. Scholz 1980, S. 36f.; Heinze 1978, S. 86), doch auch hier gilt im Sinne meines Ansatzes: Es ist nicht ratsam, die Instanz, die sich *leser* nennt, vorbehaltlos mit einem realhistorischen Vorleser zu identifizieren (wie etwa Bräuer 1969, S. 41). Ich schlage vor, diesen *leser* als ›text-internen Rezitator‹ zu bezeichnen – gemeint ist damit die Entität, die erst im Text überhaupt Gestalt gewinnt und ihren Platz ausschließlich dort hat. Ihr Gegenüber, das der Text mit dem wenig transparenten Pronomen *man* fasst, nenne ich ›text-internen Hörer‹. Dieser bleibt ebenso unbestimmt und vage wie der textinterne Rezitator selbst; beide sind in der dritten Person, d. h. passiv, in den Text eingelassen und wirken insofern weitaus distanzierter als der Erzähler. Dass das angesprochene *man* für den Text weniger von Belang ist, zeigt sich darin, dass es ersatzlos wegfallen kann. Der Fokus liegt dann allein auf dem Rezitator und seiner selbstbewussten Getränkebestellung: *Der leser muß drincken han* (SM E 616,5).

Vom ›Salman und Morolf‹ und ›Münchner Oswald‹ mit ihrem *leser* unterscheidet sich der ›Herzog Ernst‹ G eklatant. Generell ist diese ›Herzog-Ernst‹-Fassung derjenige Text, der hinsichtlich der Trinkheischen unter den Spielmannsepen die größte Experimentierfreude erkennen lässt. Seine Trinkheischen zeigen eine veränderte Konstellation narrativer Instanzen: Anstelle eines *lesers* ist es dort der *singer*, der auf einem Glas Wein besteht: *ir keiner kam her wider üz. / der singer der wolt trinken win* (HE G a 13,13, auch 61,9). Die Konfusion der narrativen Instanzen wird komplett, wenn nun nicht nur ein *singer*, sondern zudem *ich*, *uns*, *swer* und *der* (bezieht man den Imperativ *schenk* mit ein, außerdem noch ein implizites Gegenüber) auf engstem Raum kumulieren:

Ich kan niht mêr gesagen hie,  
waz grôzer manheit er begie  
her nâch bî sînem leben,  
Vnd wie viel macher starcker man  
Von dem kayser sein endt gewan:  
nâch manheit kunde er streben.  
Noch eren vnd noch hohem stam  
Wie milt er dornoch were  
Vnd pis er do sîn ende nam,  
der edel kayser hêre,  
das dich hot end gar sunder has  
schenk in und lât uns trinken hie:  
swer sîn mêr kun der sing fur pas.  
(›Herzog Ernst‹ G b 89,1–13)

Hier noch ein kohärentes Profil oder eine distinkte Aufgabenverteilung der unterschiedlichen Kommunikationsinstanzen zeichnen zu wollen, ist schlichtweg unmöglich. Ich versuche mich stattdessen an kleinteiligen Beobachtungen: Die zuerst angeführte Trinkheische (HE G a 13,12f.) ähnelt denen aus ›Salman und Morolf‹ und dem ›Münchner Oswald‹: Sie droht mit einem negativen Handlungsverlauf, sollte dem *singer* keine Erfrischung zuteilwerden. Im Gegensatz dazu ein einziges *laissez faire* in der

zweiten Trinkheische, die den Schluss des Textes markiert: Zuerst wird der zuvor so dringlich erbetene Wein freimütig mit den Adressaten geteilt – *lât uns trinken* – und das Erzähl- zum Trinkkollektiv umgewidmet, um im letzten Vers des Textes schlussendlich jegliche Erzählautorität fahren zu lassen: *swer sîn mêr kun der sing fur pas* – ob fatalistischer Schlussakkord oder ernst gemeinter Aufruf zum anknüpfenden Weitererzählen, sei dahingestellt.

Textinterner Rezitator und Hörer sollen nun ebenso wie Erzähler und Adressat in ihrer Einbettung in den Text beschrieben werden: Zuerst ist festzuhalten, dass offensichtlich weder *leser* noch *man* der Figurenebene angehören, also nicht Teil der Intradiegese sind. Das bedeutet in der Konsequenz, dass der Text mit Rezitator und Hörer zwei Entitäten einführt, die ebenso wie Erzähler und Adressat einer extradiegetischen Ebene zuzurechnen sind. Wird die Extradiegese nun um weitere Akteure angereichert, stellt sich unweigerlich die Frage, wie sich diese zueinander verhalten. Ich sehe hierfür zwei Möglichkeiten, deren Implikationen ich versuchsweise durchspiele:

(1) Erzähler und Rezitator sowie Adressat und Hörer fallen in eins. In diesem Fall würde der Erzähler die Performativität des Erzählaktes betonen, möglicherweise in einem humoristisch gefärbten Spiel mit der eigenen Rolle (vgl. Scholz 1980, S. 1f.).

ich magz niht lenger trîben:  
ob man dem singer niht gît wîn,  
sô wil erz lâzen blîben,  
wan er in niht gehelfen kan,  
Vnd das sie kumen wider heim,  
er wil vor hin ze trinken hân.  
(>Herzog Ernst< G a 61,8–13)

Das Erzähler-*ich* weigert sich weiterzuerzählen, bevor nicht seiner Getränkeforderung entsprochen wird, denn nur er kann Ernst und dem indischen König *gehelfen*. Dass sich der Erzähler an den entsprechenden Stellen

selbst in der dritten Person als *singer* adressiert, ließe die dreist-irritierende Bewirtungsforderung in diesem Szenario im ironisch-distanzierenden Duktus der Trinkheische aufgehen.

(2) Die zweite Möglichkeit besteht darin, den Rezitator nicht mit dem Erzähler gleichzusetzen. Das würde bedeuten, dass der Text mit den Trinkheischen eine zweite extradiegetische Sphäre aufspannt, die – anders als im ersten Szenario – nicht mit derjenigen identisch ist, auf der Erzähler und Adressat angesiedelt sind. Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis erneut: Wie wäre die Relation zweier solcher Ebenen zu beschreiben? Fasst man das zweischichtige Erzählmodell als ein hierarchisch-räumliches auf, verläuft die Erzählerebene ›oberhalb‹ der Figurenebene und ist ihr im Sinne einer Abhängigkeit übergeordnet: ohne Extra- keine Intradiegese. Wo in diesem Modell hätte nun die Rezitatorebene ihren Platz? Ich sehe zwei Optionen zur Einpassung: Die Rezitatorebene befindet sich entweder (2a) ›unterhalb‹ der Erzähler- und damit ›zwischen‹ Erzähler- und Figurenebene oder (2b) noch ›oberhalb‹ der Erzählerebene.

(2a) Verortet man den Rezitator unterhalb der Erzählerebene, also in einem Abhängigkeitsverhältnis vom Erzähler, würde das bedeuten, dass der Erzähler über den Rezitator verfügen kann; er würde ihn erzählen, so wie er jede beliebige Figur der Intradiegese erzählt. Die Kausalitätsrelation (*wan er in niht gehelfen kan, / er wil vor hin ze trinken hân*) zwischen Rezitator und Figuren wäre in diesem Fall ein Werk des Erzählers; er würde sich dafür einsetzen, dass dem Rezitator die Erfrischung zukommt, die ihm im Falle einer glücklichen Wendung des Erzählten als Gegenleistung zusteht.

(2b) Wollte man den Rezitator hingegen hierarchisch oberhalb der Erzählerebene verorten, wäre das Erzähler-*ich* als dem *singer* unterstellt inszeniert. Der Erzähler würde in diesem Szenario auf Geheiß des Rezitators erzählen und quasi für seinen ›Auftraggeber‹ um ein Glas Wein bitten. In diesem Fall stößt die Narrationskompetenz des Erzähler-*ichs* dort an ihre Grenze (*ich magz nicht lenger trîben*), wo die Befugnis des *singers* beginnt. Solange eine Erfrischung den Rezitator nicht gewogen macht, sieht sich der

Erzähler gezwungen, den Erzählfluss ungewollt zu unterbrechen und die Erzählung dem Durst des Rezitators zu überlassen – damit stünde die performativ-orale Färbung der Heische umso mehr im Vordergrund.

Spätestens hier wird deutlich, dass aus den Textbefunden kein eindeutiges Verhältnis zwischen Erzähler und Rezitator abzuleiten ist; zu dicht sind die betreffenden Textstellen, zu uneindeutig die Überlieferung. Eher sind die Beobachtungen dahingehend zu relativieren, dass es den Heischen offenbar gar nicht darum geht, Beziehungen zwischen narrativen Instanzen verbindlich festzulegen. Statt zu vereindeutigen, entwerfen die Texte changierende, mehrschichtige Angebote, die einander durchaus auch zuwiderlaufen können. Ich plädiere aus diesem Grund dafür, Rezitator- und Erzählerebene möglichst vorsichtig als zwei koexistierende extradiegetische Sphären anzusehen, ohne sie letztgültig ins Korsett des Schichtmodells einzwängen zu wollen. Die primäre Erkenntnis sollte vielmehr sein, dass durch die Trinkheischen weitere, im Rest der Texte nicht näher bestimmte Entitäten Gestalt gewinnen, die das binäre Ebenenmodell zu einem trinären System erweitern. Die Trinkheischen generieren, im Gegensatz zu den Ratsheischen, ein punktuelltes Surplus an Textinstanzen: Wo die Ratsheischen eine ausdifferenzierte Erzählgemeinschaft entwerfen, in der jeder Entität ein spezifisches Aufgabenprofil zugewiesen wird (die Adressaten beraten, der Erzähler führt das Geratene aus), ergänzen die Trinkheischen das Erzähler-Adressaten-Gespann um ein weiteres Paar: Dem durstigen Rezitator wird ein Hörer zur Seite gestellt. Im Zuge dieser Expansion tritt der Text in einen Diskurs um Kompetenzverteilung und Abhängigkeit der verschiedenen narrativen Instanzen ein.

## 4. Mesodiegetische Kontakträume: Kausalität und Temporalität

### 4.1 Kausalität

Von Beziehungskonstellationen, die sich zwischen den verschiedenen Entitäten der Extradiegesse ergeben, möchte ich im zweiten Teil meiner Ausführungen zu solchen übergehen, die sich zwischen Extra- und Intradiegesse ausbilden und eine Brücke zwischen den verschiedenen Ebenen der Erzählung schlagen.

Thematisch verhandeln viele Ratsheischen die Disposition räumlicher Figurenbewegung. Zumeist ist es nötig, eine Figur dem Wirkungsbereich ihres Widersachers oder einer geographischen Unannehmlichkeit wie dem Klebermeer zu entziehen (vgl. Or D 379f., D/H 2396f., D/H 2512f.). Leichte Variationen liegen in den Versen MO M 381f. und Or H 1158 vor: Dort wird ein Rat eingeholt, wie der Rabe vom Turm zu bewegen ist bzw. *Wie wiew einen boden gewinnen*. Der Bezug zur Bewältigung räumlicher Hindernisse ist auch hier evident, das Augenmerk liegt aber nicht darauf, den Protagonisten selbst zu bewegen, sondern dem Protagonisten eine andere Figur durch Translokation verfügbar zu machen. Die Fokussierung auf Figurenbewegung im Raum wird von einigen Trinkheischen aufgenommen: *ir keiner kam her wider ûz* (HE G a 13,12), es sei denn, dem Getränkewunsch wird entsprochen. An wieder anderen Stellen ist die räumliche Komponente zur Entscheidung über Leben und Tod zugespitzt: *Man gebe dem leser drincken / Er hait den tot an der hant* (SM E 521,4f.).

