

ISSN 2568-9967

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS

2



**SCHLECHTES WETTER
UND
GRENZÜBERSCHREITUNGEN**

herausgegeben von
Sylvia Jurchen und
Silvan Wagner

im Auftrag der Gesellschaft zur
Erforschung vormoderner Kleinenepik

BREVITAS

BREVITAS 2



Sylvia Jurchen / Silvan Wagner (Hrsg.)

Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen

Publiziert im August 2024.

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

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

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für dieses Themenheft:

Jurchen, Sylvia/Wagner, Silvan (Hrsg.): Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen, Oldenburg 2024 (Brevitas 2 – BmE Sonderheft) (online).

Inhaltsverzeichnis

Sylvia Jurchen/Silvan Wagner

Einleitung..... **I**

Friedrich Michael Dimpel/Silvan Wagner

Rosenplüt als Autor der Nürnberger Weingrüße. Philologische und
computerphilologische Analysen..... **1**

Silvan Wagner

Unterscheiden im Gleichmachen: Die verwirrende Funktion
von Wein in den frühneuzeitlichen ›Weingrüßen‹..... **55**

Madeline Fox

Optical Theory and Feminine *Auctoritas* within Chaucer's
the ›Tale of Melibee‹..... **85**

Sylvia Jurchen

Mehrstimmige Wetterwunder. Bußtheologische Grenzgänge im
›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach..... **105**

Luca Kirchberger

Über Grenzen und Wetter in der Schneekind-Tradition..... **153**

Christoph Fasbender

Regen in Rom, Regen in Hof. Naturkatastrophen und ihre Deutungen
in Enoch Widmanns ›Chronik der Stadt Hof‹..... **193**

Silvan Wagner

Die komplexe Meditation einfacher Wahrheiten: Ulrichs von Pottenstein ›Buch der
natürlichen Weisheit‹ und die Ausdifferenzierung der Fabel..... **215**

Die vorliegende Ausgabe von BREVITAS ist keine Dokumentation etwa einer Tagung zum Thema ›Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitung‹, sondern versammelt divergente Beiträge dreier unterschiedlicher Tagungssessions zwischen 2020 und 2022 und zusätzlich eingeworbene Aufsätze (s. u.). Nichtsdestoweniger ist daraus ein Zeitschriftenband entstanden, dessen Einzelbeiträge durchaus aufeinander bezogen sind und sich an vergleichbaren Fragestellungen abarbeiten. Diese glückliche Kohärenz ist nur zum Teil dem Umstand geschuldet, dass gezielt zusätzliche Brücken-Artikel eingeworben wurden, die beide Themenbereiche verknüpfen sollten. Tatsächlich ist der Zusammenhang zwischen schlechtem Wetter und Grenzüberschreitung – zumindest hinsichtlich der Behandlung dieser Themen innerhalb vormoderner Kleinepik – offenbar beiden Phänomenen bereits inhärent.

Der Grund dafür ist sicherlich in der ontologischen Grunddifferenzierung der Vormoderne zwischen Transzendenz und Immanenz zu suchen: Wetter – ›schönes‹ Wetter, vor allem aber ›schlechtes‹ Wetter – ist grundsätzlich kein arbiträres Naturphänomen, sondern Medium der Kommunikation zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Gott und Schöpfung. Wetter ist in diesem Zusammenhang nicht nur *per se* eine ontologische Grenzüberschreitung, sondern geht – vor allem in Form von ›schlechtem‹ Wetter – oftmals einher mit existenziellen Grenzüberschreitungen auf kreatürlicher Ebene. Der Verweis auf die biblischen Narrative der Sintflut, von Sodom und Gomorrhä und von Jona möge an dieser Stelle genügen, um einen grundsätzlichen Zusammenhang zu belegen, der sich in der vormodernen Kleinepik in die unterschiedlichsten Korrelationen ausdifferenziert – und der *mutatis mutandis* auch gegenwärtig in einigen Perspektiven auf den Klimawandel wieder wirkmächtig zu werden scheint.

Der erste thematische Block dieser Ausgabe fokussiert das Thema Grenzüberschreitungen und umfasst zwei Beiträge aus den von BREVITAS veran-

stalteten Sessions ›Border crossing in medieval short narratives‹ (International Medieval Congress, Leeds 2020) und ›Crossing the borders of language: The dissemination of medieval short stories across Europe‹ (International Medieval Congress, Leeds 2022). Ihnen vorangestellt ist ein Beitrag zur Autorschaftsdiskussion rund um die sogenannten ›Weingrüße‹, der den ersten Aufsatz des thematischen Blocks einleitet.

Friedrich Michael Dimpel und Silvan Wagner diskutieren in ihrem gemeinsamen Aufsatz ›Rosenplüt als Autor der Nürnberger Weingrüße. Philologische und computerphilologische Analysen‹, inwieweit die von der Forschung schon lange vermutete Verfasserschaft von Hans Rosenplüt für die Nürnberger ›Weingrüße‹ plausibel erscheint. Dabei ergänzen computergestützte Analysen eine klassisch-philologische Herangehensweise.

Die Nürnberger ›Weingrüße‹ werden von Silvan Wagner eigens noch einmal in seinem Aufsatz ›Unterscheiden im Gleichmachen‹ hinsichtlich ihrer Grenzziehungsstrategien beleuchtet. Anders als in vielen Texten der Zecherliteratur inszenieren die ›Weingrüße‹ kaum die quantitative Grenze eines ›Zuviel‹ des Weingenusses und dessen negative Folgen, sondern konzentrieren sich vielmehr auf komplexe Ex- und Inklusionsvorgänge anhand des Weins in qualitativer Hinsicht. Der Analyse schließen sich thesenhafte Überlegungen zum ›Sitz im Leben‹ der ›Weingrüße‹ an, die in Nürnberg nach dem Zunftverbot ein zünftisches Convivium performativ herstellen und wieder auflösen konnten.

Madeline Fox untersucht in ihrem Beitrag ›Optical Theory and Feminine Auctoritas within Chaucer's the ›Tale of Melibee‹‹ Chaucers ›Canterbury‹-Erzählung hinsichtlich des Zusammenhangs von Gender und Intellekt: Sophie, die Tochter Melibees, kann durch ihre bei Chaucers Version der Geschichte intakten Augen weibliche *auctoritas* aufrechterhalten und ihrer Mutter Prudence ermöglichen, Melibee weise zu leiten. Von entscheidender Bedeutung dabei ist die mittelalterliche Optiktheorie, die das Auge als durchlässige Grenze zu Körper und Seele begreift.

Der zweite thematische Block besteht aus zwei Brückenbeiträgen, die die Themen Grenzüberschreitung und schlechtes Wetter gezielt miteinander verbinden.

Sylvia Jurchen analysiert in ihrem Beitrag ›Mehrstimmige Wetterwunder‹ den Konnex zwischen Wetterumschwung und Grenzüberschreitung im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach. Gott als Wetterherr kommuniziert über den Umschwung zum Unwetter mit dem sündigen Menschen und ruft den moralischen Grenzüberschreiter zur inneren Umkehr auf. Caesarius entfaltet mit der Einbettung des Schlecht-Wetter-Motivs in den menschlichen Bußakt eine ›narrative Theologie‹, die über das narrative Verbergen von Sünden zum leserseitigen Entbergen derselben qua Reflexion einlädt. Das Wetter verweist im Sinne eines ›beredeten Schweigens‹ auf zu eruierende Sünden. Es fungiert als bußtheologischer Fingerzeig des Caesarius, den es über die Grenzen des einzelnen Exempels hinaus leserseitig aufzunehmen lohnt.

Auch Luca Kirchberger arbeitet in ›Über Grenzen und Wetter in der Schneekind-Tradition‹ am ›Schneekind‹-Narrativ den engen Zusammenhang von (schlechtem) Wetter und Grenzüberschreitungen heraus: Beide Ehepartner der Erzählung kodieren ihre moralischen Grenzüberschreitungen als (Un-)Wetterphänomene, können über die daraus resultierende Entstehungs- bzw. Sterbefiktion des ›Schneekinds‹ aber auch verdeckt miteinander kommunizieren und einen sehr realen Konflikt austragen. Die einzelnen Versionen des Erzählstoffs unterschieden sich zwar in der Ausgestaltung einzelner Motive, nicht aber im engen Konnex von schlechtem Wetter und Grenzüberschreitung.

Der dritte thematische Block umfasst einen zusätzlich eingeworbenen Aufsatz zur Inszenierung von Wetterphänomenen in chronikaler Literatur und einen Beitrag, der zwei Vorträge auf den IMC-Sessions 2021 und 2022 vereint und damit abschließend noch einmal beide Themenbereiche engführt.

Christoph Fasbender untersucht in seinem Beitrag ›Regen in Rom, Regen in Hof‹ kleinepische Einsprengsel in Enoch Widmanns ›Chronik der Stadt Hof‹ von 1612. Fasbender vergleicht dabei konkret Schilderungen von Naturkatastrophen des 6. Jahrhunderts mit solchen im 16. Jahrhundert. Ergebnis der Untersuchung ist überraschenderweise, dass Widmann Katastrophen des 6. Jahrhunderts als bloße Naturereignisse ohne Gottes Zutun schildert, während er Katastrophen seiner Gegenwart konsequent als Zeichen Gottes perspektiviert.

In dem letzten Beitrag ›Die komplexe Meditation einfacher Wahrheiten‹ arbeitet Silvan Wagner anhand exemplarischer Fabeln aus Ulrichs von Pottenstein ›Buch der natürlichen Weisheit‹ dessen Technik bei der Übertragung seiner lateinischen Vorlage – dem ›Speculum Sapientiae‹ – in die Volkssprache heraus. Für ein mit lateinischer Gelehrsamkeit nicht enger vertrautes Publikum verstärkt Ulrich die Elemente, die eine komplexe, mehrdimensionale und intertextuelle Interpretation seiner Fabeln begünstigen. Als Beispiel für diese sprachliche Grenzüberschreitung fungiert vor allem der Umgang mit schlechtem Wetter in der Fabel ›Affe und Waldesel‹.

Wie bereits eingangs angedeutet: Dieser Band kann nicht den Anspruch erheben, den Zusammenhang zwischen schlechtem Wetter und Grenzüberschreitung systematisch darzustellen; doch seine einzelnen Beiträge sind gleichwohl induktive Bausteine zu seinem Verständnis.

Sylvia Jurchen und Silvan Wagner

Friedrich Michael Dimpel / Silvan Wagner

Rosenplüt als Autor der Nürnberger Weingrüße

Philologische und computerphilologische Analysen

Abstract. Die sogenannten »Weingrüße« sind im Nürnberger Raum ab Mitte des 15. Jahrhunderts vergleichsweise breit überliefert. Seit dem 19. Jahrhundert wurden sie immer wieder Hans Rosenplüt zugeschrieben, wobei die Autorfrage bislang ungeklärt bleiben musste. Im Zuge der neuen Hybridedition der Weingrüße diskutiert der Beitrag die Autorfrage, wobei der philologische Vergleich der Weingrüße mit der Kleinepik Rosenplüts um eine digitale Studie ergänzt wird. Da sich die Ergebnisse der digitalen Studie und die Analysen zu stilistischen Parallelen und zur Überlieferungssituation gegenseitig bestätigen, erscheint eine Autorschaft Rosenplüts als ausgesprochen plausibel.

0. Vorbemerkungen

Es ist eine Binsenweisheit, dass für die Beforschung literarischer Texte ihre Zuordnung zu einem Autor – trotz aller theoretischen Umorientierung – immer noch eine entscheidende Rolle spielt. Im Bereich der Kleinepik, in dem die anonyme Überlieferung eigentlich der Regelfall ist, kommt es dabei zu einem merkwürdigen Phänomen: Gerade Texte, bei denen eine bestimmte Autorschaft nahe liegt, nicht aber verifiziert werden kann (oder soll), haben es in der Forschung besonders schwer. Paradigmatisch dafür ist das Märe ›Die halbe Birne A‹, dessen Zuschreibung zu Konrad von Würzburg auf Basis der Überlieferung plausibel ist, jedoch von der alten Forschung letztendlich aus moralischen Gründen abgelehnt wurde:¹ Auch

nach der paradigmatischen Abkehr der Forschung von einer bürgerlichen Moralprojektion auf die Vormoderne blieb die ›Halbe Birne‹ lange Zeit vergleichsweise unbeachtet.²

Im Fall der sogenannten »Weingröße«, um deren Autorzuordnung es im Folgenden gehen soll, trifft diese Marginalisierung eine komplette – wenn auch sehr kleine – Gattung: Es handelt sich dabei um 24 im Mittel 20 Verse lange Reimpaarreden, die in 15 Papierhandschriften und 6 Drucken überliefert sind. Der etwas irreführende Dachbegriff »Weingröße« verdeckt, dass es sich um je paarweise angeordnete Abfolgen von Gruß- und Segensreden handelt, die immer ein alkoholisches Getränk (meist Wein, aber in je einem Paar auch Bier und Met) direkt apostrophieren.³ Die Überlieferungslage, auf die gleich noch genauer eingegangen werden soll, macht eine Autorschaft Hans Rosenplüts sehr wahrscheinlich, was auch als common sense der Forschung gelten darf; doch galt diese Autorschaft bislang als nicht verifizierbar – weshalb die Weingröße in den einschlägigen mediävistischen Literaturlexika nach wie vor anonym geführt werden (vgl. Wachinger 1999; Malm 2013) und ihre Erforschung bislang ein nahezu vollständiges Desiderat darstellt.