Zumeist inseriert an besonders »spannenden« Stellen (Bräuer 1969, S. 41; Heinze 1978, S. 85), »wo sie das Erzählen unterbrechen und die Wünsche der Zuhörer nach einem günstigen Fortgang provozieren sollen« (Haferland 2004, S. 397), mag man in den kleinen Einsprengseln von Rats- und Trinkheische zuallererst retardierende Elemente sehen: Nach dieser Lesart funktionieren sie nach dem Cliffhanger-Prinzip (vgl. Däumer 2013, S. 450–494) und stellen die Aufmerksamkeit des Rezipienten sicher. Die Figuren

verharren in einer besonders gefährlichen Position, der Moment der Bedrohung wird ausgereizt, bevor sich das spannungsvolle Dilemma im Weitererzählen entlädt. Jedoch: Die Heischepassagen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Spannungserzeugung zu sehen, wird ihrer komplexen Funktionalisierung meiner Meinung nach nicht ausreichend gerecht.

Die Situation des Protagonisten wird als derart vertrackt inszeniert, dass eine extradiegetische Instanz Abhilfe schaffen muss. Der Adressatenkreis wird aufgefordert, Ideen einzureichen, auf welche Weise etwa Orendel – nach der Reliquie, die er am Leib trägt, ›Grauer Rock‹ betitelt – aus seiner schwierigen Lage zu evakuieren ist:

nu ist der Grawe Roc gefangen  
und mag nit kumen von dannen:  
nu radent mit allen uweren sinnen,  
wie wir in danan gewinnen.  
(›Orendel‹ H 2394–2397)

Die Handlung steht für einen Moment still, doch in die entstehende ›Lücke‹ tritt nun nicht etwa eine *descriptio* oder Ähnliches, sondern es eröffnet sich die Möglichkeit eines alternativen Handlungsfortgangs. An einem solchen neuralgischen Punkt strebt der bisher linear erzählte Handlungsverlauf auseinander und verzweigt sich in eine Pluralität möglicher Handlungsvarianten. Im Spiel mit der Alternative wird das weitere Geschehen für einen Moment lang offen und in der Schwebe gehalten, bevor die Handlung im Anschluss wieder aufgenommen wird, Meister Ise Orendel zu Hilfe kommt und sich die Lage entspannt.

Wo in den Ratsheischen vollkommene Offenheit suggeriert wird, herrscht in den Trinkheischen eine signifikante Verengung vor:

Princian was vnuerzeit  
Morolff er faste vmbe dreib  
er gap im mit creften einen slag,  
das der degen küene  
vor yme vff der erden lag.

Nu liget der dogenthaffte man  
vor dem konige Princian  
und muß verliesen sin leben,  
man wolle dan dem leser  
eins drincken geben.

(>Salman und Morolf< E 768,1–768a,5)

Hier ergibt sich ein deutlicher Kontrast zu den zuvor besprochenen Versen des ›Orendel‹, denn es wird nahegelegt, dass der Handlungsverlauf keineswegs offen ist, sondern eigentlich bereits feststeht (vgl. Haferland 2004, S. 416): Morolf *muß verliesen sin leben*. Eine geeignete *reactio* der Hörer kann dies aber abwenden und in genau einen anderen, gefälligeren Fortgang umlenken: Morolf stirbt nicht. Anstelle des Konzepts der erzählerischen Offenheit, das in den Ratsheischen etabliert wird, entwirft die vorliegende Trinkheische exakt zwei Alternativen. Darin spiegelt sich die prekäre Situation des Protagonisten wider: Sein Leben steht auf Messers Schneide, es gibt nur zwei Optionen: Bewirtung – Rettung Morolfs; keine Bewirtung – keine Rettung Morolfs. Die alludierte Alternativhandlung würde freilich direkt in Morolfs Tod münden – die Trinkheische tritt so in ein Spiel mit der eigenen Gemachtheit ein, denn indirekt wird mit einem recht abrupten Abbruch der Handlung gedroht, der nicht nur das Ende des Erzählten, sondern auch das Ende des Erzählprozesses und damit der Kommunikationsgemeinschaft(en) bedeuten würde.

So nachdrücklich Rat und Wein erbeten werden, so sehr vermeiden es die Texte, die Reaktion der Adressaten und Hörer weiter zu thematisieren. Kein einziges Wort wird der Frage gewidmet, ob oder inwiefern den Forderungen entsprochen wird. Die Ratsheischen lassen Inhalt, Qualität, Urheber und Auswahlprozess der eingebrachten Vorschläge gänzlich im Dunkeln. Diese Leerstelle weist die demonstrierte Dialoghaftigkeit schließlich doch als eine scheinbare aus – sie wird nicht eingelöst und verbleibt im Status des ›Als ob‹. Indem die adressatenseitige Hälfte der kommunikativen Interaktion ausgelassen wird, vermeiden es die Texte auch, den angekündigten

gemeinschaftlichen Entscheidungsprozess transparent zu machen. Durch dieses Verfahren wird nicht nur das Wuchern potenzieller Handlungsalternativen sogleich wieder eingedämmt und durch die Prävalenz eines Handlungsverlaufs eingeholt, es wird auch die evozierte Verfügbarkeit des Erzählten zurückgenommen. Die Trinkheischen verhalten sich analog dazu: Auf die Getränkeforderung des *lesers* lässt der Text keine Reaktion folgen. Es ist dem Rezipienten überlassen, aus dem Fortgang der Handlung den naheliegenden Schluss zu ziehen, dass dem Wunsch des durstigen Rezitators wohl entsprochen wurde. Doch weil der Text genau dies, den unmittelbaren positiven Effekt auf die Situation der Figuren, ausspart, wird das kausale Verhältnis von extradiegetischer und intradiegetischer Sphäre mehr angedeutet denn vollzogen. Dass das ›Wie‹ der Rettungsaktion eigentlich schon festgelegt ist (wie aus dem Vergleich mit anderen Textzeugen, die keine Heischen beinhalten, deutlich wird) und die Heischen zumindest handlungslogisch zum »bloße[n] Effekt« (Däumer 2013, S. 463) verkommen, wird auf diese Weise ausgeblendet (vgl. Fischer 1983, S. 271).

Interessant ist in diesem Kontext, dass manche Heischen mit dem Eingreifen Gottes zusammengeschlossen werden. Das ist im ›Münchener Oswald‹ der Fall, oft im ›Orendel‹ und einmal im ›Salman und Morolf‹, der ansonsten recht wenig Interesse an der intimen Beziehung des Menschen zu Gott zeigt (der ›Herzog Ernst‹ G geht in diesen Belangen wiederum eigene Wege): Wenige Verse nach den Heischen interveniert Gott und kommt den Protagonisten – ganz im Stil des *deus ex machina* – zu Hilfe, indem er ihnen Engel, Stürme, Raben oder *nuwe craftte* (SM E 770,2) sendet. Damit entscheiden sich die Texte nicht nur für die spektakulärste, sondern zugleich für die ›beste‹, weil göttlich autorisierte Lösung des Problems.

Rats- und Trinkheischen divergieren zwar in der Anzahl der aufgerufenen Handlungsoptionen, indem sie die alternativen Handlungsverläufe nicht realisieren, diese aber stets präsent halten, erschaffen jedoch beide die Illusion eines ungewissen, der produktiven Interaktion verschiedener Erzählinstanzen obliegenden Ausganges. Auf diese Weise unterstreichen sie

auch die spezifische Kausalität der Szenen: Der Text suggeriert, dass das Verhalten innerhalb der eröffneten extradiegetischen Interaktionsräume Auswirkungen auf das nachfolgend Erzählte haben wird (vgl. Herchenbach 1911, S. 62). Die Entscheidung über das weitere Schicksal der Figuren, ebenso wie über dessen narrative Umsetzung, wird auf extradiegetischer Ebene getroffen – Instanzen der Extradiegeese wird damit die Kompetenz zugewiesen, auf die Intradiegeese auszugreifen. Dieses ›Ausgreifen‹ ist nun weniger als Transgression der Grenze zwischen Extra- und Intradiegeese zu verstehen, würde eine Überschreitung doch bedeuten, dass eine der beschriebenen Instanzen einen Ebenenwechsel vollzieht. Was in den Rats- und Trinkheischen stattdessen geschieht, ist die Erschaffung eines Zwischenraumes, eines – wie ich ihn nennen möchte – mesodiegetischen Kontaktraumes: Die ansonsten starre Grenze zwischen Extra- und Intradiegeese verwischt und löst sich auf, beide Ebenen berühren einander. Nur in diesem Zwischenraum, in dem sich Extra- und Intradiegeese vorübergehend überlagern, kann ihr Kausalitätsverhältnis explizit ausgestaltet werden.

## 4.2 Temporalität

Erzählte Welt und Erzählerwelt unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass in ihnen differente Zeitzustände vorherrschen. Möglich wird eine direkte Beziehung von Ursache und Wirkung aber erst, wenn Erzählen und erzählte Handlung, Extra- und Intradiegeese zeitlich korrelieren. Dafür ist eine vorübergehende Synchronisierung beider Ebenen nötig, die in den Texten als spezifische Form des Tempuswechsels greifbar wird (vgl. Zeman 2013, S. 249).

Diese Synchronisierung manifestiert sich jedoch oft nicht abrupt von einem auf den anderen Vers, sondern wird in vielen Fällen prozessual umgesetzt: Auf einen Tempuswechsel von Präteritum zu Präsens folgt ein Funktionswechsel innerhalb der Präsensverwendung. <sup>ii</sup>

Es geschach an eime morgen fru,  
die heren gingen mit eim sturme hinzu,  
der Grawe Roc ginc der muren nahe,  
daz man jn begund vahen.  
sie zugent in durch ein hol  
uber die burgmure in zu Westfale.  
Do leite man den degen here  
in einen diefen kerkere.  
nu ist der Grawe Roc gefangen  
und mag nit kumen von dannen:  
nu radent mit allen uvern sinnen,  
wie wir in danan gewinnen.  
(Orendel H 2386–2397)

Orendel wird während einer Belagerung von den Verteidigern ins Burginnere ›gefischt‹ und dort festgehalten. Bis hierhin ist die Passage wenig auffällig, das Erzähltempus ist wie üblich das Präteritum. Mit dem Temporaladverb *nu* kündigt sich die Abweichung an: Die Handlung verliert an Geschwindigkeit und der Duktus wechselt von der Ereignis- zur Zustandsbeschreibung, vom Bewegt- zum »Standbild[]« (Däumer 2013, S. 464) – und damit vom Präteritum zum Präsens (*nu ist der Grawe Roc gefangen*; Herchenbach 1911, S. 62; Matz 1947, S. 26). Das Problem wird im folgenden Vers noch einmal resümierend erläutert (er *mag nit kumen von dannen*) und evoziert einen Hilfeaufruf des Erzählers an das Adressatenkollektiv. Zum zweiten Mal markiert das *nu* einen Wechsel, diesmal in der Funktion des Tempus: Das Präsens der Zustandsbeschreibung geht über in das Präsens der extradiegetischen Kommunikation zwischen Erzähler und Adressat (*nu radent*; vgl. Zeman 2010, S. 267f.) und bereitet die Einflussnahme auf die Intradiegese im abschließenden Verspaar vor (*wie wir in danan gewinnen*). Ein weiterer Ausschnitt aus dem ›Orendel‹ mag das untermauern:

Das getwerck schlug zu die dur,  
Drig nagel schlug es dar fur.  
[...]  
nu ist frouw Bride mit ime gefangen,  
und mugent nit kumen von dannen:  
nu radent vor allen dingen,  
wie wir sie von dannen bringen.  
(>Orendel< H 2504–2513)

Auch hier fällt das doppelte *nu* ins Auge, das zuerst die noch laufende Handlung (Vernageln der Tür) vom präsentisch vermittelten Zustandsbericht (missliche Situation der Gefangenschaft) abgrenzt und anschließend den Wechsel vom Erzählen hin zur extradiegetischen Kommunikation markiert. Der Synchronisierungsprozess vollzieht sich in beiden Fällen über das gezielt gesetzte Temporaladverb (vgl. Zeman 2013, S. 249), das die einzelnen Schritte des sukzessiven Wechsels von Tempus und Tempusfunktion initiiert.