Im Zuge der Neuedition der Weingröße⁴ soll in diesem Beitrag die Autorfrage für die Weingröße geklärt werden, um ihren literaturhistorischen Ort genauer zu bestimmen und künftige Forschung anzuregen. Zu diesem Zweck soll im Folgenden in einem ersten Schritt die Überlieferungslage der Weingröße dargestellt werden. In einem zweiten Schritt soll im Zuge des Forschungsüberblicks auch eine Monographie wieder ins Bewusstsein der Forschung gebracht werden, die in Bezug auf die Weingröße kaum (und wenn überhaupt irreführend) rezipiert wurde, sich aber intensiv mit der Verfasserfrage der Weingröße auseinandersetzt. Heinz von Schüchings ›Studien zu einer kritischen Ausgabe der Dichtungen von Hans Rosenplüt‹ aus dem Jahr 1952 liefert die philologische Substanz zur Klärung der Verfasserfrage, musste aber seinerzeit aufgrund begrenzter Ressourcen und Forschungsstände noch vorläufig bleiben.

Während die philologische Analyse von Silvan Wagner im ersten Teil des Beitrags vorwiegend auf stilistische Übereinstimmungen von 20 der 24 Weingrüße mit Rosenplüts Dichtungen fokussiert, prüft im zweiten Teil eine digitale Studie von Friedrich Michael Dimpel, inwieweit sich Ähnlichkeiten dieser Weingrüße zu einem Rosenplüt-Korpus auf der einen Seite und zu einem Distraktorkorpus auf der anderen Seite ergeben.

1. Rosenplüt und die Weingrüße

*Der dieses liedlein hat geticht,
Das uns die warheit geit,
Der trinkt vil lieber wein dann wasser,
Und hetts der pabst geweiht.
Hans Schnepperer ist er genant,
Ein halber biderbman.
Der in einen großen swatzer heist,
Der tut kein sunde daran.*
(>Lerche und Nachtigall<, Str. 5, V. 1–8)

In dieser Abschlussstrophe seines Scherzliedes >Lerche und Nachtigall< inszeniert sich Hans Rosenplüt, genannt »Der Schnepperer«, selbstironisch als Dichter, der dem Wein zugeneigt ist – und dies vielleicht allzusehr, wie das Epitheton der Geschwätzigkeit glauben macht, das der literarischen Trinkertopik entnommen ist.⁵ Rosenplüt verknüpft hier nicht nur geschickt einen Bescheidenheitstopos mit einem Trunkenheitstopos, sondern er spielt zugleich assoziativ mit der >Doppelnatur des Weins< als Genussmittel einerseits und als Repräsentationsmedium Christi andererseits, wenn er den Wein dem durch den Papst geweihten Wasser vorzieht und seine Kritiker (oder Trinkgesellen?) von der Sünde übler Nachrede freispricht. Dieses Assoziationspiel mit Ambivalenzen rund um den Wein als >Grenzmedium< (in das Rosenplüt sich hier selbst als *halber biderbman* einschreibt) ist typisch auch für die Weingrüße.⁶ Neben dieser interpretativen Parallele

weist die letzte Strophe von ›Lerche und Nachtigall‹ auch rhetorische Parallelen zum Weinlob in den Weingrüßen auf (vgl. von Schüching 1952, S. 491):

›Weinsegen Edle Leibsalb‹, V. 15–17:
*Kumest du nicht dar mit vollen flaschen /
So sleht alle freude in die aschen / Und*

›Lerche und Nachtigall‹, Str. 5, V. 3f.:

were der pabst zu tisch gessen

›Weingruß Neczen Gumen‹, V. 25f.:

*Der trinkt vil lieber wein dann
wasser, / Und hetts der pabst
geweiht.*

*Wenn auss einem krug wer mir dein lieber
ein suesser tropf / Denn ein gantzer eymer
wassers auss einem guldein kopff*

›Weinsegen Lieber Eydtgesell‹, V. 9
*und smeckst mir bass denn alle die prunnen
/ Due auss den velsen ye sein gerunnen*

Gerade weil im Fall ›Lerche und Nachtigall‹ keine Autorsignatur im klassischen Sinne vorliegt und der Dichter sich stattdessen differenzierter in sein Gedicht eingeschrieben hat, ist die Autorschaft hier mittlerweile unstrittig, wie zuletzt Jörn Reichel auf Basis seiner Signaturuntersuchungen klären konnte:

Die Namenszeile ist nicht austauschbar, ohne den Sinn der letzten Verse zu stören. An der Autorschaft Rosenplüts besteht kein Zweifel, das Lied dokumentiert zudem seine Vielseitigkeit. (Reichel 1985, S. 97)

Was hier die Autorfrage klären kann, erweist sich mit Blick auf die Weingrüße als größte Hypothek: Dort findet sich keine Autorsignatur Rosenplüts. Mit Perspektive auf die Handhabung der Selbstnennungen Rosenplüts (vgl. Reichel 1985, S. 59–103) ist das freilich nicht weiter überraschend, doch fehlt damit natürlich eine wichtige Komponente für die Autordiskussion.

1.1 Die Überlieferungslage

Auf der anderen Seite der Argumentation steht die Überlieferungslage der Weingrüße, die diese Texte zeitlich, räumlich und literarisch in enge Verbindung mit Rosenplüt (ca. 1400–1460) stellt (zur Überlieferung ausführlich vgl. [hier](#)). Die insgesamt 24 Weingrüße sind in 15 Papierhandschriften und 6 Drucken überliefert, wobei allein acht Handschriften und zwei Drucke in Nürnberg oder der näheren Umgebung zu verorten sind (Handschriften B, B², D, F, L, R, S, W, Drucke d¹, d⁴ – zu den Siglen vgl. [hier](#)). Die älteste Handschrift L (Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1590) ist auf 1460–1465 datierbar (vgl. Pensel 1998, S. 223–225), womit ein *terminus ante quem* für die Weingrüße vorliegt. Die Nürnberger Handschriften beinhalten alleamt neben den Weingrüßen Texte von Rosenplüt und stellen zum Teil dezidierte Rosenplüt-Sammlungen dar (v.a. D – Dresden, Landesbibliothek, Mscr. M 50; F – Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 5339a; L – Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1590). Über Auswahl und Reihenfolge der Weingrüße lassen sich die Überlieferungsträger F, B¹, B², d¹, d² (tendenziell mit B, S und W¹(B)) als relativ geschlossene Gruppe identifizieren, die allesamt mit dem ›Weingruß Edels Getranck‹ beginnen und eine große, weitgehend identische Auswahl in gleicher Reihenfolge aufweisen (es sind dies ›Weingruß Edels Getranck‹, ›Weinsegen Edle Leibsalb‹, ›Weingruß Lieber Wein‹, ›Weinsegen Lieber Rebensafft‹, ›Weingruß Lieber Lantman‹, ›Weinsegen Lieber Eydtesell‹, ›Weingruß Süsser Himeltau‹, ›Weinsegen Edles Abkülen‹, ›Weingruß Gesunte Ercznei‹, ›Weinsegen Liber Heylant‹, ›Weingruß Neczen Gumen‹, ›Weinsegen Creftenreiche Labung‹, ›Weingruß Lieber Rebenknecht‹, ›Weinsegen Libe Rebenprü‹, ›Weingruß Allerliebster Trunck‹, ›Weinsegen Allerliebster Trost‹, ›Biergruß Liebes Pir‹, ›Biersegen Liebe Gerstenprü‹, ›Metgruß Süßs Geschleck‹, ›Metsegen Liber Met‹; zur Übersicht vgl. [hier](#)). Dieser Zweig der Überlieferung (und damit 20 der 24 Weingrüße) ist in Nürnberg um die Mitte des

15. Jahrhunderts im unmittelbaren literarischen Umfeld Rosenplüts zu verorten, seine Autorschaft ist hier auf Basis der Überlieferung plausibel.

Deutlich anders stellt sich dies bei fünf Texten der Textgruppe dar: ›Vorspruch Weingruß‹, ›Weingruß Din Krafft‹, ›Weinsegen Dein Güt‹, ›Weingruß Süßer Geschmack‹, ›Weinsegen Ein Kron‹ sind lediglich in den Drucken d³, d⁵, d⁶ und in einem Nachtrag aus dem 17. Jahrhundert der Handschrift D überliefert (Sigle D(B), zur differenzierten Datierung vgl. Hoffmann: Handschriften, Dresd. M. 50). Sie sind mit dem ältesten Druck d³ ab 1513 belegt. Dieser Überlieferungszweig (in dem auch die anderen Weingrüße mit Ausnahme der Bier- und Metgrüße überliefert sind) ist in Basel zu verorten (d³ ist in Basel gedruckt, d⁵ im benachbarten Mühlhausen, d⁶ ist nicht zu verorten) und engstens mit den Publikationsaktivitäten Pamphilius Gengenbachs (ca. 1480–1525) verknüpft: d³ (gedruckt bei Gengenbach) und d⁵ sind mit der Abkürzung »S R F« signiert, dem Druckerzeichen Pamphilius Gengenbachs (vgl. Singer 1901). Gengenbach, der nach seiner Baseler Lehrzeit als Buchdrucker auch in Nürnberg bei Anton Koberger angestellt war, kehrte 1505 nach Basel zurück und druckte dort 1513 nachweisbar die Weingrüße mit den fünf zusätzlichen Texten. Da diese (bis auf den Nachtrag in D(B) aus dem 17. Jahrhundert) nicht in den zahlreichen Nürnberger Handschriften und Drucken nachweisbar sind, ist es wahrscheinlich, dass sie zwischen 1505 und 1513 in Basel als nachahmende Erweiterungen der Weingrüße entstanden sind; eine Autorschaft Gengenbachs ist für diese Texte gut möglich, eine Autorschaft Rosenplüts dagegen nach dem Zeugnis der Überlieferung unplausibel.

1.2 Forschungsstand und -diskussion

Der Forschungsstand zur Autorfrage ist geprägt von einer vorbehaltlosen Zuordnung der Weingrüße zu Rosenplüt, flankiert von wenigen kritischen Stimmen, die jedoch lediglich grundsätzlich auf eine Nicht-Nachweisbarkeit insistieren.

Als unstrittig ordnet Gustav Roethe 1889 die Weingröße in das Werk Rosenplüts ein:

Parodiert die religiöse Priamel eine ungeistliche Gattung, so wagt R. umgekehrt die bekannten Mariengröße ins sehr Weltliche umzuwenden: er schafft Weingröße und Weinsegen, die abwechselnd beginnen »nun grüß dich Gott« oder »nun gesegen dich Gott«; der Zusammenhang mit geistlicher Poesie verräth sich z. B. auch in der Uebernahme der Seligpreisungen; der Wein wird gar »du lieber Heiland« titulirt, seine Beziehungen zur Bibel und den Heiligen, zu Noah [...], zur Hochzeit von Cana, zu St. Urban sorgfältig aufgesucht. Das Streben nach parodischem Pathos, dem der Dichter nicht gewachsen ist, macht diese Weingröße, denen vielleicht auch Bier- und Methgröße anzureihen sind, schwerfällig und langweilig. (Roethe 1889, S. 228)

Roethes Urteil ist auch ein guter Beleg für die Verpflichtung der frühen Forschung gegenüber einem genieästhetischen Autorparadigma, das auf einem emphatischen Literaturbegriff aufbaut. Bei Roethe wirkt das daraus resultierende Verdikt Rosenplüts noch als Bestätigung von dessen Autorschaft – die Weingröße sind genauso schlecht wie sein übriges Werk (vgl. ähnlich auch Schade 1855, S. 22) – doch kann es, wie noch zu zeigen sein wird, ebenso gut als Gegenargument Verwendung finden. Vorerst ist aber festzuhalten, dass die Zuordnung der frühen Forschung von späteren Rosenplüt-Spezialisten bestätigt wird: Auch Arne Holtorf und Burghard Wachinger rechnen die Weingröße Rosenplüt zu (vgl. Holtorf 1983, Sp. 1222; Wachinger 1999, Sp. 819), und für die jüngste geplante Werkausgabe Rosenplüts (die – wie bisher alle anderen Versuche auch – rudimentär bleiben musste) waren die Weingröße als Kleinformen Rosenplüts fest vorgesehen (vgl. Reichel 1990, S. VII).