Ganz ähnlich lässt sich die oben zitierte Trinkheische des >Salman und Morolf< (SM E 768,1–768a,5) analysieren: Im Kampfgeschehen kommt es dazu, dass Morolf durch einen Treffer vor Princian *vff der erden lag*. Bis zu diesem Punkt ist das Erzählte nicht weiter ungewöhnlich; der erste Anhaltspunkt dafür, dass sich der Kontaktraum zwischen Intra- und Extradiegeese öffnet, ist auch hier das Temporaladverb *nu*. Gleich darauf wird das Verb des vorhergehenden Verses aufgegriffen: *Nu liget der dogenthaffte man / vor dem konige Princian*. Inhaltlich bietet dieser Abschnitt nichts Neues, er wiederholt lediglich die Aussage der vorigen Verse, transferiert sie aber vom Präteritum ins Präsens. Markiert wird dieser Übergang durch die Doppelung des Verbs *ligen* an der Strophengrenze, das erst im Präteritum (*lag*), dann im Präsens (*liget*) erscheint. Die Zwischenstufe besteht ebenso wie in den beiden anderen Heischen aus einer Zustandsbeschreibung der prekären Situation: *Nu liget der dogenthaffte man / vor dem konige Princian / und muß verliesen sin leben*. Die für Ereignisse der Intradiegeese markante Präsensverwendung – er *liget*, er *muß verliesen* – wird

extradiegetisch im Irrealis weitergeführt: *man wolle dan dem leser / eins drincken geben*. Der Zeitrahmen, in den die Handlung eingebettet ist, weitet und öffnet sich, bis Extra- und Intradiegese für einen kurzen Moment synchron verlaufen. Erst jetzt kann die unbefriedigte Forderung des Rezipienten potenziell zu einer negativen Wendung für das Geschehen führen: Im Falle der Getränkeverweigerung verliert Morolf sein Leben.

Sowohl Or D 375–380 als auch MO M 375–382 belegen, dass die Ausgestaltung der temporalen Zwischenstufe leichten Variationen unterliegen kann. Auch dort leiten die Temporaladverbien *do* bzw. *nu* in einen Zustandsbericht über, der zum Stillstand der Handlung führt. Anders als bisher markieren die entsprechenden Passagen diesen Stillstand aber nicht mithilfe des Präsens, sondern belassen ihn im Präteritum: *do was der junge kunic bestanden / und kund auch nit kumen von dannen*. (Or D 377f.). Es wäre aber falsch anzunehmen, dass der an den vorangehenden Beispielen nachgezeichnete Synchronisierungsprozess deswegen hier nur in reduzierter oder halb umgesetzter Form vorläge; es handelt sich vielmehr um denselben Prozess, nur in einer anderen Reihenfolge. Die Veränderung in der Funktion des Tempus vollzieht sich hier zuerst, indem das Präteritum von der Handlungs- zur Zustandsbeschreibung wechselt, und erst danach löst das Präsens das Präteritum ab: Zuerst ändert sich die Tempusfunktion, dann das Tempus als solches, das Ergebnis bleibt dabei dasselbe.

Das *close reading* der Heischen verdeutlicht, dass der mesodiegetische Kontaktraum behutsam über einen eingeschobenen Zustandsbericht als Zwischenstufe aufgeschlossen wird; erst wenn dieser ganz wörtlich zu verstehende ›Zeitraum‹ vollends geöffnet ist, werden Trink- und Ratsheischen formuliert und die Interaktion der narrativen Instanzen angebahnt. Darüber hinaus zeigt sich, dass der Akt des ›Ausgreifens‹ limitiert ist und gewissen Spielregeln gehorcht: Wie die temporale Verschiebungsrichtung stets vom Präteritum zum Präsens weist, so wird der daraus entstehende, gemeinsame Kontaktraum stets vonseiten der Extradiegese geöffnet; dort

sitzt gewissermaßen die ›Schaltzentrale‹, die über das Öffnen und Schließen des mesodiegetischen Raums entscheidet.

## 5. ›Über den Becherrand‹: Seitenblicke und Zusammenschau

In Bezug auf die unterschiedliche Ausgestaltung des temporalen Übergangs, aber auch in Hinblick auf die Akzentuierung der involvierten narrativen Instanzen wird deutlich, wie variationsreich sich die Überlieferung der Heischen gestaltet. Welchen Grad an Diversität diese Ausgestaltungen erreichen, erweist sich aber erst dann wirklich, wenn auch denjenigen Fällen Aufmerksamkeit geschenkt wird, in denen Textzeugen die verschiedenen Heischen gänzlich anders kontextualisieren als bisher besprochen – drei Beispiele sollen das abschließend illustrieren.

Handschrift S des ›Münchener Oswald‹ formuliert an der Stelle, an der andere Textzeugen eine Ratsheische in den Text inserieren, eine abgeschwächte Variante in der Form einer *audite*-Wendung: *Nu[n] hört jr her'en jn dem ringen / wie wir den raben ab dem turen pringe[n]!* (MO S 381f.) Der aufgespannte, extradiegetische Raum weist mit der *audite*-Formel, die dem Adressaten eine passive Rolle zuschreibt, eine im Vergleich zur Ratsheische veränderte Aufgabenverteilung auf. Eine ähnliche Varianz, die sich ebenfalls in der Abweichung einzelner Worte manifestiert, liegt in Or H 379f. vor. Heißt es in D *nu radent alle in disem ringe, / wie wir sie von dannen bringen*, schlägt H einen anderen Weg ein: *Sy rieten alle in dissen dingen / Wie sy sych danan mochten bringen*. Die Personalpronomina, die für Ratsheischen typisch sind, verschieben sich: 1. Person Plural und Pluralimperativ werden zur 3. Person Plural. Die interaktive Beratschlagung, die in D im extradiegetischen Kommunikationsraum zwischen Erzähler und Adressaten eingefordert wird, ist in H in die Intradiegeese verlagert und wird so Teil der Figurenhandlung; der Erzähler spricht nicht mehr seine Adressaten an, sondern spricht zu seinen Adressaten über das, was die Figuren tun. Das Dresdner Heldenbuch schließlich verzichtet für den

›Herzog Ernst‹ G vollkommen auf eine der Trinkheischen und überantwortet die Vermittlungsautorität über das Erzählte nicht dem durstigen *singer*, sondern der Schrift: *Das sagt uns die geschrift allein* (HE G b 13,13). Aus dieser Vielgestalt konkurrierender Ausformungen geht hervor, wie unangebracht es ist, in Bezug auf Trink- und Ratsheischen pauschale Aussagen treffen zu wollen: Jede Handschrift respektive jeder Druck zeigt eigene, teils gegenläufige Ausprägungen – das Kontinuum an Modulationen spannt sich weit auf. Die Textzeugen dokumentieren, wie in der Varianz ein Nebeneinander unterschiedlicher Nuancen entworfen wird.

Was ist nun als Antwort auf die Frage nach der textinternen Relevanz der Trink- und Ratsheischen festzuhalten? Innerhalb der Extradiegese schließen sie Kontakträume auf, in denen Verhandlungsprozesse zwischen Erzähler und Adressaten überhaupt erst ausgetragen werden können. In diesen Räumen wird das Zusammenspiel narrativer Instanzen im Spannungsfeld von Autorität und Kollektivität inszeniert, in ihnen bilden die verschiedenen narrativen Entitäten ein vielschichtiges Beziehungsnetz aus und handeln ihr Verhältnis im interagierenden Miteinander stets aufs Neue aus. Die verbindende Funktion der Heischen beschränkt sich aber nicht allein auf die Extradiegese, auch Extra- und Intradiegese werden gekoppelt: Über Synchronisierungsprozesse werden mesodiegetische Kontakträume eröffnet – in diesen ›Zeiträumen‹ kann sich auch das Spiel mit der Temporalität und Kausalität der Ebenen immer wieder neu entfalten.

## Anmerkungen

- 1 Diejenigen Lesarten, die aus den Editionsapparaten in den Haupttext integriert werden, sind (um die Lesbarkeit des Beitrags zu gewährleisten) in den Zitaten nicht gesondert markiert, in den Editionen aber entsprechend ausgezeichnet und dort im Detail nachzuvollziehen. Darüber hinaus ist Kofler (2000, S. 95f.) zuzustimmen, der die gängigen Editionen zu Recht dafür kritisiert, »unliebsame

- Textpassagen [...] zwischen Klammern oder im Apparat [zu] versteck[en].« Den ›Salman und Morolf‹ zitiere ich nach der Edition von Karnein.
- 2 In Hinblick auf die Frage nach den Verfassern der Spielmannsepi<sub>k</sub> schließe ich mich den knappen Worten Kohnens (2014, S. 11) an: »Die Frage nach der Existenz und Identität von Spielmännern im Mittelalter hat zu einer intensiven Forschungsdebatte innerhalb der Germanistischen Mediävistik geführt, die so gut erschlossen ist, dass sie hier nicht noch einmal nachgezeichnet werden muss. Es reicht vielleicht festzuhalten, dass sich kein einziger Beleg für Spielmänner als Autoren mittelhochdeutscher Werke finden ließ.«
  - 3 Vogt (1880, S. 194) sieht in den Heischen nach wie vor »[c]harakteristische Zeugnisse für die Art, wie diese Dichtungen vorgetragen wurden, [...] freilich wol Zeugnisse späterer Zeit«. Das mag naheliegen, wenn man bedenkt, dass den Heischen gemein ist, »daß sie nur in späten Handschriften (Drucken) oder späten Fassungen überliefert sind.« (Bräuer 1969, S. 43) In Rats- sowie Trinkheischen kö<sub>n</sub>n<sub>t</sub>e sich freilich das Interesse des 15. Jahrhunderts am Markieren des in besonderem Maße von Mündlichkeit geprägten textinternen Kommunikationsrahmens manifestieren – und darüber hinaus das Gattungsbild des Spielmännischen dieser Zeit.
  - 4 Scholz (1980, S. 89) etwa nimmt zwei Verwendungsformen an: Er nennt die eine ›naive‹ Form und versteht sie als ›wenn nicht totaler Mündlichkeit, so doch de[m] mündlichen Vortrag[] verhaftet‹: »Der Autor hat nur die Uraufführungssituation seines Werkes bedacht; für diese ›stimmen‹ die Einwürfe, für spätere Aufführungen möglicherweise nicht mehr«. Von der anderen, der ›reflektierten‹ Form, spricht er dort, wo die Heischen »als Kennzeichen der Gattung dienen oder wo sie mithelfen sollen, die Fiktion einer Hörerschaft aufzubauen.«
  - 5 Nur in der Handschrift E des ›Salman und Morolf‹ sind Heischen überliefert, daher klassifiziert Vogt (1880, S. XVII und XXXVIII) sie als »Interpolationen« und lässt sich zu dem Schluss inspirieren: »Es muss eben [...] etwas fremdartiges hier in das Gedicht hineingetragen sein.«
  - 6 Es ist durchaus bemerkenswert, dass eben jener Text unter den Spielmannsepi<sub>k</sub>, der als einziger früh vollständig überliefert ist – ›König Rother‹ – keine Trink- oder Ratsheischen enthält (vgl. Herchenbach 1911, S. 111). Das kann leicht eine Laune der Überlieferung sein; entscheidet man sich aber dafür, diesen Umstand versuchsweise nicht als Zufallsprodukt abzutun, ist auch eine andere Lesart möglich: Das (intradiegetische) Szenario der Beratung bietet mithin die Möglichkeit, ideale Interaktionsmuster und effiziente Problemlösungsstrategien innerhalb eines Herrschaftsverbandes diskursiv auszustellen. Gerade diejenigen

Texte, die auf intradiegetischer Ebene die unterschiedlichen Problematiken der Ratsszenen in den Fokus rücken (›Münchner Oswald‹, ›Orendel‹, ›Salman und Morolf‹), mögen ein gesteigertes Interesse daran haben, das Kommunikationsnarrativ der Beratung und die mit ihm einhergehenden Rollenkonstellationen aus der Intra- in die Extradiegese zu transponieren und damit der Prekarität, die in der Intradiegese ausgestellt wird, entgegenzulaufen und sie abzufedern. Statt auf die eine oder andere Art defizitäre Dimensionen politisch-kollektiven Herrschaftshandelns in den Vordergrund zu stellen, scheint dem ›König Rother‹ im Gegensatz dazu daran gelegen, das reibungslose Ineinandergreifen der einzelnen Teile des Rother'schen Herrschaftsverbandes intradiegetisch zu illustrieren.