Kritisch äußert sich dagegen Heinrich Niewöhner:

Keinerlei Gewähr für R.s Verfasserschaft besteht auch bei zwei Gruppen von Gedichten, die man stillschweigend als sein Eigentum zu betrachten sich gewöhnt hat: bei den Wein- (Bier-, Met-)segen und -größen und bei den Priameln. [... D]ie Tatsache, daß Weinsegen und Priameln vor allem in Hss. vorkommen, die Rosenplütische Werke enthalten, genügt doch nicht. Denn alle

diese Hss. überliefern auch Werke, die unbestritten nicht von R. sind, sogar die Hs. D. (Niewöhner 1943, Sp. 1103)

In ähnlicher Weise spricht Hanns Fischer davon, dass die Weingrüße »traditionsgemäß, aber vielleicht ohne volle Berechtigung, mit Hans Rosenplüt in Verbindung gebracht werden« (Fischer 1983, S. 44). Und auch Jörn Reichel betont – ungeachtet seiner Bereitschaft, die Weingrüße in die Rosenplüt-Werkausgabe mit aufzunehmen –, dass u.a. für die Weingrüße »eine Verfasserschaft Rosenplüts in keiner Weise nachprüfbar gesichert werden kann. [...] Wegen ihres geringen Umfangs haben sprachliche Vergleiche und Reimuntersuchungen in diesem Fall keinen Aussagewert.« (Reichel 1985, S. 20).

Die Forschungslage zur Autorfrage der Weingrüße scheint sich damit zunächst so darzustellen, dass die Autorschaft Rosenplüts als plausibel bis hochwahrscheinlich gilt, aufgrund des geringen Umfangs der Weingrüße aber nicht gesichert werden könne. Dieses Urteil basiert bislang zwar auf einer sicherlich intimen Kenntnis der Texte Rosenplüts, die man den genannten Autoren unterstellen darf, nicht aber auf einer gezielten Untersuchung und kritischen Diskussion.

Dabei aber bliebe eine Arbeit unberücksichtigt, die genau das in umfassender Art und Weise leistet, jedoch aufgrund ihrer methodischen Vorgehensweise und wohl auch ihres Status als ›graue Literatur‹ aus dem Bewusstsein der Forschung weitgehend verschwunden ist. Heinz von Schüching diskutiert in seinen ›Vorstudien zu einer kritischen Ausgabe der Dichtungen von Hans Rosenplüt‹ von 1952 die Autorschaft aller Rosenplüt zugerechneten Dichtungen, und er konzentriert sich dabei intensiv gerade auf die Weingrüße, denen er knapp 70 Seiten Untersuchung widmet (vgl. von Schüching 1952, S. 392–459). Beschreibung und Kritik seiner dabei angesetzten Methodik leistet Jörn Reichel:

Heinz von Schüchings ›Vorstudien zu einer kritischen Ausgabe‹ [...] stellen ein Kuriosum innerhalb der Literaturwissenschaft dar: eine Arbeit, die die Texte kritisch sichten will, jedoch mit folgendem Eingeständnis beginnt: ›Ich habe keine der Handschriften selbst in der Hand gehabt, meine Angaben beruhen auf denen von Keller, Michels, Demme, Niewöhner u.a. (...). Manche Posten im Handschriften-Verzeichnis mögen sich als Phantome herausstellen (...). So werde ich sicher gelegentlich aus zwei Handschriften eine oder aus einer zwei gemacht haben! [...] Schüchings methodisches Vorgehen ist dem von Michels vergleichbar: Fortschreiten von den ›gesicherten Gedichten‹ zu den zweifelhaften. Seine Untersuchungen sind dabei ungleich materialreicher, wenn auch methodisch nicht immer unbedenklich [...]. Die methodische Crux der Arbeit jedoch ist die Auswahl und weitere Verwendung der 19 Gedichte, die zum Ausgangspunkt der Untersuchungen werden: Es handelt sich vorwiegend um geistliche und didaktische Reden, aus denen die Charakteristika Rosenplütscher Manier destilliert werden. Das hier erarbeitete Material – überwiegend religiöse Phrasen und Metaphern – dient als Vergleichsbasis für die weiteren Dichtungen, wobei sich zwangsläufig Schwierigkeiten mit ganz anders gearteten Spruchdichtungen wie etwa den Mären ergeben. (Reichel 1985, S. 17f.)

Diese methodischen Schwächen der Arbeit⁷ haben – zusammen mit der Tatsache, dass die Dissertation nicht in den Druck gelangt ist und lediglich maschinenschriftlich in Harvard vorliegt – dazu geführt, dass die Arbeit aus dem Bewusstsein der Forschung zu den Weingrüßen verschwunden ist: Hanns Fischer verweist noch denkbar knapp (und missverständlich) auf von Schüchings⁸, und in den aktuellen Lexikonartikeln zu Rosenplüt und den Weingrüßen wird seine Arbeit nicht mehr geführt (vgl. Glier 1992; Wachinger 1999; Malm 2013). Für die Weingrüße ist von Schüchings Arbeit aber unabdingbar, da »der Wert des von ihm zusammengestellten und ausgewerteten Materials nicht hoch genug einzuschätzen« ist (Reichel 1985, S. 18). Im Folgenden gilt es daher, von Schüchings Materialsammlung zu sichten, die bei ihm fragliche Quellenbasis zu ergänzen und seine (moralisch gefärbte) Argumentation kritisch zu diskutieren. Dabei werden die relevanten Passagen aus von Schüchings Monografie ausführlicher zitiert, als dies bei einer besser einsehbaren Arbeit der Fall wäre. Damit sollen

seine Beobachtungen und Überlegungen der Forschung wieder zugänglich gemacht werden.

1.2.1 Das Material von Schüchings

Von Schüching erarbeitet zunächst aus seinen 19 Mustertexten eine Liste prominenter Formulierungs- und Stilspezifika für Rosenplüt: Als auffällige Formulierungsweise listet er Redefiguren vom Typus ›Gnaden-Wedel‹ (eine zweigliedrige Konstruktion mit einem Epitheton im Genitiv als erstes Glied, das das zweite Glied – syntaktisch meist ebenfalls im Genitiv gebraucht – näher definiert, vgl. von Schüching 1952, S. 331–336); metaphorische Bezeichnungen für Teufel, Hölle und höllisch; *Nomina actionis*, die mit der Endung -er konstruiert werden; Abstrakta auf -ung und -heit; die Verwendung von Infinitiven als Verben; die Ausbildung von Verben mit dem Präfix ›über‹.⁹ Als Stilmerkmale beschreibt von Schüching folgende Punkte: Rosenplüt drückt oftmals Abstrakta durch konkrete Phänomene aus und beschreibt – umgekehrt – gerne konkrete Vorgänge mit allegorischen Redewendungen (vgl. von Schüching 1952, S. 341); seine Metaphern verwenden auffallend häufig Flüssigkeiten im Bildteil (vgl. von Schüching 1952, S. 348); er verwendet ausgiebig allegorische Bezeichnungen für transzendente Wesen und Phänomene (vgl. von Schüching 1952, S. 351–353); Rosenplüt neigt intensiv zur Ausdruckshäufung, Wiederholung und Listung (vgl. von Schüching 1952, S. 353–380).

Das Material, das Heinz von Schüching auf dieser Basis für die Weingrüße zusammengestellt hat, ist in der Tat so umfangreich wie vielsagend: Für nahezu alle Weingrüße listet er nicht nur zahlreiche Parallelen zu seinen 19 Mustertexten, die von Reimgleichheit über identische Wortwahl und Phrasenbildung bis hin zu identischen rhetorischen Wendungen reichen, sondern eben auch viele Belegstellen für die herausgearbeiteten Autorspezifika. Ein exemplarischer Einblick in von Schüchings Ergebnisse soll an dieser Stelle anhand von fünf Weingrüßen gegeben werden (die

Auswahl zielt dabei auf Darstellung der Breite und Qualität der Belegstellen; ein ausführliche Dokumentation von von Schüchings Belegstellen findet sich [hier](#)), wobei auch markiert werden soll, wo von Schüching (v.a. wohl aufgrund seines negativen Urteils über Rosenplüts Dichterqualität, s.u., 2.3.) sogar noch zu kurz greift.

1.2.1.1 ›Weingruß Edels Getranck‹

Ein erstes Beispiel für analoge Formulierungen stellt der Vers 4 des Weingrußes, *Du kanst mir als mein traurn verstopffen*, dar. Die Wendung *mein traurn*, kombiniert mit der Aussage der Überwindung der Trauer, taucht vergleichbar auf in ›[Das Lob der fruchtbaren Frau \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 102 (*mein trauren mir alles da verswant*), ›[Drei Ehefrauen am Brunnen \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 29 (*das alles mein trauern mir entfiel*), ›[Die Kaiserin zu Rom A \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 412 (*Got het im all sein trauren benommen*), ›[Auf Herzog Ludwig von Bayern \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 17 (*das all mein trauern aus mir wich*). Darüber hinaus ist das Verbalsubstantiv typisch für Rosenplüt ausgebildet, der regelmäßig Infinitive als Nomen verwendet (vgl. von Schüching 1952, S. 337f.).

Eine für Rosenplüt syntaktisch typische Redefigur liegt vor mit V. 19: [Gott behüte dich] *vor des kallten reiffes frost*. Von Schüching fasst die entsprechenden Konstruktionen unter dem Dachbegriff »Redefiguren vom Typus ›Gnaden-Wedel‹« zusammen (s.o.). Zudem ist – über von Schüching hinausgehend – die Formulierung ein Beispiel für die für Rosenplüt typischen tautologischen Formeln (s.o., hier die Kombination von »kalt«, »Reiff«, »Frost«), die von Schüching in erster Linie als Indiz für schlechten Stil begreift (vgl. von Schüching 1952, S. 353–380).

Vielleicht ist diese rein negative Qualifizierung von Häufungen, Wiederholungen und Listungen der Grund dafür, dass von Schüching die äußerst prominente Liste dieses Weingrußes nicht als auffällige Parallele zu der

ausgeprägten Listungstendenz bei Rosenplüt erkennt: die Liste önologischer Seligpreisungen, die parallel zur biblischen Bergpredigt immer mit der Formel »selig sei« beginnen und insgesamt neun Personengruppen auflisten (vgl. V. 5–21).

Quantitativ verzeichnet von Schüching für diesen Weingruß insgesamt acht für Rosenplüt typische Formulierungen und Stilelemente, für die er jeweils mehrere Parallelen aus seinen 19 Mustertexten aufführt. Qualitativ gewichtig ist hier vor allem die Gnaden-Wedel-Figur, die von Schüching auf breiter Quellenbasis als Autorspezifikum herausarbeiten kann, deren auffällige syntaktische Struktur (zweigliedrige Redefigur mit Epitheton im Genitiv an erster Stelle, Bezugswort meist auch im Genitiv) ein gut isolierbares Stilmerkmal ausbilden. Auch die Vergleichsstellen zu *mein traurn verstopffen* sind als gewichtiger zu bewerten als eine bloße Wortanalogie, da mit dem analogen Formulierungsmuster – Verbalsubstantiv eines Abstraktums – immer der gleiche Inhalt – Überwindung der Trauer – verbunden ist, und dies häufig in einer konkret-leiblichen Art und Weise (verstopfen, entfallen, nehmen).

1.2.1.2 ›Weinsegen Creftenreiche Labung‹

In Vers 2 wird der Wein als *wolzeltende sanfttrabung* bezeichnet, wobei die Verben *zelten* und *traben* tautologisch verwendet werden; von Schüching führt aus, dass dieser synonyme Gebrauch genau dieser Verben, die ansonsten deutlich differente Gangarten bezeichnen, nur noch im ›Esopus‹ des Burkard Waldis nachweisbar sei (vgl. von Schüching 1952, S. 399–403) – und in ›Die Welt (Hans Rosenplüt)‹, V. 144 (*so trabet denn zu der hellisch zelter*). Darüber hinaus verwendet Rosenplüt *traben* im bildlichen Sinn auch in ›Die Beichte (Hans Rosenplüt)‹, V. 86 (*Das du nit hinden umb trabst*). Zudem stellt der Neologismus *sanfttrabung* auch ein Beispiel dar für die für Rosenplüt typische Bildung von Abstrakta auf -ung (vgl. von Schüching 1952, S. 337).

Bei den Versen 3 bis 5 (*Du süßes meyenpad mein(er) zungen / Du frischst mir die lebern und feüchst mir die lunge(n) / Als wenn es auf durren acker taut*) übersieht von Schüching eine ›Gnaden-Wedel-Figur‹, die bei Rosenplüt auch andernorts mit der Zunge im Genitiv aufgebaut wird (vgl. von Schüching 1952, S. 332). Zudem liegt hier ein Paradebeispiel vor für Rosenplüts Vorliebe für Flüssigkeiten im Bereich der Metapher und des Vergleichs, mit denen er Abstraktes als Konkretes inszeniert (vgl. von Schüching 1952, S. 341). Dies gilt im Weinsegen nicht nur für das konkrete Bild des taubenetzten Ackers, sondern auch für die Schlusszeilen *Der wil sein nächstn als getreülich bezaln / Als einer der ein gut mel aus meuskot wil malen*. Das gleiche konkrete Bild verwendet Rosenplüt noch (für unterschiedliche abstrakte Bedeutungen) in ›[Die Kaiserin zu Rom A \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 216 (*meiner eren mal das würd zu kleien*); ›[Die Welt \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 38–40 (*Dein acker tregt eitel bös getreide / daraus man solche kleien melt / Darin dein sele wird ewiglich gequelt*), V. 129f. (*der dir eitel zuckermel tut leien / und giltest im wieder eitel rucke kleien*); ›[Der kluge Narr \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 181f. (*ein warhaftig mund ist ein müll / die eitel zuckermel ausmelt*).