- 7 Überdies gibt de Bruijn (2012, S. 99) an, die Stelle sei der Prosafassung des ›Orendel‹ entnommen, was allein angesichts der offensichtlichen Versform der vorliegenden Passage zu falsifizieren ist. Tatsächlich beruft sie sich eigentlich auf die Versfassung, wie sie in der Abschrift von H und im Druck D überliefert ist.
- 8 Harkensee (1879, S. 19, auch 47) begründet die Konjektur wie folgt: »U [ein Überarbeiter; N.J.] änderte ›dem leser‹ in ›im‹, weil er den Gebrauch des Vorlesers und die Gewohnheit der Vorleser, sich von den Zuhörern einen Trunk zu erbitten, nicht kannte«. Über diesen Eingriff urteilt Steinger (1935, S. XXVII) überaus wohlwollend: »Harkensees Besserung ist so gut wie sicher.«
- 9 Zum Adressaten vgl. Scholz (1980, S. 9): »[B]eide Gestalten sind direkt aufeinander bezogen und stehen auf der gleichen Erzählebene, beide sind Produkte der Phantasie ihres Schöpfers [...], der eine spielt die Rolle des Erzählers, der andere die des Hörers.« Scholz bezieht sich dabei auf Nellmann (1973, S. 1f., Sperrung i. Orig.), der von der These ausgeht, »daß dem fiktiven Erzähler als Korrelat ein fiktives Publikum entspreche«: »[I]n den Roman [ist] eine fiktive Vortragssituation hineingedichtet. Sie mag partiell die reale Vortragssituation widerspiegeln – Erzähler und Publikum k ö n n e n also Abbilder des Autors und des wirklichen Publikums sein –, doch geht diese Gleichung in vielen Fällen nicht auf. Grundsätzlich müssen alle Auskünfte über das Publikum, da sie innerhalb des fiktionalen Textes stehen, in erster Linie als Bestandteile der epischen Fiktion gewertet werden.«
- 10 Ich verstehe ›Raum‹ mit Wagner (2015, S. 37) als »eine durch Ausdehnung und Inhalt bestimmte und begrenzte Entität, die im Einzelnen durch die Kommunikation kultureller Wahrnehmungs- und Handlungsmuster formiert wird«, wobei Kommunikation als Ex- bzw. Inklusionsmechanismus fungiert.
- 11 Eine ähnliche Passage, die allerdings nicht um eine Heische angereichert wird, findet sich in SM 399,3–5.

## Literaturverzeichnis

### Handschriften und Drucke

#### ›Münchner Oswald‹

- M (München, Staatsbibliothek, Cgm 719)
- S (Schaffhausen, Stadtbibliothek, Cod. Gen. 10)
- I (Innsbruck, Landesmuseum Ferdinandeum, Cod. FB 1114)
- W (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 12540)

#### ›Orendel‹

- H (Straßburg, Stadtbibliothek, Cod. B 92, 1870 verbrannt, Abschrift: Berlin, Staatsbibliothek, mgq 817a)
- D (Druck, Hans Froschauer, Augsburg 1512, VD16 O 898)

#### ›Salman und Morolf‹

- E (Frankfurt [Main], Universitätsbibliothek, Ms. germ. qu. 13; [online](#))

#### ›Herzog Ernst‹ G

- A (Dresden, Landesbibliothek, Mscr. M 180; [online](#))
- a (Druck, Kunigunde Hergotin, Nürnberg 1530, VD16 H 2669)
- b (Dresden, Landesbibliothek, Mscr. M 201; [online](#))

### Primärliteratur

- Der Münchner Oswald. Mit einem Anhang: die ostschwäbische Prosabearbeitung des 15. Jahrhunderts, hrsg. von Michael Curschmann, Tübingen 1974 (ATB 76).
- Orendel, hrsg. von Hans Steinger, Halle (Saale) 1935 (ATB 36).
- Salman und Morolf, hrsg. von Friedrich Vogt, Halle (Saale) 1880 (Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf 1).
- Salman und Morolf, hrsg. von Alfred Karnein, Tübingen 1979 (ATB 85).
- Herzog Ernst. Strophische Bearbeitung, in: Herzog Ernst, hrsg. von Karl Bartsch, Wien 1869, S. 189–225.

### Sekundärliteratur

- Brandt, Rüdiger: ›Spielmannsepik‹. Literaturwissenschaft zwischen Edition, Überlieferung und Literaturgeschichte. Ein nicht immer unproblematisches Verhältnis, in: Jahrbuch für internationale Germanistik 37/2 (2005), S. 9–49.

- Bräuer, Rolf: Das Problem des ›Spielmännischen‹ aus der Sicht der St.-Oswald-Überlieferung, Berlin 1969 (Veröffentlichungen des Institutes für deutsche Sprache und Literatur. Reihe C Beiträge zur Literaturwissenschaft 42).
- Bruijn, Elisabeth de: Give The Reader Something to Drink. Performativity in the Middle Low German ›Flos unde Blankeflos‹, in: *Neophilologus* 96 (2012), S. 81–101.
- Curschmann, Michael: Der ›Münchener Oswald‹ und die deutsche spielmännische Epik. Mit einem Exkurs zur Kultgeschichte und Dichtungstradition, München 1964 (MTU 6).
- Däumer, Matthias: Stimme im Raum und Bühne im Kopf. Über das performative Potenzial der höfischen Artusromane, Bielefeld 2013 (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 9).
- Ehrismann, Gustav: Duzen und Ihrzen im Mittelalter. Teil 2, in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 2 (1902), S. 118–159.
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung, Tübingen 1983. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage.
- Griese, Sabine: Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Studien zu Überlieferung und Interpretation, Tübingen 1999 (Hermaea N. F. 81).
- Grubmüller, Klaus: Erzählen und Überliefern. ›Mouvance‹ als poetologische Kategorie in der Märendichtung? In: *PBB* 125 (2003), S. 469–493.
- Haferland, Harald: Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter, Göttingen 2004.
- Harkensee, Heinrich: Untersuchungen über das Spielmannsgedicht ›Orendel‹, Diss. Kiel 1879.
- Heinze, Joachim: Mittelhochdeutsche Dietrichepik. Untersuchungen zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heldendichtung, München 1978 (MTU 62).
- Herchenbach, Hugo: Das Präsens historicum im Mittelhochdeutschen, Berlin 1911 (Palaestra 104).
- Kofler, Walter: Forschung ohne Output? Die fehlenden Ausgaben zur Spielmanns- und Heldendichtung, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 12 (2000), S. 95–105.
- Kohnen, Rabea: Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen, Berlin/Boston 2014 (Hermaea N. F. 133).
- Matz, Werner: Der Vorgang im Epos. Interpretationen zu ›Kudrun‹, ›Salman und Morolf‹, ›Archamp‹ und Chrestiens ›Erec‹ mit einer Abhandlung über Aspekte

- und Aktionsart des Verbs im Aufbau der Erzählung, Hamburg 1947 (Dichtung, Wort und Sprache 12).
- Nellmann, Eberhard: Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers, Wiesbaden 1973.
- Piper, Paul: Allgemeines über die Spielmannsdichtung, in: Schröder 1977, S. 49–71 [zuerst 1887].
- Scholz, Manfred Günter: Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert, Wiesbaden 1980.
- Schröder, Walter Johannes (Hrsg.): Spielmannsepik, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 385).
- Schröder, Walter Johannes: Spielmannsepik, Stuttgart 1962 (Sammlung Metzler).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin/Boston 2012.
- Vogt, Friedrich: Leben und Dichten der deutschen Spielleute, in: Schröder 1977, S. 18–48 [zuerst 1875].
- Wagner, Silvan: Erzählen im Raum. Die Erzeugung virtueller Räume im Erzählakt höfischer Epik, Berlin/Boston 2015 (TMP 28).
- Zeman, Sonja: Tempus und ›Mündlichkeit‹ im Mittelhochdeutschen. Zur Interdependenz grammatischer Perspektivensetzung und ›Historischer Mündlichkeit‹ im mittelhochdeutschen Tempussystem, Berlin/New York 2010 (Studia Linguistica Germanica 102).
- Zeman, Sonja: Vergangenheit als Gegenwart? Zur Diachronie des ›Historischen Präsens‹, in: Vogel, Petra Maria (Hrsg.): Sprachwandel und seine Reflexe im Neuhochdeutschen, Berlin/New York 2013 (Jahrbuch der Gesellschaft für Germanistische Sprachgeschichte 4), S. 236–256.

### **Anschrift der Autorin:**

Nadine Jäger, M.A.  
Bergische Universität Wuppertal  
Lehrstuhl für Allgemeine Literaturwissenschaft/  
Ältere deutsche Literatur im europäischen Kontext  
Gaußstr. 20  
42119 Wuppertal  
E-Mail: [njaeger@uni-wuppertal.de](mailto:njaeger@uni-wuppertal.de)

*Davina Hachgenei*

## ›Die Abstammung der englischen Könige vom Teufel‹

### Formen und Funktionen anachronistischen Erzählens im ›Scotichronicon‹

*Abstract.* Der Beitrag greift das Desiderat erzähltheoretisch fundierter Analysen in der Geschichtswissenschaft auf, indem er sich narratologischen Verfahren der ›Zeit-erzeugung‹ am Beispiel der spätmittelalterlichen Chronik ›Scotichronicon‹ widmet. In den Blick treten dabei Formen und Funktionen anachronistischen Erzählens, die von einer linearen, wirklichkeitsförmigen Zeitdarstellung im *ordo naturalis* bzw. *ordo historicus* abweichen und Analepsen, Prolepsen sowie implizite und explizite Falschdatierungen als Textstrategien chronikalischen Erzählens erkennbar werden lassen. Der verfolgte Ansatz löst sich von etablierten Methoden (innere/äußere Quellenkritik), stellt die textuelle ›Gemachtheit‹ in den Fokus und befördert so neue Erkenntnisse zu Zeit(rahmungen) im chronikalischen Erzählen.

#### 1. Einleitung

Zeit und die Darstellung von Zeitverläufen sind, wie der Gattungsbegriff bereits andeutet, zentrale Aspekte chronikalischen Erzählens. Die Darbietung der erzählten Ereignisse im *ordo naturalis*, dem natürlichen, chronologischen Verlauf der Dinge, erscheint dabei als idealtypisch: »Die chronologische Ordnung des Geschichtsberichts war so selbstverständlich, daß sie als *ordo historicus* oder gar als *ordo naturalis* bezeichnet [...] werden konnte.« (Goetz 1997, S. 21). Diese Vorstellung impliziert zugleich, dass

durch den chronologischen, linearen Darbietungsmodus die Ereignisse in einer Ursache-Wirkungs-Relation abgebildet und damit als wirklichkeitsförmig bzw. wahr ausgewiesen werden.<sup>1</sup>

Die Darstellungsform im *ordo naturalis* ist jedoch nicht die einzige, derer sich die Autoren<sup>2</sup> mittelalterlicher Chroniken bedienen, um bei den Rezipierenden entsprechende Wirkungen zu erzielen: Zeitverläufe in Chroniken begegnen als fluide und variabel, sie können durch Anachronismen explizit (z. B. in Form von Prolepsen) oder implizit (z. B. in der achronologischen Ordnung von Ereignissen) hervortreten, sie verdunkeln oder verdeutlichen Sachverhalte, sie erfüllen didaktische oder erkenntnislenkende Funktionen, immer jedoch fungieren sie als stilistische Marker, die im Zuge der Interpretation herangezogen werden können, um den jeweiligen Textstrategien auf den Grund zu gehen. Diese Feststellung mag für Literaturwissenschaftlerinnen und Literaturwissenschaftler eine Selbstverständlichkeit sein, für Historikerinnen und Historiker hingegen ist die Analyse der sprachlichen Gestaltung zeitlicher Relationen in Chroniken zwar ein fruchtbares Untersuchungsfeld, das jedoch in der mediävistischen Geschichtsforschung (vgl. Hachgenei 2019) lange unbearbeitet geblieben ist.<sup>3</sup>

## 2. Zeit und Geschichtsschreibung

### 2.1 Zeitwahrnehmung

Geschichtsschreibung und Zeit sind in mehrfacher Hinsicht miteinander verbunden, wie schon der Mediävist Hans-Werner Goetz (1997) in seinem Artikel ›Zeitbewusstsein und Zeitkonzeptionen in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung‹ feststellt: begrifflich durch die Ableitung vom griechischen Zeitbegriff *chronos* (i), inhaltlich, indem Geschichte als Handlungsablauf in der Zeit definiert ist (ii), genrespezifisch, indem die Gattung dieser Feststellung Rechnung trägt und eine zeitliche Zuordnung vornimmt (iii) und schließlich ›essentiell‹, da Geschichtsschreibung Umgang mit der

Vergangenheit aus Sicht der Gegenwart ist (iv) (Goetz 1997, S. 12). Goetz bestimmt das epochenspezifische Zeitbewusstsein, die Konzeption von Zeit sowie das Selbstverständnis der mittelalterlichen Autoren als Historiker, deren Aufgabe die Zeitmessung, -rechnung und Datierung ist (Goetz 2006 [1993], S. 278).