Quantitativ verzeichnet von Schüching für diesen Weinsegen insgesamt zehn für Rosenplüt charakteristische Formulierungen und Stilelemente, für die er jeweils mehrere Parallelen aus seinen 19 Mustertexten aufführt. Qualitativ gewichtig ist hier wieder vor allem die Gnaden-Wedel-Figur, verbunden mit einer für Rosenplüt typischen Flüssigkeitsmetapher in positiver Bedeutung. Von dieser Perspektive aus fällt auf, dass auch die bereits aufgeführte Gnaden-Wedel-Figur im ›[Weingruß Edels Getranck](#)‹ gewissermaßen *ex negativo* mit einer Flüssigkeit funktioniert, da Gottes Gnade angerufen wird, um vor dem Reif – also dem gefrorenen, nicht mehr flüssigen Wasser – zu schützen. Beide Redefiguren sind damit ganz in der Formulierungstechnik Rosenplüts gehalten.

1.2.1.3 ›Weinsegen Allerliebster Trost‹

Die Verse 5f. (*Und machst manchen petler frolich, / Der alle nacht neür ligt auf eim strolich*) verwenden denselben Reim wie ›[Der Priester und die Frau \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 27f. (*wachsen sie wider auf so frolich / auss iren valben dürren strolich*); darüber hinaus lässt sich auch inhaltlich (was von Schüching grundsätzlich ausblendet) eine Parallele feststellen: *frolich* und *strolich* funktionieren antithetisch, da das Stroh jeweils für eine defizitäre Existenz steht (das dürftige Bett des Bettlers, der vertrocknete Zustand der Blumen), aus der das jeweilige Personal durch die positive Wirkung der Flüssigkeit (Wein bzw. Tau) erlöst wird.

Flüssigkeiten spielen, wie bereits angemerkt, bei Rosenplüt auffällig häufig eine positive Rolle und werden regelmäßig in Metaphern entsprechend eingesetzt (vgl. von Schüching 1952, S. 348). Dazu passt auch Vers 20 gut (*Wann ich muß mein munt oft in die schwem reyten*), der über seine Metapher mit ›[Die Woche \(Hans Rosenplüt\)](#)‹, V. 80 (*so reitest du dein sele in die tränk*) korrespondiert: Beide Metaphern funktionieren nach dem differenzierten Schema, dass eine Person einen Teil ihrer selbst zu einer Trinkstelle reitet, womit eine positive Wirkung auf das metaphorische Reittier einhergeht.

Quantitativ verzeichnet von Schüching für diesen Weinsegen insgesamt sechs für Rosenplüt typische Formulierungen und Stilelemente, für die er jeweils mehrere Parallelen aus seinen 19 Mustertexten aufführt. Qualitativ wird die bloße Reimparallele *frolich* – *strolich* aufgewertet durch die zusätzliche inhaltliche Parallele, und die Flüssigkeitsmetapher darf (bei allen Unterschieden im Einzelnen) aufgrund der Strukturgleichheit als gewichtiges Indiz gelten.

1.2.1.4 ›Weinsegen Edle Leibsalb‹

Der Eingangsvers (*Nu gesegen dich got, du edle leibsalb*) passt wieder sehr gut zu Rosenplüts Vorliebe für positive Metaphern mit Flüssigkeiten und führt – exemplarisch für viele Weingrüße – ein Phänomen vor, das ebenfalls typisch für Rosenplüts Stilistik ist: die allegorische Bezeichnung für transzendente Phänomene. Zwar ist im Weingruß vordergründig buchstäblich der Wein apostrophiert, doch weist von Schüching nach, dass Weinmetaphern im übrigen Werk Rosenplüts für himmlische Wesen, Gnadengaben oder die Seele Anwendung finden (vgl. von Schüching 1952, S. 351–353). Speziell als Salbe werden Gnadengaben etwa in ›Die Woche (Hans Rosenplüt)‹, V. 145 (*Daraus die heilsam salb her gusset*), ›Die Beichte (Hans Rosenplüt)‹, V. 38 (*so machstu deiner sel ein salb*), ›Die sechs Ärzte (Hans Rosenplüt)‹, V. 161 (*wenn er dann hie sein salb anstreicht*) und ›Die Welt (Hans Rosenplüt)‹, V. 203 (*salbe uns aus deinen heiligen fünf wunden*) inszeniert. Der Wein wird in den Weingrüßen oftmals als positive Kraft dargestellt, der durch die Verwendung religiöser Sprache in die Nähe einer Gnadengabe gerückt wird (vgl. ausführlich Wagner 2022), so dass seine Apostrophierung als *leibsalb* weitaus mehr darstellt als eine bloße Wortanalogie zu den Referenztexten.

Analog funktioniert auch der zweite Vers (*Du erczneist mich allenthalb*), der mit der Inszenierung Gottes als Arzt in ›Die sechs Ärzte (Hans Rosenplüt)‹, V. 158, und ›Unser Frauen Schöne (Hans Rosenplüt)‹, V. 120, korrespondiert. Die Weingrüße perspektivieren den Wein grundsätzlich vor dem Hintergrund der Eucharistie auf Gott hin (plakativ etwa im ›Weinsegen Liber Heylant‹), was sich sehr gut dazu fügt, dass die metaphorischen Bezeichnungen für den Wein bei Rosenplüt oftmals auch für transzendente Wesen gebraucht werden:

Rosenplüts Eigenart zeigt sich zunächst in dem häufigen Gebrauch allegorischer Ausdrucksweise und schmückender Epitheta. Einige der Beinamen,

die er hier dem Wein gibt, hatten in den anderen Gedichten die hl. Maria bezeichnet (›Trost‹ Nr. 21 Weingr. (2) 1; ›Tau‹ Nr. 30 Weingr. (11) 1) [,] und ›Salbe‹ (Nr. 25 Weingr. (6) 1) bedeutete dort Christi Blut; mit ›Du wol zeltende sanfft drabung‹ (Nr. 23 Weingr. (4) 2) vergleiche O Welt 144 ›So trabet denn zu der hellisch Zelter‹. Und von den anderen Beinamen des Weines entsprechen viele ›mutatis mutandis‹ [...] denen, die in den 19 Gedichten in so reicher Fülle zur Umschreibung von Gott, der Welt, den Sakramenten u.a. gebraucht wurden. (von Schüching 1952, S. 455)

Das in den Versen 4 bis 6 (*Der kayser von Constantinopel / Und der grosschan von Kathaey / Und prister Johan, die mechtigen drey*) verwendete Trikolon taucht in gestreckter Form auch in ›Der Lobspruch auf Nürnberg (Hans Rosenplüt)‹ auf (V. 197 *Konstantinopel*, V. 86 *der gross Chan dorst sich ir nicht schemen*, V. 202 *und an dem hofe prister Johan*) und – um eine Stelle verkürzt – auch in dem Fürstenlob ›Auf Herzog Ludwig von Bayern (Hans Rosenplüt)‹, V. 50f. (*der hochmechtig Priester Johann / und auch der gross kam von Kathe*). Darüber hinaus liegt hier auch das Autorcharakteristikum der Aufzählung vor, hier mit Namen aus Geschichte und Sage (vgl. von Schüching 1952, S. 370f.).

Quantitativ verzeichnet von Schüching für diesen Weinsegen insgesamt sieben für Rosenplüt charakteristische Formulierungen und Stilelemente, für die er jeweils mehrere Parallelen aus seinen 19 Mustertexten aufführt. Qualitativ ist die Korrespondenz zwischen der Inszenierung des Weins als Heil(s)mittel und seiner Apostrophierung mit Metaphern, die im übrigen Werk Rosenplüts für religiöse Gnadengaben Anwendung finden, als gewichtige Parallele zu werten, zumal dies für viele Weingrüße zutrifft.

1.2.1.5 ›Weingruß Allerliebster Trunck‹ (und ›Drei Ehefrauen am Brunnen (Hans Rosenplüt)‹)

Eine auffällige Wendung liegt in Vers 4 vor: *Ich wil dir tag und nacht nachschleichen*: Das Verb »schleichen« wird transitiv verwendet, um zugleich mit einer spezifischen Fortbewegungsart das Begehren des Fortbewegenden

dem Objekt gegenüber zu bezeichnen. Von Schüching listet fünf Parallelstellen jenseits seiner Mustertexte: ›Die Welt (Hans Rosenplüt)‹, V. 10 (*Dir schleichen nach die hellischen katzen*); ›Der Markgrafenkrieg (Hans Rosenplüt)‹, V. 318 (*Ir habt sie lang gesucht und in nachgeslichen*); ›Die Beichte (Hans Rosenplüt)‹, V. 183 (*eh dass der Tod uns hie erschleicht*); ›Die sechs Ärzte (Hans Rosenplüt)‹, V. 127f. (*Die treibt er aus dass sie von ihr weichen / Darum so soll man zu ihm schleichen*); ›Die Woche (Hans Rosenplüt)‹, V. 140 (*Seines Vaters Reich du Mensch erschleichest*). Über diese Leistung hinaus kann an den Belegstellen noch inhaltlich die Beobachtung festgemacht werden, dass die Formulierung »jemandem oder etwas nachschleichen« bei Rosenplüt offenbar sowohl in positiver (zum Arzt/zu Gott schleichen) als auch in negativer Bedeutung (der Teufel/der Tod schleicht nach) Verwendung findet; der Weingruß inszeniert den Wein schillernd zwischen einer positiven und einer negativen Macht (vgl. v.a. V. 15–18; vgl. dazu ausführlich Wagner 2022), so dass hier – passend zum Phrasengebrauch bei Rosenplüt – beide Bedeutungsrichtungen von »Nachschleichen« mitschwingen.

Der Weingruß verwendet auch zwei auffällige Formulierungen, die in einem ›sicheren‹ Rosenplütgedicht – beim gleichen Thema – fast identisch gebraucht werden: Vers 12f. (*Mancher zu mittemtag zu dir geet / Und kaum von dir kumbt zu mitternacht*) beschreibt die Macht des Weins über den Trinker und korrespondiert mit ›Drei Ehefrauen am Brunnen (Hans Rosenplüt)‹, V. 112 (*der kumpt gar selten vor mitternacht heynn*), wo eine Ehefrau ihren untreuen Ehemann beschreibt, der in einer Reihe mit einem Spieler und einem Trinker steht. Auch der Akt des Trinkens ist in beiden Gedichten mit der identischen Formulierung bezeichnet: *Ich müst dich seczen an meinen kragen* (›Weingruß Allerliebster Trunck‹, V. 24) – und *füllet seinen Kragen* (›Drei Ehefrauen am Brunnen (Hans Rosenplüt)‹, V. 39).

Quantitativ verzeichnet von Schüching für diesen Weinsegen insgesamt sieben für Rosenplüt charakteristische Formulierungen und Stilelemente,

für die er jeweils mehrere Parallelen aus seinen 19 Mustertexten aufführt. Qualitativ sind die gleichen bzw. ähnlichen Wendungen vor allem dann gewichtig, wenn sie mit einer Analogie in Bezug auf ihren inhaltlichen Gebrauch einhergehen. Dies ist der Fall bei der Verwendung von »nachschiechen«, »Mitternacht« und »Kragen«, die damit weit aussagekräftiger sind als reine Wortanalogien.

Wie umfangreich und spezifisch diese Parallelen und Übernahmen sind, soll nun – in umgekehrter Perspektive – exemplarisch am Märe ›Drei Ehefrauen am Brunnen (Hans Rosenplüt)‹ gezeigt werden. Neben den beiden gerade ausgeführten Parallelen stellt von Schüching noch folgende Übereinstimmungen des Märes mit den Weingrüßen fest:

- V. 2f. (*Darzu walt manig geistlichs nünlein / Und weib und man von gelerten und leyen*) korrespondiert mit ›Weingruß Gesunte Ercznei‹, V. 3 (*Und gnad und applas aller gelerten und leyen / Zu dir so wil ich wallen und reyen*), und dies nicht nur hinsichtlich der Formel *gelerte und leyen*, sondern auch durch die Verwendung von *wallen* im unmittelbaren Umfeld.
- V. 29 (*das alles mein trauern mir entfiel*) korrespondiert mit ›Weingruß Edels Getranck‹, V. 4 (*Du kanst mir als mein traurn verstopffen*), ›Weingruß Lieber Rebenknecht‹, V. 19 (*Wann als mein traurn weicht von mir ab*), ›Weinsegen Ein Kron‹, V. 28 (*Du kanst mir als mein trauren wenden*). Dass diese Parallelen gewichtiger als bloße Wortanalogien zu werten sind, wurde bereits oben, 2.2.1.1., ausgeführt.
- V. 39 (*so sitzt er dort und fullet seinen kragen* – die Rede ist vom Ehemann, der ein *weinslauch*, V. 37, ist) korrespondiert mit ›Weingruß Lieber Wein‹, V. 12 (*Und kanst mir auch mein kragen spülen*) und 16 (*Dennoch wölt ich dich seczen an meinen kragen*), wo mit dem Bild inhaltlich ebenfalls der Akt des Weintrinkens gemeint ist.