Diesem Zusammenhang zwischen epochenspezifischer Zeitkonzeption und inhaltlicher Gestaltung im Rahmen der Geschichtsschreibung widmen sich zahlreiche Arbeiten zum Themenkomplex ›Mittelalterliche Geschichtsschreibung und Zeit‹.<sup>4</sup> Ihr Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Individualität von Zeitwahrnehmung im Mittelalter, die vor allem dazu diene, »die Beziehung des Menschen zu Gott in einen Tages- und Lebensrhythmus einzuordnen.« (Leclercq 1974, S. 4). Eine gelehrte Diskussion über die theologische und heilsgeschichtliche Konzeption von Zeit wurde in vormoderner Zeit insbesondere in Auseinandersetzung mit der aristotelischen *Physica* geführt (vgl. Jeck [u. a.] 1999 sowie Pabst 1997).<sup>5</sup> Zentral war dabei die Frage, ob Zeit als Kontinuum existiere und damit unendlich teilbar sei, wie Aristoteles vermutete, oder ob sie aus Atomen bestehe und damit unteilbar sei, wie Augustin annahm (vgl. Pabst 1997, S. 82).

Neben diesen philosophischen Fragen über das (natürliche) Wesen von Zeit, beschäftigte man sich innerhalb der Kompetenzbereiche Astronomie und Komputistik auch mit Zeitverläufen zum Zweck der kalendarischen Berechnung (Goetz 2006 [1993], S. 278; vgl. hierzu besonders Brincken 2000 sowie Borst 1990). Von zentraler Bedeutung war die Bestimmung des eigenen Standpunktes in einer größeren Zeitabfolge und damit auch im Hinblick auf das Ende der Welt (vgl. Goetz 1998, S. 22–24).

Das Erkenntnisinteresse der Geschichtswissenschaft am mittelalterlichen Verständnis des Phänomens ›Zeit‹ zielt dagegen bis dato vorwiegend auf eine kulturgeschichtliche Auseinandersetzung mit mittelalterlicher Geschichtsschreibung, wobei die erzähltheoretische Analyse von Zeitdarstellungen in spezifischen Gattungen, wie etwa der Chronik, bisher eher vernachlässigt wurde.

## 2.2 Narratologie und Geschichtsforschung

Grundlegend für die folgende narratologische Betrachtung chronikalischen Erzählens ist die Unterscheidung von inhaltlicher *histoire*, textoberflächlichem *discours* und textvermittelnder *narration*, wie sie Genette (2010 [1972], S. 11–15) vornimmt:<sup>6</sup> (1) Auf der Inhaltsseite vermittelt die *histoire* eine irgendwie geartete Thematik (hier: die Abstammung der englischen Könige vom Teufel), (2) auf *discours*-Ebene ist Zeitdarstellung eine literarische Technik, während (3) die *narration* als Zeiträume die Erzählung in einer realen Raum-Zeit verortet und sie damit in Beziehung zur natürlichen Zeit setzt. An der Schnittstelle von natürlicher Zeit und erzählter Zeit entsteht jenes Spannungsfeld, das besonders für Historikerinnen und Historiker ein fruchtbares Untersuchungsgebiet eröffnet.

Die moderne geschichtswissenschaftliche Forschung, deren Ziel es ist, Ereignisse der Vergangenheit im Zeitverlauf zu rekonstruieren, interessiert sich, auch in Bezug auf mittelalterliche Chroniken, meist für die *histoire* ihrer Quellen. Narratologische Zugriffe werden in der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Geschichtswissenschaft zwar als Theorie verhandelt (vgl. u. a. Meuter 2011, Jaeger 2009, Fulda/Tschopp 2002), als Methode findet die Narratologie jedoch nur vereinzelt Anwendung (Hachgenei 2019; Rüh 2005) – und dies, obwohl sie ein strukturiertes Verfahren zur Analyse von Texten bereitstellt, welches bisher angewandte Textinterpretationsverfahren, wie etwa das des *close reading*, gewinnbringend ergänzen kann. In der Geschichtswissenschaft stützt man sich hingegen insbesondere auf die äußere und innere Quellenkritik, die den Verfasser und das Interesse an »seiner Person, seinen Lebensumständen, seiner Intention« (Arnold 2001 [1998], S. 50) ins Zentrum stellt. Durch diese Zu- und Einordnung der Quelle, etwa im Hinblick auf Entstehungszeit und -hintergrund, soll vor allem deren Authentizität und Glaubwürdigkeit festgestellt bzw. bewertet werden.

Literarische Techniken zur Analyse von Zeitdarstellungen in Chroniken als Teil des *discours* werden dabei nicht herangezogen. Eine Folge dieses Desiderats ist, dass der Text in seiner Gemachtheit unerkannt bleibt. Dabei ist Geschichte mehr als bloßes Ereignis; als Geschichtsschreibung ist sie Produkt einer sinnstiftenden Deutung vergangenen Geschehens (vgl. Hachgenei 2019, S. 55). Den Chronik-Text als Produkt und Produziertes zu erkennen, bedeutet auch, Möglichkeiten und Grenzen seiner Analyse und Interpretation wahrzunehmen.

### 3. Anachronistisches Erzählen im ›Scotichronicon‹: Eine exemplarische Analyse

Die hier vorgestellten Beispiele entstammen dem ›Scotichronicon‹,<sup>7</sup> einer in lateinischer Prosa verfassten Chronik des Spätmittelalters. Sie behandelt in 16 Büchern die Geschehnisse der schottischen Könige, beginnend mit der *origo gentis* der Schotten: vom Auszug von Scota und Gaythelos aus Ägypten zu Zeiten der Sintflut bis hin zur Ermordung des schottischen Königs James I. im Jahr 1437. Dabei verbinden sich in je unterschiedlicher Gewichtung geschichtliche, geographische und allgemeine Themen nach Art einer enzyklopädischen Chronik zu einem *imago mundi* (vgl. Brincken 1957). Der Text ist als Autograph (›Cambridge Corpus Christi College Manuskript MS 171‹, im Folgenden ›MS C‹) erhalten und zwischen 1444 und 1447 entstanden, zudem liegen sechs Langfassungen vor, die zwischen 1447 und 1510 zu datieren sind (Watt [u. a.], 1998, S. 193–196) und direkt oder indirekt von ›MS C‹ kopiert wurden.

Wie der Name bereits vermuten lässt, handelt es sich beim ›Scotichronicon‹ um eine Chronik, die als »Geschichtsbuch der Schotten« (Watt [u. a.] 1998, S. xi) konzipiert wurde. Dabei hatte der Autor als intendierten Rezipienten wohl vor allem den minderjährigen König James II. im Blick:

May at least our present king [...] be aroused by reading this book, and then proceed to rule by good deeds of a temporal kind so that he may hope for eternal rewards. In addition, I pray to Christ [...] to bring up the king as a kind of man who will give us something worthy of eternal memory (just as we have from the outstanding kings his ancestors) [...]. (Watt [u. a.] 1987, S. 341)

Der Kompilator und Verfasser der Chronik, Walter Bower, war Abt des Augustinerklosters ›Inchcolm im Firth of Forth‹ (vor Edinburgh). In ›MS C‹ findet sich dazu folgender Eintrag: »In 1449 on Christmas Eve died sir Walter B[ow]makar abbot of Inchcolm who wrote this book.« (Watt [u. a.] 1998, S. 45). Aus der Zeit vor seiner Ernennung zum Abt des Klosters ›Inchcolm‹ im Jahr 1417 gibt es kaum gesichertes Wissen über Bower. Bekannt ist lediglich, dass er 1385 in der Kleinstadt Haddington in der schottischen Grafschaft East-Loathian geboren wurde (Watt [u. a.], 1998, S. 47), was ihn für einen Teil der Erzählung zunächst zum Zeit- und später auch Augenzeugen macht. Es wird vermutet, dass er an der 1410 neu gegründeten Universität von St. Andrews einen Abschluss in Kirchenrecht und einige Jahre später einen weiteren in Theologie erwarb (Watt [u. a.], 1998, S. 204f.). Erst mit der Ernennung zum Abt des Augustinerklosters am 29. November 1417 wird Walter Bower historisch greifbar. Sein nennenswerter Einfluss in der schottischen Gesellschaft zeigt sich an seiner Tätigkeit für James I. nach dessen Rückkehr aus englischer Gefangenschaft im Jahr 1424, aber auch in der Rolle, die er nach dessen Ermordung (1437) spielte. Zusammen mit dem Auftraggeber der Chronik, David Stewart of Rosyth, war Bower ab 1441 in der Partei der Königin als Berater tätig – eine Feststellung, die für das Verständnis des ›Scotichronicons‹ zentral ist (vgl. Brown 2000).

In der schottischen Geschichtsforschung wird das ›Scotichronicon‹ als »blockbuster« (Simpson 2007 [2001]) oder »national treasure« (Watt 1997) bezeichnet. Es gilt als grundsätzlich glaubwürdige Quelle, was mitunter auch deshalb zweckdienlich scheint, weil es sich um die einzige narrative Quelle für weite Teile des von ihr dargestellten Berichtszeitraums handelt.

Für die moderne Geschichtswissenschaft bedeutet dies, dass man sich zur Rekonstruktion der Ereignisgeschichte maßgeblich auf die Angaben im ›Scotichronicon‹ stützt bzw. auf diese angewiesen ist.

### 3.1 Analepse: ›Die Abstammung der englischen Könige vom Teufel‹

Das für diesen Artikel namensgebende sechste Kapitel im neunten Buch des ›Scotichronicons‹ informiert über die vermeintliche Abstammung der englischen Könige vom Teufel und setzt mit dem Bericht der Krönung des schottischen Königs Alexander II. im Jahr 1214 ein. Die weiteren Kapitel behandeln kontinentale Geschichte, nämlich die Ereignisse um den deutschen Thronstreit zwischen dem Welfen Otto IV. und seinen salischen Rivalen, die ebenfalls ins frühe 13. Jahrhundert zu datieren sind.<sup>8</sup> In Kapitel vier thematisiert Bower insulare Geschichte und kommt auf den »tyrannischen König John« von England sowie seinen gottlosen und schlechten Charakter zu sprechen. Am Beispiel des durch John zum Tode verurteilten Propheten Peter [1213] wird die Bösartigkeit Johns exemplifiziert, wobei es der angeführte Prophet ist, der die Abstammung des Königs vom Teufel als Ursache seines schändlichen Verhaltens benennt: »Dann sagte er in einer lauten Stimme zum König, dass dieser von Natur aus die Kirche und ihre Mitglieder berauben müsse, da er von ihm abstamme, der sich in Menschengestalt verkleidet hat, das heißt vom Teufel.« (Watt [u. a.] 1990, S. 14, eigene Übersetzung). Im sechsten Kapitel wird schließlich jene genealogische Untersuchung angestrengt, die zeigen soll, warum sich die englischen Könige der Kirche gegenüber unrechtmäßig verhalten:

How the kings of England are descended on one side from the race or family of the devil

When at length the words of the hanged prophet Peter were on everybody's lips, so to speak, some people began to investigate the family tree of the said king [John] from generation to generation. Finally they came upon what later the author of the Polychronicon of the English has clearly described, namely

how a certain Geoffrey count of Anjou, wishing to marry, sent messengers on this behalf to search for a woman of excellent beauty, regardless of her descent or her kin; they were not to worry to much about her background, as long as her physical beauty pleased his blind desire. When after some searching such a woman was found [...] he bound her to him in a hurried marriage ceremony. Their descendent Geoffrey Plantagenet the famous count of Anjou fathered Henry known as the second by the Empress, daughter of the good Matilda queen of England. The Empress was married to this same Geoffrey Plantagenet after the death of her husband Henry V.

Polychronicon: So that no reader is surprised at the unfortunate deaths of this king [Henry II] or his sons, the origin of this king on both his mother's and his father's side should be considered, as well as the character of his devilish wife, by whom he fathered his sons. One of the countesses of Anjou from whom Geoffrey Plantagenet was descended was married only on account of her physical beauty. Yet she rarely went to church, and even when she did, she would barely remain until the Secret Prayers [...]. When this was noticed [...] she was one day forcibly kept in the church by four knights. But she threw off her cloak which she was wearing and, leaving behind two sons [...] she flew out the church window in full view of everyone along with her other two children she was holding on her left and was never seen again. Afterwards Richard king of England and brother of King John used to tell this story, saying that no one should be surprised if members of such a family hated each other, as they had come from the devil and would go to the devil. For this reason, also a certain well-known cleric who had been sent by king Henry to his son Geoffrey count of Brittany and brother of the said King Richard on a peace mission heard this from the son: 'Why have you come to take my birthright away from me? Surely you know that it is part of our nature inherited from our ancestors that there is no love lost between us. So don't labour in vain to presume to purge us of our nature.' For the mother of this King Henry, while her previous husband the Emperor Henry was still alive and living as a hermit because of a crime he had improperly committed against his own father, married another man, namely the above-mentioned Henry Plantagenet, and they were parents of this King Henry [II].

Übers., D.H.: »[1213] Endlich fanden sie, was der Autor des Polychronicons der Engländer später deutlich beschrieben hat, nämlich, wie ein bestimmter Geoffrey, Graf von Anjou [mythisch/ca. 960–987], der heiraten wollte, in seinem Namen Boten aussandte, die eine Frau von außergewöhnlicher Schönheit suchen sollten, ungeachtet ihrer Herkunft und ihrer Verwandtschaft; sie sollten sich nicht zu sehr mit ihrer Herkunft beschäftigen, solange ihre

körperliche Schönheit sein blindes Verlangen befriedigte. Als nach einiger Suche eine solche Frau gefunden war [...], band er sie mit einer übereilten Hochzeitszeremonie an sich. Ihr Nachfahre Geoffrey Plantagenet, der berühmte Graf von Anjou [1133], zeugte Henry, bekannt als der Zweite [Sohn] der Kaiserin, Tochter der guten Matilda, Königin von England [1125]. Die Kaiserin war nach dem Tode ihres Ehemannes Heinrich V. mit demselben Geoffrey Plantagenet verheiratet. [1128]

Polychronicon: Damit kein Leser von den unglücklichen Toden dieses Königs [Henry II., 1189] oder seiner Söhne überrascht ist, sollte die Abstammung dieses Königs sowohl auf Seiten seiner Mutter als auch seines Vaters in Betracht gezogen werden, außerdem auch der Charakter seiner teuflischen Frau, mit der er seine Söhne zeugte. [mythisch/ca. 960–987]

Eine der Gräfinnen von Anjou, von der Geoffrey Plantagenet abstammte, wurde nur wegen ihrer körperlichen Schönheit geheiratet. Allerdings ging sie kaum zur Kirche und wenn sie ging, blieb sie kaum bis zu den *Secreta* [...]. Als dies bemerkt wurde [...], wurde sie eines Tages von vier Rittern mit Gewalt in der Kirche gehalten. Aber sie warf ihren Mantel ab, den sie trug, und zwei Söhne zurücklassend, flog sie aus dem Kirchenfenster [...]. Richard, König von England und Bruder von König John, erzählte diese Geschichte hinterher für gewöhnlich, sagend, dass niemand sich wundern solle, wenn die Mitglieder einer solchen Familie einander hassten, da sie vom Teufel kämen und zum Teufel gingen. [1157–1199]«

(›Scotichronicon‹, Buch IX, Kap. 6 [Bd. 5])

Die erste Analepse – die Erzählung des Grafen Anjou, der eine unbekannte, aber schöne Frau heiratet – datiert in eine mythische Vorzeit. Zwar schließen die Herausgeber des ›Scotichronicons‹ aus Angaben im folgenden Kapitel, dass offensichtlich von Graf Geoffrey I. von Anjou (960–987) die Rede sei (Watt [u. a.] 1990, S. 201), diese Spezifizierung nimmt jedoch keiner der Autoren – weder der des ›Polychronicons‹ noch Bower selbst – vor, vielmehr wird auf eine Datierung bewusst verzichtet. Der Rückblick im ›Polychronicon‹ erstreckt sich vom Tode Henrys II. von England 1189 bis in eben diese mythische Vorzeit, respektive ins 11. Jahrhundert, und von dort in die Lebenszeit von Richard I., bekannt auch als Richard Löwenherz (gestorben 1199).

Wie der Text selbst besagt, soll die genealogische Untersuchung das Verhalten und den Charakter der englischen Könige in der jeweiligen Gegenwart darlegen. Auf Textebene erfüllt die Analepse dabei die Funktion, die Handlung zu verdichten. Durch sie werden alle für die Geschichte relevanten Ereignisse in einen kausalen Zusammenhang gebracht und vom Leser auch in diesem Zusammenhang interpretierbar. Die Funktion der Analepsen besteht folglich darin, die Auswirkungen von Handlungen in der Vergangenheit auf die jeweilige Gegenwart darzustellen. Gleichzeitig eröffnet der Autor dem Leser damit die Möglichkeit, die den Ereignissen zugrundeliegende Wahrheit selbst zu erkennen (mimetisches Darstellen vs. narrative Vermittlung) – ein didaktisches Programm, das sich durch den gesamten Text zieht.

### **3.2 Prolepse: ›Die Krönung von König Henry IV.‹**

Im neunten Kapitel des 15. Buchs verwendet der Autor die gleiche didaktische Textstrategie, nun aber mittels Prolepsen. Das Kapitel handelt vermeintlich von der Krönung des englischen Königs Henry IV. 1399; im vorherigen Kapitel wird die Abdankung bzw. Absetzung Richards II. beschrieben. Die Überschrift des Kapitels ›Die Krönung von König Henry IV.‹ (Watt [u. a.] 1987, S. 26, eigene Übersetzung) suggeriert nun, dass im Folgenden von der Krönung berichtet wird, womit sich das Kapitel kausal motiviert an das vorherige anschließen würde. Allerdings wird die Zeremonie kaum geschildert, die Krönung überhaupt nicht erwähnt.

Stattdessen erfolgt ein Ausblick auf die Regierungszeit und die qualvollen Tode von Henry IV. und seinem Sohn Henry V. Das gesamte Kapitel ist damit eine makrostrukturelle Prolepse: Die berichteten Ereignisse erstrecken sich von der Usurpation im Jahr 1399 bis zum Tod Henrys V. im Jahr 1422, das nachfolgende Kapitel steigt jedoch wieder in den Handlungsverlauf ab 1400 ein.

Im neunten Kapitel finden sich auch mikrostrukturelle Prolepsen: So berichtet Bower vom weiteren Schicksal von Richard II., der habe fliehen können,<sup>9</sup> um dann bis zu seinem Tode 1419 in Schottland zu leben. Ebenso berichtet er in einer kurzen Prolepse vom weiteren Schicksal der jungen Ehefrau Richards, Isabella, die 1401 nach Frankreich zurückkehren konnte. Beide Erzählungen würden im Grunde thematisch besser in das vorangehende Kapitel passen, in dem von Richard II. und seiner Absetzung die Rede ist. Die Integration der Prolepsen in das vorliegende Kapitel dient jedoch dazu, dem Leser die gleichzeitige Existenz des in seinen Augen legitimen Herrscherpaares in Erinnerung zu halten. Solange der rechtmäßige König noch am Leben ist (hier bis 1419), hat Henry IV. die Möglichkeit, die Krone zurückzugeben. Wäre das Schicksal Richards bereits im vorherigen Kapitel abschließend beschrieben und die Erzählung von Richard damit endgültig abgeschlossen worden, wären dem Leser die Implikationen für die gegenwärtige Erzählung möglicherweise gar nicht mehr präsent. Die Regierung Henrys kann nur unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der legitime König noch lebt, vollständig gedeutet und bewertet werden. Durch das Einfügen der Prolepsen wird verdeutlicht, dass Richards Leben in die Regierungszeit Henrys hineinreicht und sich mit dieser überschneidet.

Die Essenz des Kapitels wird in einer letzten Prolepse dargeboten: Hier berichtet der Autor von der Erfüllung der Prophezeiung eines Eremiten. Dieser hatte Henry und seinen Nachfahren einen schrecklichen Tod vorhergesagt, sollten sie die Krone nicht dem rechtmäßigen Besitzer zurückgeben. Aber »der König nutzte die ihm gegebene Zeit zur Buße nicht und wurde von einem furchtbaren Aussatz heimgesucht.« (Watt [u. a.] 1987, S. 28, eigene Übersetzung) Er erkrankt an Lepra, schrumpft infolge der Krankheit auf die Größe eines kleinen Jungen zusammen und stirbt schließlich im Jahr 1413. Das Schicksal Henrys muss in Zusammenhang mit der Prophezeiung des Eremiten und dessen Hinrichtung interpretiert werden. Die Krankheit und der Tod Henrys sind dann nicht nur Strafe Gottes für Henrys Verhalten (Usurpation und Hinrichtung des Einsiedlers), sondern

auch Erfüllung einer Prophezeiung. Henrys Bitte an den Sohn, den Thron an den rechtmäßigen Erben zurückzugeben, der sich, wie der Leser weiß, in Schottland aufhält, wird von Henry V. missachtet, woraufhin auch er »einen miserablen Tod in Frankreich« (Watt [u. a.] 1987, S. 28, eigene Übersetzung) stirbt.

Obwohl die beiden kürzeren Prolepsen von Richard II. und Isabella hauptsächlich auf inhaltlicher Ebene relevant sind, dienen alle Prolepsen der Verdichtung der Erzählung. Ziel dieses Darstellungsmodus ist es aufzuzeigen, dass und wie Usurpatoren von Gott gestraft werden. In diesem Sinne verdeutlichen sie die Auswirkungen des gegenwärtigen Handelns auf die Zukunft.

### 3.3 Implizite und explizite Anachronismen als ›thematischer Puffer‹

Auch implizite Anachronismen können die Interpretation beeinflussen: Implizit bedeutet in diesem Zusammenhang, dass zwar keine explizite Datierung vorgenommen wird, die Erzählreihenfolge aber eine gewisse Chronologie suggeriert. In Buch 15 des ›Scotichronicons‹ findet sich das Kapitel »Der Tod von Sir Archibald, Earl of Douglas, auch der Schreckliche genannt, und König Henrys Feldzug nach Schottland.« (Watt [u. a.] 1987, S. 34, eigene Übersetzung). Die Kapitelüberschrift nennt zwei Themenblöcke, nach denen sich der Inhalt des Kapitels unterteilt: den Nachruf auf Archibald, Earl of Douglas, sowie den Bericht über den Feldzug von Henry IV. nach Schottland. Diese Ereignisabfolge ist jedoch falsch: Beide Abschnitte werden mit der Phrase »Im gleichen Jahr« (Watt [u. a.] 1987, S. 34, eigene Übersetzung) begonnen, der erste Abschnitt konkretisiert: »das ist 1400« (Watt [u. a.] 1987, S. 34, eigene Übersetzung). Douglas starb jedoch entweder am 24. Dezember 1400 oder im Februar 1401 (vgl. Brown 2004), die militärische Offensive Henrys fand hingegen bereits im August 1400 statt (vgl. Curry 2010). Über die korrekte Abfolge beider Ereignisse muss Bower als Zeitzeuge in Kenntnis gewesen sein.