- V. 53–56 (*Davon im nur voll würde sein Blasen / er werde ein Wort dawider nicht kosen / und kommt des Nachts heim mit dürren Seln / und führt ein sprach die heisst man die Lellen*) korrespondiert – wieder mehrfach und in der Summe der Parallelen überaus deutlich – mit ›Weingruß Gesunte Ercznei‹, V. 11–14 (*Und labst mirs hercz und fülst mir die plosen. / Nymandt dein kraft kan ausgekosen. / Du lernst die starcken und fellst die schnellen. / Du lernst ein sprach die heist die lellen*) und – inhaltlich über die Wirkung des Alkohols auf die Sprache – mit ›Metsegen Liber Met‹, V. 19f. (*Und mir mein zungen machst dallen / Und mich mit halben mund machst rallen*). Letztere Parallele ist als Gemeinplatz nur bedingt relevant, doch die erste Parallele ist mit dem identischen Reim »Blasen – kosen«, der identischen Paarreimkombination -asen / -ellen und dem inhaltsidentischen letzten Vers bei Benutzung des gleichen Verbalsubstantivs »Lellen« überaus gewichtig zu werten.
- V. 75ff. (Klage der zweiten Ehefrau über ihren Ehemann, der ein Spieler ist, der auch als Weintrinker gezeichnet wird, vgl. V. 84) korrespondiert mit ›Weingruß Neczen Gumen‹, V. 18–20 (*Der würffel, die karten und das spilpret, / Die machen, das mancher zu lang offt hart. / Darumb in weib und kind anplart*). Diese inhaltliche Parallele ist sicherlich als Bezug auf zwei Gemeinplätze (die drei Sünden Spielen, Trinken, Huren und die Klage einer Ehefrau über das deviante Verhalten ihres Mannes) kaum als gewichtig zu werten.
- V. 80–85 (*Wenn ich men, seine kleider hangen / dort in der Kamern an einer Stangen / und mein Gewand liege in dem Schrein, / so hat er's dort bei ihm zum Wein / und hat es verspilt und das Geld dazu*) korrespondieren inhaltlich mit ›Weingruß Lieber Wein‹, V. 7 (*Du pist der, der mir mein taschen kan leren*). Für diese inhaltliche Parallele gilt ebenfalls, dass sie als Gemeinplatz wenig spezifisch ausfällt.

- V. 89 (*kein Kurzweil hätte mir nie bass geschmeckt*) korrespondiert mit ›Weinsegen Lieber Eydtgesell‹, V. 9 (*Und schmeckst mir pas dann all die prunnen*), ebenfalls eine wenig spezifische Parallele.
- V. 107 (*wi sere in alle seine freund anplarm*) korrespondiert mit ›Weingruß Neczen Gumen‹, V. 20 (*Darumb in weib und kind anplart*), was aufgrund der Kombination von gleichem Wortgebrauch (*anplarm*) bei gleichem Inhalt (jemand wird durch nahestehende Personen auf schlechtes Verhalten hingewiesen, was aber keine Früchte trägt) als gewichtig einzustufen ist.

Dabei übersieht von Schüching sogar noch einige Parallelen – wohl auch, weil er die Korrespondenzen lediglich als Indiz für schlechten Stil liest¹⁰ und – zeittypisch – die Augen vor ›devianten‹ Inhalten gerne verschließt:

- V. 3 (*Und weib und man von gelerten und leien*) korrespondiert – über die von von Schüching angeführten Parallelen hinaus, s.o. – mit ›Weinsegen Liber Heylant‹, V. 7 (*An mannen, an frauen, an leyen, an pfaffen*), eine sicherlich wenig gewichtige Parallele.
- V. 40f. (*Und lest mich unter die juden tragen / Mentel, rock, kandel und schußel*) korrespondiert mit ›Weingruß Süsser Himeltau‹, V. 7–10 (*Noch ee er dein wölt lang entpern, / Er würd er schrein und trugen leren. / Sein lib hellt er an dir allso steet, / Das er macht ler sein kandlpreet.*). Inhaltlich auffällig ist hier die gemeinsame Konkretisierung der durch den Weingenuss verursachten Geldverschwendung durch das Versetzen von *kandln*, ein ungewöhnlicher Gebrauch des Begriffs »Kanne«. Darüber hinaus korrespondiert die Stelle thematisch noch mit ›Metgruß Süßs Geschleck‹, V. 23.
- V. 49 (*Damit ich im sein blasen fult*) korrespondiert – über die von von Schüching für V. 53–56 angeführten Parallelen hinaus, s.o. – mit ›Weingruß Gesunte Erznei‹, V. 11 (*Und labst mirs hercz und fülst*

mir die plosen), wobei es stets der Wein ist, der konkret die Blase füllt.

- V. 60f. (*Und kert dann gein mir sein fistloch / Und plest mich an, sam ich sei edel*) korrespondiert inhaltlich mit ›[Biergruß Liebes Pir](#)‹, V. 2–5 (*Mach mir des nachts im pedt kein mü, / Wenn ich bei meiner hausfrau ru, / Das mir das unter loch bleib zu, / Das es nit praczel und uberlauf*). In beiden Texten wird die gleiche Situation geschildert – der Ehemann furzt im gemeinsamen Ehebett seine Frau an, weil er zu viel getrunken hat – nur aus entgegengesetzten Perspektiven.
- V. 70 (*Wenn man einem kinde einen tutten wirt zucken*) korrespondiert mit ›[Weinsegen Lieber Eydtgesell](#)‹, V. 11 (*Wann ich kein tutten nie gerner sog*), wobei die Korrespondenz weit über den gemeinsam verwendeten Begriff hinausgeht: Im Märe beschreibt die Ehefrau ihren weintrunkenen Ehemann, dem sie aufgrund seiner abstoßenden Trunkenheit den Beischlaf verweigert, im Weingruß apostrophiert der Weintrinker den Wein, der implizit als Geliebte in Konkurrenz zur eifersüchtigen Ehefrau stilisiert ist (vgl. V. 14–17). Das Thema (durch den Wein angeregte Libido, der jedoch kein Erfolg beschert wird) wird auch in ›[Weingruß Lieber Wein](#)‹, V. 21f., behandelt.

Insgesamt finden sich bei dem einen Märe also 14 Parallelstellen, bei denen sich 20 einzelne Parallelen zu den Weingrüßen herstellen lassen, wobei von Schüching lediglich die (an und für sich schon bemerkenswerte) Menge von zehn Übereinstimmungen erkennt. Neben dieser quantitativen Sichtung kann festgestellt werden, dass acht der 14 Stellen als gewichtig zu wertende Parallelen aufweisen, da es sich nicht um reine Wortparallelen handelt, sondern parallele Wort- und Strukturverwendungen mit gleichem Inhalt korrespondieren.

1.2.1.6 Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse von Schüchings

Bereits diese kleine Auswahl zeigt exemplarisch, dass so gut wie alle Merkmale, die von Schüching als bei Rosenplüt prominent und für ihn als Autor charakteristisch herausarbeitet (vgl. von Schüching 1952, S. 331–360), in den Weingrüßen vorkommen, und dies zum großen Teil regelmäßig und für die Weingrüße selbst dominant. Die Übereinstimmungen sind sowohl quantitativ als auch qualitativ derart auffällig, dass man nicht an einen Zufall glauben mag. Dazu kommt, dass in Ergänzung zu von Schüching noch zahlreiche weitere Parallelen vorhanden sind (vgl. hierzu unten). Doch schon auf seiner unvollständigen Basis kommt von Schüching zunächst zu einer klaren Bewertung:

Die Übereinstimmungen [... der Weingrüße] mit den 19 Gedichten sind zwar nicht gleichmässig verteilt, aber doch so zahlreich und oft fast wörtlich, dass man hier nicht nur von Anklängen, möglichem Einfluss von oder auf Rosenplüt, ›Rosenplütscher Schule‹ oder dergleichen reden kann. Zöge man ausser den 19 Gedichten auch noch die anderen heran, die Rosenplüt mit guten Gründen zuzusprechen sind, so blieben in den Weingr. nicht allzu viele Verse übrig, für die sich nicht eine Entsprechung nachweisen liesse. (von Schüching 1952, S. 453f.)

Entsprechend erklärt er abschließend:

Ich würde die Weingr. jedenfalls in eine Rosenplüt-Ausgabe aufnehmen, wenn ich es für ratsam hielte, eine solche zu veranstalten. (von Schüching 1952, S. 457)

Parallel zum Abgleich mit den 19 Mustertexten vergleicht von Schüching auch die Weingrüße untereinander differenziert und erarbeitet so enorm viele Parallelen, dass ein gemeinsamer Autor für alle Weingrüße (mit fünf Einschränkungen) mit einer sehr hohen Plausibilität anzusetzen ist:

Dass die 24 Grüsse, deren Ähnlichkeit mit einander schon dem ersten, flüchtigen Blick nicht entgehen kann, nur einem und demselben Autor zugesprochen werden können, ist wohl durch die unter II. angeführten Übereinstimmungen hinreichend dargetan. Dass der eine oder andere der Sprüche [...] ›eine talentvolle Fälschung‹ sein mag, ist vorstellbar; das Gegenteil lässt sich nicht beweisen, aber ich sehe keinen Anhaltspunkt dafür. Dass etwa die Bier und Metgrüsse [...] eine Nachdichtung der Weingrüsse sein sollten, lässt sich in keiner Weise begründen. Dasselbe gilt von den [...] Grüßen 15, 16, 17, 18], für die, so weit ich es im Augenblick beurteilen kann, die Nürnberger Hs. [...] die einzige Überlieferung aus dem 15. Jahrhundert bildet. Irgendwelche Unterschiede zwischen diesen Grüssen und dem Rest vermag ich nicht zu sehen. Zweifel mögen bei den [...] Grüßen 13, 14, 19, 20] bestehen. Für sie müsste aber erst die Frage der Überlieferung geklärt werden. (von Schüchling 1952, S. 453)

Zu ergänzen wäre bei diesen Einschränkungen noch der Vorspruch, den von Schüchling als späteren Zusatz einordnet (vgl. von Schüchling 1952, S. 451). Da die Frage der Überlieferung mittlerweile geklärt ist, kann von Schüchlings Befund von dieser Seite bestätigt werden: Diese fünf Texte – ›Vorspruch‹, ›Weingruß Din Krafft‹, ›Weinsegen Dein Güt‹, ›Weingruß Süsser Geschmack‹, ›Weinsegen Ein Kron‹ – weisen inhaltlich kaum Übereinstimmungen mit den 19 Mustertexten von Schüchlings auf (vgl. von Schüchling 1952, S. 425, 427, 439–441) und sind auch hinsichtlich ihrer Überlieferungslage deutlich von den restlichen Weingrüßen entfernt (s.o., 2.1.). Während eine Autorschaft Rosenplüts für die Weingrüße grundsätzlich wahrscheinlich ist, ist sie für diese fünf Texte unplausibel.