Die Erklärung für die vage Datierung und das Umkehren der Chronologie findet sich im vorausgehenden Kapitel. Dort wird von einem Zerwürfnis zwischen dem schottischen Earl of March und dem schottischen König berichtet. Die Situation eskaliert und March, seines Zeichens Rivale des Earls of Douglas, läuft zu den Engländern über und schwört schließlich dem englischen König den Lehnseid (Rymer 1739–1745, S. 187f.). In den folgenden Wochen und Monaten brandschatzt er zusammen mit englischen Truppen immer wieder die Grenzregion und auch seine ehemals eigenen Gebiete. Im Zuge dieser Ereignisse unterstützt March die große englische Militäroffensive im August 1400. Bower möchte nun ganz offensichtlich vermeiden, dass zwischen diesen beiden Ereignissen ein direkter Zusammenhang hergestellt wird. Der vorangestellte Nachruf auf Archibald Douglas fungiert somit als ›thematischer Puffer‹, der die Etablierung einer Kausalbeziehung verhindert.

Explizit fehlerhafte Zeitangaben sind ebenfalls Teil chronologischen Schreibens. Das letzte Buch des ›Scotichronicons‹ berichtet im zweiten Kapitel von der Freilassung des schottischen Königs James I. aus englischer Gefangenschaft. Diese datiert Bower fälschlicherweise in das Jahr 1423 [korrektes Datum: 1424] (Watt [u. a.] 1987, S. 222–232). Im gleichen Kapitel schreibt Bower über das Große Schisma, dass es 80 Jahre lang gedauert habe, obwohl es tatsächlich weniger als 40 Jahre andauerte, und wiederholt diese Ansicht an unterschiedlichen Stellen (vgl. Watt [u. a.] 1987, S. 334), was gegen einen Schreibfehler spricht. Auffällig sind die Falschdatierungen zudem, da Bower alleiniger Autor der letzten beiden Bücher und für den Berichtszeitraum zudem Zeit- bzw. Augenzeuge ist:<sup>10</sup> »Bower is curiously inaccurate about a matter on which he must have been well-informed.« (Watt [u. a.] 1987, S. 357).

Bei der besagten Angelegenheit handelt es sich um die Verlobung und Vermählung der schottischen Prinzessin Margaret Stewart mit dem Dauphin, dem Thronerben Frankreichs, die im Rahmen eines militärischen Bündnisses mit Frankreich verhandelt wurde.<sup>11</sup> Das elfte Kapitel, welches

über diese Ereignisse berichtet, verortete sie zeitlich mit den Worten »direkt nach dem Parlament« (Watt [u. a.] 1987, S. 246f.), von dem allerdings berichtet wird, es habe im Jahr 1425 stattgefunden. »Im Jahr zuvor« [1424] sei Margaret geboren worden und »im selben Jahr« wurde die Schlacht von Verneuil in Perche/Frankreich ausgetragen. Wiederum »im Jahr darauf«, also 1425, sei dann eine französische Gesandtschaft gekommen, um die Bündnisse zu erneuern, was tatsächlich erst drei Jahre später, 1428, der Fall war. »Fünf Jahre später« sei wieder eine französische Gesandtschaft nach Schottland gereist. Tatsächlich kam diese zweite Gesandtschaft erst 1434/35 nach Schottland, kurz vor der Überfahrt der Prinzessin nach Frankreich im Jahr 1436. Ebenfalls im letzten Buch listet Bower chronologisch alle Schismen auf. Dies führt zu einer Pause im Erzählrhythmus, die eigentliche Handlung ruht. Die Aufzählung, die immer das Jahr, die Dauer, die Prätendenten und einige zusätzliche Informationen nennt, zieht sich über mehrere Kapitel, insgesamt über rund 200 Zeilen, bis zum 25. Schisma, welches 1443 immer noch andauerte (Watt [u. a.] 1987, S. 222–232). Dieses behandelt Bower dann ausführlich in Kapitel sechs und sieben. Grundsätzlich datiert er das Gros der Schismen falsch, er verwechselt sie untereinander, ordnet Personen falsch zu, nennt falsche Namen und berechnet ihre Dauer falsch (vgl. Watt [u. a.] 1987, S. 345–350). So datiert er beispielsweise das erste Schisma auf das Jahr 349 [355], das zweite auf 370 [366], das dritte habe im Jahr 440 [418] stattgefunden. Hätte man nun keine Möglichkeit, die von Bower getroffenen Angaben zu überprüfen, so würde man dem Verfasser aufgrund der vorgeblich exakten Datierung sicherlich eine gewisse Autorität und Authentizität attestieren, denn wer genaue Daten nennt, hat Zugriff auf wichtige Dokumente oder andere (schriftliche) Quellen, denen er diese Daten entnehmen kann. Die genaue Datierung bestätigt scheinbar die Authentizität der Quelle, die Autorität des Autors, auf Textebene aber auch die Faktizität der Ereignisse.

Zusätzlich ist festzustellen, dass der Aufbau des 16. Buchs bestimmte Zusammenhänge nur implizit andeutet. Nach der Freilassung aus der eng-

lischen Gefangenschaft war es keine Selbstverständlichkeit, dass es James auf lange Sicht gelingen würde, Schottland *de facto* zu regieren und Macht auszuüben. Er hatte den Großteil seines Lebens in England verbracht, war am dortigen Hof erzogen worden und mit einer englischen Adligen verheiratet (vgl. Brown 1994, S. 9–11). In Schottland musste sich James I. gegen die Magnaten, die in seiner Abwesenheit mächtig geworden waren, durchsetzen. Zu diesen zählten sein Cousin Murdoch und dessen Söhne, die Albany-Stewarts, die in seiner Abwesenheit die Regentschaft ausgeübt hatten, ebenso wie die Earls of Douglas, die eng mit den Albany-Stewarts verbunden waren. Diese starben »glücklicherweise« im August 1424 auf dem Schlachtfeld in Verneuil (Brown 1994, S. 52), während James die Albanys, nämlich Murdoch und zwei seiner Söhne, im Mai 1425 hinrichten ließ. Der dritte Sohn starb 1429 im irischen Exil (Brown 1994, S. 60–66). Dieser Regierungsstil prägte die folgenden Jahre seiner Herrschaft und endete ultimativ in seiner Ermordung im Jahr 1437.

Wie schon im vorangegangenen Kapitel fungiert auch hier die langwierige Auflistung der Schismen als thematischer Puffer. So empfiehlt etwa das ›Liber Pluscardensis‹, welches im späten 15. Jahrhundert entstand, die Schismen an gesonderter Stelle abzuhandeln (Bower 1987, S. 345). Im 16. Buch jedoch folgt dem Prolog (Pause) die Erzählung über die Rückkehr James (Handlung), es schließen sich sechs Kapitel über Schismen (Pause) an und erst dann setzt im neunten Kapitel die eigentliche Handlung wieder ein. Die lange Pause und damit die thematische Trennung der beiden Kapitel des Herrschaftsantritts von James und der ›Verhaftung von Walter Stewart und eine Steuer« (Watt [u. a.] 1987, S. 240) zeigt, dass Bower davon absieht, diese Ereignisse in direkten Zusammenhang zu bringen. Diese Textstrategie belegt auch die Anlage des Kapitels, in dem von einer Vielzahl unterschiedlicher Ereignisse berichtet wird – einer Steuererhebung, Margarets Verlobung mit dem Dauphin, einem Feuer in Linlithgow. Ein Kausalzusammenhang zwischen den Ereignissen soll nicht hergestellt, die blutigen Anfänge der Regierungszeit und der Widerstand sollen nicht zur

von Bower als »Goldene[s] Zeitalter« (Watt [u. a.] 1987, S. 216) bezeichneten Regierungszeit von James I. in Beziehung gesetzt werden. Darin mag sich nicht zuletzt der Wunsch Bowers nach politisch ruhigen Zeiten ausdrücken, insofern die frühe Regierungszeit von James II. (vgl. McGladdery 1990) nicht minder turbulent und blutig verlief als die seines Vaters (Barrell 2000, S. 161).

### 3.4 Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse

Die Analyse der vorgestellten Ausschnitte des ›Scotichronicons‹ zeigt, dass unterschiedliche narrative Techniken verwendet werden, die jeweils unterschiedlichen Intentionen folgen. Formal werden Zeitverläufe durch Analepsen und Prolepsen markiert. Sie dienen dem Autor dazu, in Form kurzer Exempel die Auswirkungen vergangenen Handelns auf die Gegenwart sowie von gegenwärtigem Handeln auf die Zukunft aufzuzeigen, und erhellen damit Sachverhalte bzw. Zusammenhänge, die sonst implizit geblieben wären. Im Kapitel über den Feldzug Henrys IV. und den Tod des Earls of Douglas befördern die fehlenden bzw. ungenauen Datierungen sowie die Umkehr der Ereignisfolge eine Fehlinterpretation. Der Autor nutzt diese Technik zur ›Verdunklung‹ einer kausalen Verknüpfung mit jenen Ereignissen, die im vorangehenden Kapitel geschildert wurden. In gleicher funktionaler Absicht bedient sich der Autor der Pausen zu Beginn des 16. Buchs, die verhindern, dass der Leser die vermeintlich goldene Zeit der Regierung James I. mit den blutigen Anfängen seines Herrschaftsantritts kontrastiert. Ungenaue bzw. fehlende Datierungen verweisen häufig auf die Allgemeingültigkeit bzw. Zeitlosigkeit des verhandelten Sachverhaltes. Im Beispiel der Abstammung der englischen Könige vom Teufel führt die fehlende zeitliche Einordnung etwa zu einer Mythifizierung der Ursprungslegende der englischen Könige. Die geschilderten Ereignisse werden in einer als real imaginierten, jedoch nebulös und vage bleibenden Vergangenheit platziert. Die genaue Datierung von Ereignissen hingegen

suggeriert Authentizität und Autorität. Sie verweist auf die Faktizität der Ereignisse und erweckt in besonderem Maße den Anschein verlässlicher Berichterstattung. Zusätzlich kann die listenartige Anlage, wie sie etwa in der Aufzählung der Schismen zu finden ist, auch über inhaltliche Schwächen, etwa hinsichtlich kausaler Beziehungen, hinwegtäuschen.

#### **4. Ausblick oder noch einmal: Narratologie und Geschichtsschreibung**

Dem hier vorgelegten Beitrag war es darum bestellt zu zeigen, welches Potenzial in der narratologischen Analyse von mittelalterlicher Historiographie liegt und wie diese dazu anregen kann, das Verständnis von Erzählung und Realität genauer zu beleuchten. Demgegenüber ist zu konstatieren, dass das Interesse der modernen Geschichtswissenschaft an den in der Chronik genannten Daten sich weitestgehend auf die Extraktion von Faktenwissen im Hinblick auf die sogenannte Ereignisgeschichte beschränkt.

Dies macht die präsentierten Untersuchungsergebnisse für Historikerinnen und Historiker zu einem ernstzunehmenden Problem: Während es für die falschen Zeitangaben in der Aufzählung der Schismen noch eine vermeintlich einfache Lösung gibt – nämlich, dass Bower auf eine fehlerhafte Vorlage zurückgegriffen habe (Watt [u. a.] 1987, S. 345) –, ist die Tatsache, dass er wichtige politische Ereignisse falsch datiert, von denen er eigentlich das richtige Datum gewusst haben müsste, eher ominös. Für den heutigen Gebrauch des ›Scotichronicon‹ als wichtigstes narratives Zeugnis des schottischen Mittelalters ist diese Feststellung besonders relevant, da der Text in vielen Fällen die einzige Informationsquelle bildet, auf die sich ereignisgeschichtliche Darstellungen berufen können. Die Datierungspraxis und insbesondere die vorzufindenden Falschdatierungen werfen Fragen über die Autorität der Quelle auf – besonders, da diese gemeinhin wegen der Zeit- und Augenzeugenschaft des Autors als glaubwürdig bewertet wird.

Über die Ursachen und Gründe hinter diesen expliziten Falschdatierungen lassen sich nur Vermutungen anstellen, die von einer bewussten Falschdatierung über fehlendes Wissen bis hin zu unsauberem, fehlerhaftem Arbeiten reichen. Und doch verweisen sie auf eine generelle Indifferenz in Bezug auf die Richtigkeit der Daten: Es scheint, als sei ihre Funktion auf der Textebene wichtiger als ihre Funktion als historisch korrekte Datumsangabe.

## Anmerkungen

- 1 Diese Vorstellung ist in mehrfacher Hinsicht problematisch: Jede Form der Wahrnehmung und schriftlichen Vermittlung von Ereignissen verfährt selektiv, ist also eine Reduktion der Realität und nicht deren Abbildung. Auch die wissenschaftliche Interpretation (der Historikerin bzw. des Historikers) basiert letztlich auf dieser Selektion und Anordnung des ausgewählten und nicht etwa vorgefundenen Materials, was Arthur Danto (1982, S. 650) als »kognitive Asymmetrie« bezeichnet. Erst retrospektiv erscheinen Ereignisse als Höhe- oder Wendepunkt und, je nach Blickwinkel, als Anfangs- oder Endpunkt einer Entwicklung.
- 2 Der vorliegende Artikel verfolgt einen interdisziplinären Ansatz. Er steht an der Schnittstelle zweier Disziplinen mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen davon, welche Rolle dem Autor für die Textinterpretation zukommt. Während innerhalb der Literaturwissenschaften autorzentrierte Interpretationsmodelle und Versuche, eine Autorenintention zu ermitteln, als »naiv« (Jannidis [u. a.] 1999, S. 17) gelten, sind die Einbeziehung des Autors einer Quelle bzw. Spekulationen über seine Person in der Geschichtswissenschaft Grundlage jeder Textanalyse. Die unterschiedliche Gewichtung und Beurteilung ist offensichtlich den unterschiedlichen Erkenntnisinteressen der jeweiligen Disziplinen geschuldet. Während sich die Historikerin bzw. der Historiker in der Regel nicht für den Text selbst, sondern für historische Ereignisse und Aktanten interessiert, über die der jeweilige Text Informationen liefern soll, kann der literarische Text nur über sich selbst Informationen liefern und darf damit für sich stehen. Jedoch kann der Verfasser eines Textes z. B. als Validierungsinstanz fungieren oder dazu dienen, den Text raum-zeitlich zu verorten. Auch insofern die noetische Schicht eines Textes das Ergebnis eines Mittel-Erkenntnisziel-Kalküls des Autors ist, kann von einer Autorintention gesprochen werden. Die methodische Rezeption eines

Textes leistet dann die analytische »Aufdeckung erkenntnissteuernder und -generierender Prozesse« (Knappe 2013, S. 136).

- 3 Hier darf ich auf meine eigene Arbeit ›Narratologie und Geschichte. Eine Analyse schottischer Historiografie am Beispiel des ›Scotichronicon‹ und des ›Bruce‹ verweisen, welche die narratologische Methodik zur Untersuchung mittelalterlicher Geschichtsschreibung anwendet. Andere Arbeiten, welche eine narratologische Methodik auf mittelalterliche Geschichtsschreibung anwenden, gibt es bis dato nicht. Die grundlegende Arbeit von Axel Rüth (2005) analysiert Texte der ›Annales‹-Geschichtsschreibung und damit Texte zweiter Ordnung.
- 4 Vgl. hierzu etwa Goetz 1994, Schmale 1985, Leclercq 1974, Ehlert 1997.
- 5 Die Artikel zur ›Zeit‹ im LexMA (Jeck [u. a.] 1998, Sprandel 1998) beschäftigen sich ausschließlich mit der theologisch-philosophischen bzw. sozialgeschichtlichen Dimension des Zeitbegriffs.
- 6 Obwohl im Folgenden mit den Begrifflichkeiten des Strukturalismus und insbesondere mit Gérard Genettes strukturalistischer Methodik gearbeitet wird, ist der vorliegende Ansatz nicht der strukturalistischen Theorie verpflichtet. Die Methodik von Genette bietet, trotz aller (teils berechtigten) Kritik an der strukturalistischen Narratologie, ein ausreichendes Analyseinstrumentarium zur Deskription und Interpretation von historiografischen Texten (vgl. ausführlich Hachgenei 2019, S. 153–249).
- 7 Für eine ausführliche Quellenkritik des ›Scotichronicons‹ vgl. Hachgenei 2019, S. 74–109.
- 8 Im Deutschen Thronstreit standen sich nach dem frühen Tod Heinrichs IV. der Welfe Otto IV., Neffe des englischen Königs, und ein staufischer Prätendent, Philipp von Schwaben, gegenüber. Richard Löwenherz und später John Plantagenet unterstützten die Welfen auch gegen den französischen König Philipp II., der ein Anhänger der salischen Partei war. Dieser Bezug wird in der Erzählung jedoch nicht explizit gemacht. Vgl. Boockmann 1998 [1987], S. 127f.; Hilsch 2017 [2006], S. 164–169.
- 9 Tatsächlich starb Richard II. noch 1400 in der Gefangenschaft (vgl. Saul, 1999, S. 425f.).
- 10 Zum Konzept ›Augenzeugenschaft‹ vgl. Rösinger/Signori 2014. Überprüft bzw. korrigiert werden können die Angaben beispielsweise über den Abgleich mit anderen offiziellen Dokumenten, wie sie im ›Calendar of Documents relating to Scotland‹ zu finden sind. Dieser wurde von Bain (1881) ediert und später teilweise von Simpson / Galbraith [o. A.] korrigiert und erweitert.

- 11 Frankreich und Schottland gründeten gegen den gemeinsamen englischen Feind die »Auld Alliance« (vgl. Brown 2007 [2001]).

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Calendar of Documents relating to Scotland preserved in Her Majesty's Public Record Office, London, Bde. 1–4, hrsg. von Joseph Bain, Edinburgh 1881.
- Calendar of Documents relating to Scotland. Preserved in the Public Record Office and the British Library. A. D. 1108–1506, hrsg. von Grant G. Simpson und James D. Galbraith, Bd. 5, [o. A.].
- Foedera. 1397–1413, Bd. 8, hrsg. von Thomas Rymer, London 1739–1745.
- Walter Bower: Scotichronicon. Neue Edition Latein/Englisch, 9 Bde., hrsg. von Donald E. R. Watt [u. a.], Aberdeen 1987–1991.

### Sekundärliteratur

- Arnold, Klaus: Der wissenschaftliche Umgang mit Quellen, in: Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.): Geschichte. Ein Grundkurs, 2. Auflage, Hamburg 2001 [1998], S. 42–58.
- Barrell, Andrew D. M.: Medieval Scotland, Cambridge 2000 (Cambridge Medieval Textbooks).
- Boockmann, Hartmut: Stauferzeit und spätes Mittelalter. Deutschland 1125–1517, 4., um ein Vorwort ergänzte Auflage, München 1998 [1987] (Deutsche Geschichte 4).
- Brincken, Anna-Dorothee von den: Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957.
- Brincken, Anna-Dorothee von den: Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Eine Einführung, Stuttgart 2000.
- Brown, Michael H.: James I., Edinburgh 1994 (The Stewart Dynasty in Scotland 2).
- Brown, Michael H.: ›Vile times‹. Bower's last Book and the Minority of James II, in: Scottish Historical Review 79 (2000), S. 165–188.
- Brown, Michael H.: Art. Franco-Scottish relations, 1. to 1513, in: Lynch 2007 [2001], S. 245–248.
- Brown, Michael H.: Art. Douglas, Archibald, lord of Galloway and third earl of Douglas (c. 1320–1400), in: Matthew, Henry Colin Gray [u. a.] (Hrsg.): Oxford Dictionary of National Biography, Bd. 16, Oxford 2004, S. 608–610.

- Curry, Anne: *New Regime, New Army? Henry IV's Scottish Expedition of 1400*, in: *English Historical Review* 517 (2010), S. 1382–1413.
- Danto, Arthur C.: *Erzählung, Erkenntnis und die Philosophie der Geschichte*, in: Lämmert, Eberhard (Hrsg.): *Erzählforschung: Ein Symposium (Germanistische Symposien-Berichtsbände 4)*, Stuttgart 1982, S. 643–659.
- Ehlert, Trude (Hrsg.): *Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne*, Paderborn [u. a.] 1997.
- Fulda, Daniel/Tschopp, Silvia Serena (Hrsg.): *Literatur und Geschichte. Ein Compendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Berlin/New York 2002.
- Goetz, Hans-Werner: *Zeitbewusstsein und Zeitkonzeptionen in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, in: Ehlert 1997, S. 12–32.
- Goetz, Hans-Werner: *Proseminar Geschichte: Mittelalter. 3., überarbeitete Auflage*, Stuttgart 2006 [1993].
- Genette, Gérard: *Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch*, in: Ders.: *Die Erzählung*, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1972] (UTB 8083), S. 7–174.
- Hachgenei, Davina: *Narratologie und Geschichte. Eine Analyse schottischer Historiografie am Beispiel des ›Scotichronicon‹ und des ›Bruce‹*, Bielefeld 2019 (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 44; [online](#)).
- Hirsch, Peter: *Das Mittelalter – die Epoche. 4., überarbeitete Auflage*, Konstanz/München 2017 [2006].
- Jaeger, Stephan: *Erzählen im historiographischen Diskurs*; in: Klein, Christian/Martínez, Matías (Hrsg.): *Wirklichkeitserzählungen: Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Stuttgart/Weimar 2009, S. 110–135.
- Jannidis, Fotis [u. a.]: *Rede über den Autor an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Historische Modelle und systematische Perspektiven*, in: Dies. (Hrsg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999 (Studien und Text zur Sozialgeschichte der Literatur 71).
- Jeck, Udo Reinhold [u. a.]: *Art. Zeit. I. Theologisch und philosophisch*, in: *LexMA*, Bd. 9 (1998), Sp. 509–512.
- Knappe, Joachim: *Textleistung. Eine moderne rhetorische Kategorie, erprobt am Beispiel mittelalterlicher Chronistik*, in: Ridder, Klaus/Patzold, Steffen (Hrsg.): *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter 23)*, Berlin 2013, S. 135–159.

- Leclercq, Jean: Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter, in: Zimmermann, Albert (Hrsg.): *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin/New York 1974 (Miscellanea Mediaevalia 9), S. 1–20.
- Lynch, Michael (Hrsg.): *The Oxford Companion to Scottish History*, Oxford/New York 2007 [zuerst 2001].
- McGladdery, Christine: James II., Edinburgh 1990.
- Meuter, Norbert: Geschichten erzählen, Geschichten analysieren. Das narrativistische Paradigma in den Kulturwissenschaften, in: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1, Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2011, S. 140–154.
- Pabst, Bernhard: Zeit aus Atomen oder Zeit als Kontinuum. Aspekte einer mittelalterlichen Diskussion. In: Ehlert 1997, S. 80–100.
- Rüth, Axel: *Erzählte Geschichte. Narrative Strukturen in der französischen ›Annales‹-Geschichtsschreibung*, Berlin/New York 2005 (Narratologia 5).
- Rösinger Amelie/Signori, Gabriela (Hrsg.): *Die Figur des Augenzeugen. Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich*, Konstanz/München 2014.
- Saul, Nigel: Richard II., New Haven 1999.
- Schmale, Franz-Josef: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt 1985.
- Simpson, Grant G.: Art. *Historians*, 1. 1200–1500, in: Lynch 2007 [2001], S. 302–304.
- Sprandel, Rolf: Art. *Zeit*. II. Sozialgeschichte, in: *LexMA*, Bd. 9 (1998), Sp. 512–514.
- Watt, Donald E. R.: A National Treasure: The Scotichronicon of Walter Bower, in: *Scottish Historical Review* 76 (1997), S. 44–53.

### **Anschrift der Autorin:**

Dr. Davina Hachgenei  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Forschungsplattform Frühe Neuzeit  
Jakob-Welder-Weg 11  
55128 Mainz  
E-Mail: [d.hachgenei@uni-mainz.de](mailto:d.hachgenei@uni-mainz.de)