1.2.2 Exkurs: Die nicht-rosenplüt'schen Weingrüße und ihre Verbindung zu Pamphilius Gengenbach

Das Überlieferungszeugnis verknüpft diese fünf Texte eng mit dem Basler Raum und Pamphilius Gengenbach (s.o., 1). Inhaltlich weisen sie einige Besonderheiten auf, die auch auf die anderen Weingrüße, die in der Überlieferungsgruppe d³, d⁵, d⁶ und D(B) aufgenommen sind, eine neue Perspektive eröffnen: Das Titelblatt von d³ übertitelt die Weingrüße mit

Räbhänszlin und führt mit einer dreiversigen Überschrift die Personifikation »Rebhänsleins Segen« als Sprecher-Ich für die Weingröße ein:

*Rebhenszlin's segen heisz ich / Güten wein grüsz ich / Wan(n) er offt hat
erfröwet mich.*

Die Figur des Rebhänsleins taucht bereits in einem Klopfan-Spruch des Nürnberger Dichters Hans Folz auf und fungiert dort als Personifikation der schädlichen Wirkungen des Weines (vgl. Goedeke 1856, S. 682). Mit der Einführung dieser Figur erhalten die Weingröße in ihrer Baseler Fassung einen gänzlich anderen Charakter: Der Wein selbst wird dämonisiert (was zwar für die Trinkliteratur allgemein typisch ist, nicht aber für die Weingröße, die die positiven Seiten des Weines akzentuieren), sein Lob in den Grüßen wird inszeniert als Aussage eines fragwürdigen Sprechers. In dieselbe Richtung zielt eine weitere Besonderheit der Baseler Weingröß-Fassungen: Im Druck d³ erscheint auch der Begriff »*Truncken ülin*« unter einem zusätzlichen Holzschnitt auf dem Titelblatt. Goedeke weist diesen Begriff in dem 1560 gedruckten Gedicht ›*Wider das grausam Laster der wüsten trunckenheit*‹ nach, in dem Trinkerinnen als »*weyn ülen*« bezeichnet werden (vgl. Goedeke 1856, S. 520). Mit dieser Figur werden die Weintrinker ebenfalls von außen perspektiviert und diskreditiert, was in keiner Weise mit den ursprünglichen Weingrößen korrespondiert, die eine positiv-identifikatorische (und moderate) Trinkergemeinschaft entwerfen. Die mit diesen Rahmungen verbundene moralisch-belehrende Perspektive schlägt sich auch inhaltlich in den neuen Weingrößen nieder, die zum Einen den Wein kritisch beleuchten (›*Weingruß Din Krafft*‹, ›*Weinsegen Ein Kron*‹), zum Anderen mit religiös-belehrenden Passagen aufwarten (›*Weinsegen Dein Güt*‹, ›*Weingruß Süsser Geschmack*‹, ›*Weinsegen Ein Kron*‹), die im ›*Weinsegen Dein Güt*‹ zu einer 18-versigen Ausführung zur eucharistischen Wandlung des Weins anwachsen.

Als Fazit kann für diese fünf Texte festgehalten werden, dass durch Überlieferung und religiös-moralische Neuperspektivierung eine Autorschaft Rosenplüts unwahrscheinlich ist. Es handelt sich um spätere Zusätze (vgl. auch Wachinger 1999, Sp. 821), ggf. zwischen 1505 und 1513 in Basel entstanden, deren inhaltliche Ausrichtung und Überlieferung eine Autorschaft Pamphilus Gengenbachs plausibel machen, was jedoch Vermutung bleiben muss.

1.2.3 Diskussion des Urteils von Schüchings

Wie bereits gezeigt, kommt von Schüching für die 20 Nürnberger Weingrüße zunächst zu dem Urteil, dass sie von Rosenplüt stammen. Vor diesem Hintergrund ist es irritierend, dass er abschließend eine klare Formulierung vermissen lässt und seine umfangreiche Untersuchung mit einer wenig ambitionierten Diskussion möglicher Einwände gegen eine Autorschaft Rosenplüts abschließt:

Fast alles, was den Weingr. eigentümlich ist, lässt sich unter einer der Rubriken meiner *Zusammenstellung* im vorangehenden Kapitel einordnen, wenn wir auch umgekehrt nicht für alle Eigentümlichkeiten der 19 Gedichte eine Entsprechung in den Grüssen finden; z. B. erinnern nur wenige Redewendungen an die Gnaden-Wedel-Figur, es erscheinen keine ›höllischen Lüchse und Sperber‹, die vier Temperamente kommen nicht vor und es fehlen ›Listen‹ von Edelsteinen u.ä. Enthalten die Weingr. nur wenige Worte, die nicht dem Wortschatz der 19 Gedichte angehören, so fehlen andererseits in den Grüssen eine ganze Reihe sonst bei Rosenplüt sehr häufiger Worte oder Redewendungen oder sie kommen nur selten vor. Ich will das nicht im einzelnen ausführen, es würde viele Seiten füllen. Es sei aber darauf hingewiesen, dass diese Unterschiede sich zum Teil schon aus der Verschiedenheit der besungenen Gegenstände ergeben, und dass wir ausserdem hier 522 Verse Weingr. mit fast 5000 Versen gesicherter Gedichte vergleichen, also nur so viel wie etwa 1 1/2 Gedichte durchschnittlicher Länge. Wir hatten gesehen, dass einzelne der gesicherten Gedichte überhaupt relativ arm an gemeinsamen Merkmalen sind und dass

diese oder auch andere, die viele Kennzeichen aufweisen, mancher Charakteristika in Phrasenbildung und Wortschatz entbehren. (von Schüching 1952, S. 454f.)

Dieser etwas diffuse Abschluss hat sicherlich begünstigt, dass Hanns Fischer so missverständlich auf von Schüching als kritische Stimme gegen eine Autorschaft Rosenplüts verweisen konnte (s.o., 2). Einer kritischen Überprüfung halten die nachgeschobenen Einwände von Schüchings freilich nicht stand, wie schon der hier ausgeführte, exemplarische Einblick in seine eigenen Ergebnisse zeigen konnte: Figuren vom Typus ›Gnaden-Wedel‹ tauchen in den Weingrüßen durchaus auf, und dies, obwohl die Weingrüße nicht (wie der Großteil der 19 Mustertexte) religiöse Texte im engeren Sinne darstellen; es ist unwahrscheinlich, dass »Höllische Lüchse und Sperber« in den Weingrüßen auftauchen, weil diese den Wein umfassend von einer negativen oder gar teuflischen Konnotation schützen und ihn vielmehr als Heiland inszenieren; die vier Temperamente kommen durchaus vor, da sie den für den ›Weinsegen Liber Heylant‹ unabdingbaren Verständnishintergrund stellen; und Listen weisen die Weingrüße einige auf, seien es die Wirkweisen des Weins in ›Weingruß Lieber Wein‹ oder ›Metsegen Liber Met‹, die Tierliste in ›Weinsegen Liber Heylant‹ oder die ›önologischen Seligpreisungen‹ in ›Weingruß Edels Getranck‹. Die pauschale und unbelegte Aussage, dass für Rosenplüt typische Wörter und Wendungen nicht oder selten in den Weingrüßen auftauchen würden, ist angesichts der überwältigenden Menge der Übereinstimmungen nicht nachvollziehbar.

Der Hintergrund für dieses Verunklaren der eigenen Ergebnisse ist sicherlich das negative Autorbild, das von Schüching von Rosenplüt zeichnet: Er traut Rosenplüt schlicht keine literarische Bandbreite zu, keine Variation, keine etwa dem Sujet geschuldete Abweichung in Wortwahl und Formulierung. Jörn Reichel weist zurecht auf die Problematik hin, dass von Schüching bei seinen 19 Mustertexten in erster Linie geistliche Texte hernimmt und deren Spezifika (man denke an ›Gnaden-Wedel‹-Figuren,

›höllische Lüchse‹, allegorische Listen etc.) in gleicher Weise und Intensität auch bei gänzlich anders gelagerten Texten erwartet (vgl. Reichel 1985, S. 18). Allerdings schießt auch Reichel über das Ziel hinaus, wenn er kritisch bemerkt, dass »[d]ie von Schüching angewandte Kategorie ›Übereinstimmung mit den 19 Gedichten‹ [...] nichts für die Echtheitsdiskussion« (Reichel 1985, S. 18) besage: Wenn selbst auf dieser Basis die Parallelen zu den Weingrüßen so deutlich sind, wie dies von Schüching herausarbeiten kann, so ist dies ein starker, positiver Befund für die Autorfrage. Ergänzen lässt sich dieser Befund noch durch die Einbeziehung weiterer Texte, die die Forschung sicher Rosenplüt zuordnet, auch wenn seine Autorsignatur fehlt (was bei von Schüching letztlich das Ausschlusskriterium ist). Exemplarisch sei dies an ›Der Bauernkalender (Hans Rosenplüt)‹ gezeigt, bei dem von Schüching Rosenplüts Autorschaft bezeichnenderweise deswegen anzweifelt, weil ihm der Text als qualitativ zu hochwertig erscheint.^[4] Hier arbeitet von Schüching folgende Übereinstimmungen mit den Weingrüßen heraus:

- V. 2, 2–4 (*bringt uns den meien / und das die frauen mit den mannen / in die gerten reien*): ›Weinsegen Edle Leibsalb‹, V. 13f. *im meien, / wenn man und frauen darüber reien*); ›Weinsegen Dein Güt‹, V. 8 (*weib und man, priester und leien / Ich wil noch tantzen an dem reien*)
- V. 3, 7f. (*wurffel ... kartenplat*): ›Weingruß Neczen Gumen‹, V. 18 (*der würffel, die karten und das spilbret*)
- V. 3, 4 (*macht die kirchen ler*): *machen* im Sinne von »bewirken« ist in den Weingrüßen sehr häufig, u.a. ›Weingruß Süsser Himeltau‹, V. 8, 10; ›Weinsegen Edles Abkülen‹, V. 6; ›Weingruß Lieber Wein‹, V. 5; ›Metsegen Liber Met‹, V. 7
- V. 4, 2 (*der macht uns tanntzen und springen*): ›Weinsegen Allerliebster Trost‹, V. 7 (*So machst du tanntzen munchen und nunen*); ›Weingruß Din Krafft‹, V. 13 (*zu tantzen reyen und zu springen*)

- V. 5, 7 (*vollen flaschen*): ›Weinsegen Edle Leibsalb‹, V. 15 (*Kumbstu nit dar mit grossen vollen flaschen*); ›Weinsegen Edles Abkülen‹, V. 13 (*Wann sein flasch vol ist desselben strüczel*)
- V. 5, 8 (*brunnen kalt*): ›Weinsegen Edle Leibsalb‹, V. 13 (*von kulen prunnen in meyen*)

Während die Parallelen bis hierhin noch als bloße Wortanklänge oder Übernahmen von auch andernorts gebrauchten Topoi gewertet werden können, weisen die weiteren Parallelen eine hohe, mitunter sehr hohe Spezifik auf:

- V. 9, 3 (*jungfrau pfladergeut*): ›Biergruß Liebes Pir‹, V. 4 (*schnellen geutten*), V. 12 (*pfladergeutt*). Der Begriff *Pfladergeut* – zusammengesetzt aus dem Verb »pfladern« und dem Frauennamen »Geut« (vgl. Bolte 1901) – bezeichnet in beiden Gedichten den personifizierten Durchfall, der mit übermäßigem Biergenuss (!) einhergeht.
- V. 9, 5 (*und machst uns geng das under loch*): ›Biergruß Liebes Pir‹, V. 10 (*pratzel im loch*); ›Biersegen Liebe Gerstenprü‹, V. 4 (*das mir das unter loch zu bleib*). Was im ›Bauernkalender‹ der Wirkung des Bieres zugewiesen wird (Subjekt ist immer noch die *jungfrau pfladergeut*) – nämlich den After durchgängig zu machen – ist im Biersegen ebenfalls eine potenzielle Wirkung des Biers, wobei aber gerade das personifizierte Bier zum Schutz angerufen wird.
- V. 9, 7f. (*Wenn wir ein furtzlein wollen tun, / So vert es gar herfur*): ›Biergruß Liebes Pir‹, V. 15f. (*Der muß gar seüberlich herfur lassen schleichen, / Das icht hef mit werd streichen*); ›Biersegen Liebe Gerstenprü‹, V. 11f. (*Und eyl nit unten aus zuschnell, / Das mir kein senff in der prüch aufquell*); ›Metsegen Liber Met‹, V. 15 (*Und mir zum hindern aushin pfeüfst*). Für diese Parallelen gilt dasselbe wie

für die letzte Belegstelle: Was im ›[Bauernkalender](#)‹ als negative Wirkung des Bieres beschrieben wird, wird im Biergruß und Biersegen dasjenige, wovor das personifizierte Bier um Schutz angerufen wird.

- V. 11, 7f. (*ee das in versaltzet gar / das ungelt und der zol*): ›[Weinsegen Creftenreiche Labung](#)‹, V. 15f. (*Der zol der hat dich ubel gesmalzen / So hat dich das ungelt gar versaltzen*). In beiden Gedichten ist es der Wein, der als von *ungelt* und *zol* *versaltzen* bezeichnet wird.
- V. 12, 8 (*als dick lest er ein schiss*): ›[Biergruß Liebes Pir](#)‹, V. 14 (*und wer von dir will lassen ein schais*). Diese Parallele ist als reiner Wortanklang wieder wenig gewichtig.
- V. 16, 7f. (*ernider liegen weck und wurst / dartzu die veisten praten*): ›[Weingruß Lieber Lantman](#)‹, V. 14 (*Die grossen weck, die veisten braten*). Die *weck* und *veisten braten* sind auch im ›[Bauernkalender](#)‹ dem Wein zur Seite gestellt, da die Szene im Weinhaus stattfindet. Der inszenierte Streit der betrunkenen Bauern korrespondiert darüber hinaus noch mit dem ›[Weinsegen Edles Abkülen](#)‹.

Auf dieser exemplarischen Basis lässt sich für den inhaltlichen Textvergleich jedenfalls festhalten, dass der ›[Bauernkalender](#)‹, ›[Die drei Ehefrauen](#)‹ und die 20 Nürnberger Weingrüße enorm viele Parallelen aufweisen, die oftmals weit über Wortanklänge oder Reimparallelen hinausgehen und nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt übereinstimmen. Mitunter handelt es sich um Parallelen ganzer Mikroerzählungen mit einer dichten Häufung gleichlautender Wörter und Formulierungsweisen, die jedoch keinen Zitatcharakter haben. Vielmehr erscheint es als äußerst naheliegend, dass es sich um denselben Dichter handelt, der sich aus seinem eigenen Formulierungs- und Narrationsarsenal mehrfach auf die gleiche Art und Weise bedient – eine Vorgehensweise, die von Schüching für die unstrittigen Rosenplütttexte auf überaus breiter Basis nachweisen kann. Eine Autorschaft Rosenplüts für die 20 Nürnberger Weingrüße ist damit

nach der inhaltlichen Analyse sehr wahrscheinlich – insofern man ihm eine minimale Bandbreite im dichterischen Ausdruck zugestehen will.

Letzteres ist freilich immer vorurteils- und ideologiegeleitet und forschungsgeschichtlichen Wandlungen in Bezug auf Autorbegriff und Moral unterworfen. Um die entsprechenden Einflüsse zu relativieren und den ›menschlichen Faktor‹ zu minimieren, soll anschließend eine computergestützte Analyse zur Autorfrage der Weingrüße dem Überlieferungsbefund und dem inhaltlichen Vergleich an die Seite gestellt werden.

2 Digitale Autorschaftsattribuion mit Delta und Optimierungsverfahren

In diesem Abschnitt wird die Zuordnung der Weingrüße zu Rosenplüt mit Burrows' Delta (Burrows 2003) überprüft. Auch wenn mittlerweile weitere alternative Verfahren im Umlauf sind (vgl. Proisl [u. a.] 2018), hat sich Delta als ein stabiles und zuverlässiges Verfahren zur Autorschaftsattribuion etabliert. Delta hat den Vorteil, auf einfachen mathematischen Operationen zu beruhen, es handelt sich deshalb um ein transparentes und gut nachvollziehbares Verfahren: Man berechnet für die Most Frequent Words (MFWs) die relative Häufigkeit pro Text, bildet für jede der Wortformen Mittelwert, Standardabweichung, Z-Werte und schließlich die Z-Wert-Differenz zwischen zwei Texten. Aus der Summe der positiven Z-Wert-Differenzen ergibt sich als Mittelwert der Wert Delta. Wenn sich in einem Vergleich von zwei Texten ein niedrigerer Delta-Wert ergibt als bei dem Vergleich von zwei anderen Texten, lässt sich sagen, dass das Vokabular des Textpaares mit dem niedrigeren Delta-Wert näher beieinander liegt als das Vokabular des Textpaares mit dem größeren Delta-Abstand.

Delta kommt auch in dieser Studie zum Einsatz, allerdings werden drei Techniken eingesetzt, die die Erkennungsleistung von Delta üblicherweise verbessern. Dabei handelt es sich erstens um eine Z-Wert-Begrenzung, bei der sehr hohe Z-Werte auf einen Maximalwert begrenzt werden. Dabei

steht die Überlegung im Hintergrund, dass einzelne Wortformen mit sehr großer oder sehr kleiner Häufigkeit das Gesamtbild nur begrenzt beeinträchtigen sollen.¹²

Zweitens wird die Gute-Wörter-Technik verwendet, mit deren Hilfe auf der Grundlage von Texten des Zielautors ein autorspezifisches Vokabular ermittelt werden kann. Die Guten Wörter werden mit Hilfe von Level-2-Differenzen berechnet.¹³ Man bildet sie als Differenz aus der Z-Wert-Differenz zwischen Ratetext¹⁴ und Distraktortext einerseits und der Z-Wert-Differenz zwischen Ratetext und dem Vergleichstext des Zielautors andererseits. Bei positiven Level-2-Differenzen trägt eine Wortform zu einer erfolgreichen Erkennung des Zielautors bei.

Drittens werden nicht vollständige Texte miteinander verglichen, sondern es wird das Bag-of-Words-Verfahren verwendet (zum Verfahren vgl. Eder 2015, S. 170). Bei diesem Verfahren können beispielsweise aus einem Text, der auf eine Länge von 10.000 Wortformen kommt, 5.000 Wortformen im Losverfahren gezogen werden, die in den Deltatest eingehen. Vorteile bietet dieses Verfahren unter anderem dann, wenn Texte miteinander verglichen werden, die eine stark voneinander abweichende Länge aufweisen. Da ein solcher Test nur ein Zufallsergebnis repräsentiert, werden diese Tests beispielsweise 200x durchgeführt. Als Erkennungsquote wird dann der Mittelwert dieser 200 Iterationen verwendet. Das Bag-of-Words-Verfahren bietet meist eine bessere Erkennungsleistung als ein Setting, in dem mit vollen oder mit linear gekürzten Texten operiert wird (vgl. Dimpel 2016, S. 67f., Eder 2015, S. 170–174). Dies könnte auch damit zusammenhängen, dass statistische Verfahren mit menschlicher Sprache ein Phänomen analysieren, das nicht der natürlichen Normalverteilung entspricht, der Zufallsfaktor bei dem Bag-of-Words-Verfahren könnte das Sprachmaterial ein wenig einer Normalverteilung annähern.

Außerdem bietet das Bag-of-Words-Verfahren eine stärker granulare Aussage über die Erkennungsqualität an. Vergleicht man bei vollständigen

Texten (ohne das Bag-of-Words-Verfahren) die Deltawerte zu je zwei Textpaaren, dann ist ein Deltawert kleiner als der andere, das Ergebnis ist eine binäre Aussage, die je nach Setting bspw. entweder als »richtig erkannt« oder als »falsch erkannt« interpretiert werden kann – ohne graduelle Abstufungen. Wenn jedoch in einem Deltatest mit insgesamt 200 Bag-of-Words-Iterationen in einem Fall 101 Bag-of-Words und in einem anderen Fall 199 Bag-of-Words jeweils den kleinsten Deltawert aufweisen, kann man im ersten Fall von einer eher unsicheren relativen Nähe der Texte und im zweiten Fall von einer klareren relativen Nähe der Texte sprechen.

2.1 Korpus

Die meisten Texte, die in dieser Studie verwendet werden, stammen aus der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank (MhdBDB). Den Salzburger Kolleginnen und Kollegen sei dafür aufs Herzlichste gedankt! Verwendet wurden Texte, die aus dem 15. Jahrhundert stammen oder die kurz davor oder kurz danach entstanden sind.

Im Korpus werden acht Texte von Rosenplüt berücksichtigt, wobei es sich beim ersten »Text« um eine Zusammenstellung aus drei kurzen Texten handelt: ›Tinte‹, ›Bildschnitzer‹, ›Fahrender Schüler‹. Die übrigen Texte sind: ›Markgrafenkrieg‹, ›Disputation mit einem Juden‹, ›Einsiedel‹, ›Der fünfmal getötete Pfarrer‹, ›Die Kaiserin zu Rom‹, ›Lobspruch auf Nürnberg‹, ›Unser Frauen Schoene‹. Beim ersten Text wurden drei Texte kombiniert, um die Mindestlänge von 2.000 Wortformen zu erreichen. Diese Texte werden mit 23 Texten verglichen, die nicht vom Zielautor stammen, also mit Distraktortexten. Enthalten sind zwei Kaufringer-Mären, sieben anonyme Texte, die mutmaßlich von verschiedenen Autoren stammen, die übrigen 14 Distraktortexte sind von verschiedenen Autoren. Aufgrund zumindest einer relativen inhaltlichen Ähnlichkeit zu den Weingrüßen und den verfügbaren Rosenplüt-Texten wurde elfmal die MhdBDB-Rubrik »Kleinere Erzählungen, Fabeln und Lehrgedichte« berücksichtigt – hier

überwiegend Mären, zweimal »Schwank und Satire«, eine »Minne- und Ehelehre« und weiterhin sieben längere epische Texte sowie zwei Lehrdichtungen. Wie immer bei digitalen Mittelalterstudien war es aufgrund der Verfügbarkeit digitaler Texte nicht allzu leicht, ein geeignetes Korpus zusammenzustellen.

2.2 Vorverarbeitung und Normalisierung

Die Texte wurden überprüft, in einigen Fällen wurden OCR-Fehler korrigiert. Sonderzeichen wie Superskripte wurden konvertiert, sodass nur noch lateinische Kleinbuchstaben und die neuhochdeutschen Umlaute in den Texten vorhanden sind. Viele Überschriften und Apparate etc. wurden entfernt.

Da frühere Studien gezeigt haben, dass Autorschaftsstudien mit nicht-normalisierten-Texten keine optimalen Ergebnisse erzielen, kam auch hier das Normalisierungswörterbuch zum Einsatz (vgl. Dimpel 2017, Dimpel 2018b), das einerseits aus selbst-normalisierten Daten von hochfrequenten Wortformen, aus Daten aus dem Erlanger Lyrikprojekt und zum ganz überwiegenden Teil aus Daten aus dem Referenzkorpus Mittelhochdeutsch besteht. Der Einsatz des Normalisierungswörterbuchs ist vor allem deshalb wichtig, weil Delta auf der relativen Häufigkeit von Wortformen beruht. Wenn in einem Text die Form *iuncfrowe* und in einem anderen die Form *ivnchfrowe* steht, kann der Computer nur dann eine Übereinstimmung feststellen, wenn im Vorfeld beide Wortformen zur Lexers Standardform *juncvrouwe* vereinheitlicht werden. Die Vielfalt in den verwendeten Texten ist enorm. Allein zu *juncvrouwe* enthält das Normalisierungswörterbuch derzeit 48 verschiedene Varianten – dies noch ohne Formen mit anderen Flexionsendungen.

Mithilfe eines Perlskript, das überprüft, ob eine Wortform in einem neuen Text bereits in einem Wolfram-Hartmann-Korpus oder im Normalisierungswörterbuch selbst vorhanden ist, werden Wortformen absteigend

der Häufigkeit nach sortiert dem Benutzer zur manuellen Entscheidung und zur manuellen Zuordnung einer normalisierten Entsprechung vorgelegt; Wortform und normalisierte Form werden so in das Normalisierungswörterbuch aufgenommen. Für die Zieldatei, die die fraglichen Weingrüße enthält, wurden alle Wortformen überprüft und aufgenommen. Bei allen anderen Texten im Korpus wurden bei Kurzerzählungen alle Wortformen überprüft und aufgenommen, die häufiger als zweimal im jeweiligen Text vorkommen. Bei Texten von mittlerer Länge wurden Wortformen überprüft, deren Wortformen häufiger als sechsmal und bei sehr langen Texten wie dem ›Wilhelm von Österreich‹ häufiger als zwanzigmal vorkommen. Wortformen, die nicht innerhalb weniger Minuten zugeordnet werden konnten, wurden bei den Vergleichstexten übergangen, der Vorgang war ohnehin sehr aufwendig. Das Normalisierungswörterbuch wurde im Zuge dieser Studie um 3.077 Wortformen ergänzt, es enthält nunmehr knapp 127.000 Einträge.

Zuordnungen sind dabei immer nur tentativ – wenn bei einer nicht-normalisierten Wortform eine Zuordnung zu mehreren normalisierten Wortformen möglich ist (bspw. Flexionsendungen bei Adjektiven: Nominativ -z oder Genitiv -s?), wurde ad hoc die mutmaßlich häufigere übernommen. Bei der Anwendung werden in den Texten selbst vor dem Einsatz der Delta-Skripts alle nicht-normalisierten Wortformen durch die normalisierten Wortformen ersetzt – soweit dabei Fehler oder mehrdeutige Formen im Spiel sind, werden diese Fehler in allen Texten im Korpus gleichermaßen umgesetzt, so dass die Leistungsfähigkeit von Delta dadurch allenfalls etwas an Trennschärfe verlieren kann.

2.4 Herausforderungen und Probleme

Evaluierungsstudien zur Leistungsfähigkeit von Autorschaftsattributionsverfahren in verschiedenen Sprachen zeigen, dass viele Verfahren und insbesondere Delta und Delta-Varianten gut bis sehr gut funktionieren, wenn

die Texte mindestens ca. 5.000 Wortformen aufweisen (vgl. Büttner [u. a.] 2017, Eder 2015, Eder 2013). Unterhalb von 5.000 Wortformen lässt die Erkennungsleistung nach – bei erheblichen Unterschieden je nach Sprache und Verfahren. Teilweise ist es möglich, die Nachteile, die aus der Kürze von Kurzerzählungen resultieren, durch Optimierungsverfahren wie Z-Wert-Begrenzung, Bag-of-Words und Gute-Wörter zu kompensieren. Wie gut solche Kompensierungsverfahren funktionieren, ist für den jeweiligen Autor und das jeweilige Korpus im Einzelfall vorab zu evaluieren – zunächst ohne die fraglichen Texte (vgl. Dimpel [u. a.] 2019, S. 84f.).

Ein weiteres Problem besteht darin, dass die Weingrüße-Datei für den Delta-Test aus 20 verschiedenen einzelnen Weingrüßen zusammengesetzt wurde, um die erforderliche Mindestlänge zu erreichen. Ein einzelner Weingruß ist im Mittel 20 Verse lang. Die Datei ist also nicht als durchgehender Text entstanden, sondern sie besteht aus vielen einzelnen Texten. Solche Sammlungen weisen andere stilometrische Eigenschaften auf als durchgehend komponierte Texte. Da man davon ausgeht, dass etwa Textanfänge und Textenden Besonderheiten aufweisen können, ist es ein eingeführtes Verfahren, bei längeren Texten die ersten 10% des Textes nicht in stilometrische Tests einzubeziehen (vgl. etwa Proisl [u. a.] 2018, S. 3310); eine Kürzung kommt in der vorliegenden Studie selbstverständlich nicht in Frage – die Texte sind ohnehin bereits grenzwertig kurz.

Unter idealen Umständen beschränkt man Autorschaftstests auf Texte der gleichen Gattung, um Interferenzen des Gattungssignals mit dem Autorschaftssignal aus dem Weg zu gehen (vgl. Schöch 2014, S. 140–147.). Das ist hier nicht möglich, da es bereits nicht einfach war, überhaupt die nötigen Distraktortexte aus der Entstehungszeit und Rosenplüt-Texte in digitaler Form zu besorgen. Immerhin ist es gelungen, noch weniger verwandte Texte wie geistliches Schrifttum nicht in das Korpus aufzunehmen. Viele Weingrüße enthalten etwa deutlich formelhafte Anreden mit entsprechenden Wortformfrequenzen (bspw. die Wortform »lieber«), die für diese Textsorte spezifisch sein dürften.

Da man gemeinhin davon ausgeht, dass das Gattungssignal schwächer ist als das Autorschaftssignal (vgl. Viehhauser 2015, Jannidis/Lauer 2014, S. 39.), ist dieses Problem vielleicht geringer als die Verfasstheit der Weingrüße selbst: Sie enthalten ausgesprochen viele Anreden an den Wein, die in der zweiten Person stehen, und viele Ich-Aussagen in der ersten Person, in der der Sprecher sein Verhältnis zu Wein und Welt illustriert – nach unseren Leseindrücken deutlich mehr als in erzählenden Texten, in denen solche Formulierungen vorwiegend in direkter Figurenrede und Gedankenrede stehen und nur selten in auktorialen Passagen.

Dieser Befund hat unmittelbar Konsequenzen für die Häufigkeit der Pronomina und für die Flexionsendung der Verben, mittelbar wohl auch für die Satzstrukturen und das darin enthaltene Vokabular. Pronomina bei stilometrischen Tests nicht zu verwenden, ist auch andernorts üblich – in Stylo-R ist die Funktion »Delete pronouns« etwa auf Knopfdruck verfügbar (Eder [u. a.] 2017.). Dass Pronomina listenbasiert aussortiert werden, ist aufgrund der häufigen Aussagen in der ersten und zweiten Person nicht zu vermeiden; allerdings wird damit leider die ohnehin schon geringe Anzahl an Wortformen weiter verringert, so dass nur Bag-of-Words mit 1.700 Wortformen getestet werden können. Dennoch bleibt denkbar, dass die Weingrüße mehr Gemeinsamkeiten mit Texten aufweisen, denen ein erheblicher Anteil an direkter Figurenrede und Gedankenrede eigen ist. Wie stark diese Gemeinsamkeit ausgeprägt ist, muss sich in den Tests selbst zeigen.

2.4 Prätest: Erkennungsgenauigkeit innerhalb der acht Rosenplüt- Texte

2.4.1 Test 1.1: Verfahrensevaluation I – ohne Gute Wörter

Bevor Tests- und Optimierungsverfahren auf die eigentliche Fragestellung angewendet werden, soll geprüft werden, ob die Erkennung von Rosenplüt-Texten mit diesen Verfahren gut funktioniert. Zum leichteren Management werden die Rosenplüt-Texte durchnummeriert (RO1, RO2, ... RO8).

In einer ersten Testreihe wird zunächst ausschließlich ein Rosenplüt-Text als Ratetext verwendet – beginnend mit dem ersten von acht Rosenplüt-Texten, im zweiten Durchgang wird der zweite, im dritten Durchgang der dritte Rosenplüt-Text verwendet, bis alle acht Texte als Ratetext an der Reihe waren. Gleichzeitig wird jeweils in das Vergleichskorpus, in dem sich auch die 23 Distraktortexte befinden, ein weiterer Rosenplüt-Text als Autor-Vergleichstext gegeben. Im ersten Durchgang wäre das der zweite Rosenplüt-Text, im zweiten Durchgang der dritte Rosenplüt-Text, usw. Wenn jeweils der Ratetext den niedrigsten Deltawert zum Autor-Vergleichstext aufweist, gilt der Text als richtig erkannt, sonst als falsch zugeordnet. Diese acht Testreihen werden jeweils im Bag-of-Words-Verfahren mit 200 Iterationen durchgeführt. Wenn in diesen 200 Iterationen beispielsweise 150 Bag-of-Words als richtig erkannt ermittelt werden, ergibt sich eine Erkennungsquote von 75%. Für jeden der acht Durchgänge wird die Erkennungsquote einzeln ausgegeben, zudem wird ein Mittelwert für alle gebildet. Durchgeführt werden die Tests jeweils mit 200, 300 und 400 MFWs. Noch mehr Vokabular in den Test einzubeziehen, ist nicht sinnvoll, da die Bag-of-Words ohnehin nur 1.700 Wortformen enthalten. Andernfalls würde man nur messen, welche Wortformen in welchen Einzeltexten nicht fehlen. Weitere Parameter bei allen Tests in dieser Studie: Z-Wert-Begrenzung auf 1,2/-1,2; Pronomina wurden listenbasiert entfernt.

2.4.2 Ermittlung der Guten Wörter für Test 1.2

Im Vorfeld der Verfahrensevaluation mit autorspezifischem Vokabular muss zunächst das autorspezifische Vokabular ermittelt werden. Das übrige Setting bleibt so, wie es im soeben für Test 1.1 beschrieben worden ist – allerdings werden die Guten Wörter hier auf der Grundlage von vollständigen Texten und nicht auf Bag-of-Words-Basis berechnet. Da für den Evaluationstest jeweils ein Ratetext und ein Autor-Vergleichstext benötigt werden, erfolgt die Berechnung der Guten Wörter auf den übrigen sechs

Rosenplüt-Texten – selbstverständlich dürfen die Guten Wörter nicht auf den Texten ermittelt werden, bei denen sie dann als Optimierungsverfahren eingesetzt werden.

In acht Durchgängen bleiben hier jeweils abwechselnd zwei Rosenplüt-Texte außen vor, die für den Evaluationstest reserviert werden. Innerhalb dieser acht Durchgänge werden zwei weitere geschachtelte Schleifen durchlaufen:

Es wird jeweils ein Rosenplüt-Text als Autor-Vergleichstext zu den Distraktortexten in das Vergleichskorpus gegeben, die übrigen fünf Rosenplüt-Texte werden reihum als Ratetexte verwendet, so dass für jede Wortform fünf durchschnittliche Level-2-Differenzen anfallen. Dieses Verfahren wird sechsmal wiederholt, so dass jeder dieser sechs Texte einmal als Autor-Vergleichstext ins Vergleichskorpus gegeben wird. Insgesamt entstehen damit für diese sechs Rosenplüt-Texte pro Wortform 5×6 Level-2-Differenzen, aus denen schließlich der Mittelwert gebildet wird. Die Gute-Wörter-Liste wird anschließend nach der Höhe der mittleren Level-2-Differenzen absteigend sortiert, sodass an der Spitze die Wortformen stehen, die besonders spezifisch für diese sechs Rosenplüt-Texte in Relation zu den verwendeten Distraktor-Texten sind.

Weil dieses Verfahren achtmal durchlaufen wird, entstehen acht verschiedene Listen von Guten-Wörtern, bei denen jeweils zwei Texte nicht verwendet wurden; enthalten sind jeweils alle Wortformen mit einer mittleren Level-2-Differenz $>0,2$.

2.4.3 Test 1.2: Verfahrensevaluation II – mit Guten Wörtern

Beim Evaluationstest wird der erste reservierte Rosenplüt-Text, der nicht beim Ermitteln der Guten Wörter verwendet wurde, als Ratetext verwendet, der zweite reservierte Text wird als Autor-Vergleichstext verwendet. Verwendet wird in acht Durchgängen jeweils die Gute-Wörter-Liste, die ohne die beiden Rosenplüt-Texte im Evaluationstest ermittelt wurde. Bei

der Bildung der Liste der 200, 300 oder 400 MFWs für die Deltatests werden zunächst die Wortformen aus der Gute-Wörter-Liste verwendet, wenn sie im Ratetext vorkommen. Wenn die Gute-Wörter-Liste abgearbeitet ist (die Listen enthalten 256–290 Einträge mit Level-2-Differenz > 0,2), wird die Liste der 200, 300 oder 400 MFWs mit herkömmlichen MFWs aufgefüllt.

Die übrigen Parameter und das übrige Setting werden von Test 1.1 übernommen.

Hier die Kürzel zu den Rosenplüt-Texten:

RO1_Tint	3 Texte: ›Tinte‹, ›Bildschnitzer‹, ›Fahrender Schüler‹
RO2_Mark	›Markgrafenkrieg‹
RO3_Disp	›Disputation‹
RO4_Eins	›Einsiedel‹
RO5_Fünf	›Fünfmal getöteter Pfarrer‹
RO6_Kais	›Kaiserin zu Rom‹
RO7_Lobs	›Lobspruch auf Nürnberg‹
RO8_Frau	›Unser Frauen Schoene‹

Tabelle 1: Kürzel der Rosenplüt-Texte

Ratetext	Autor- Vergleichstext	200	300	400	200	300	400
		mit GuW	mit GuW	mit GuW	ohne GuW	ohne GuW	ohne GuW
RO1_Tint	RO2_Mark	87	82,5	70	46	25,5	20
RO2_Mark	RO3_Disp	97	98,5	82	31	30,5	25
RO3_Disp	RO4_Eins	79,5	90,5	79,5	30,5	29	21
RO4_Eins	RO5_Fünf	9,5	49	13	0	0	0
RO5_Fünf	RO6_Kais	42,5	46	28	0	0,5	1
RO6_Kais	RO7_Lobs	100	100	100	100	100	100
RO7_Lobs	RO8_Frau	100	100	100	100	100	100
RO8_Frau	RO1_Tint	95	96,5	58	0,5	0	0
Mittelwerte		76,3	82,9	66,3	38,5	35,7	33,4

Tabelle 2: Evaluationstest I und II – Erkennungsquoten: jeweils ein Rosenplüt-Ratetext gegen einen Rosenplüt Autor-Vergleichstext (Test 1.1 und 1.2)

Da im Vergleichskorpus 23 Distraktortexte und ein Autor-Vergleichstext sind, beträgt die Wahrscheinlichkeit, dass der Zufall den Ratetext dem richtigen Autor-Vergleichstext zuordnet, 4,2%. Ohne Gute Wörter pendeln die Erkennungsquoten um 35% – das ist deutlich höher als der Zufallswert, allerdings noch recht unbefriedigend. Bei Konrad von Würzburg wurden in einem ähnlichen Setting Werte um 80% ermittelt (Dimpel [u. a.] 2019, S. 85). Bei Konrad liegen allerdings zumindest teilweise deutlich längere Romane und Epen vor, dieser Test wurde nicht mit Bag-of-Words mit 1.700, sondern zumindest mit 2.000 Wortformen durchgeführt.

Durch das Gute-Wörter-Verfahren verdoppeln sich die Erkennungsquoten, bei 300 MFWs steigt die Quote auf einigermäßen gute 83% – dieses Verfahren spielt gerade bei sehr kurzen Texten seine Stärke aus.

Auffällig sind die schlechten Werte bei ›Einsiedler‹, ›Fünfmal getötetem Pfarrer‹ und bei der ›Kaiserin zu Rom‹. Selbst mit Guten Wörtern sind die Werte hier deutlich schlechter als bei den übrigen Texten. Da jeweils ein Ratetext gegen den Autor-Vergleichstext mit der nächsten laufenden Nummer getestet wurde, wäre es zunächst denkbar, dass einer dieser oder mehrere von diesen drei Texten zu einem schlechteren Erkennungsmittelwert beitragen. Wenn man einen Mittelwert für 300 MFWs bildet, ohne die Tests zu berücksichtigen, an denen der ›Fünfmal getötete Pfarrer‹ beteiligt ist, so kommt man mit Guten Wörtern auf einen sehr guten Mittelwert von 94,7%. Dieser Befund ist Anlass zu Test 3, in dem sieben Rosenplüt Ratetexte gegen einen Rosenplüt Autor-Vergleichstext getestet werden, um zu ermitteln, ob es einen Rosenplüt Text gibt, der sich besonders schlecht in das untersuchte Rosenplüt-Oeuvre fügt.

2.4.4 False-Positives (Tests 2.1 und 2.2)

In einer anderen Studie hat sich gezeigt, dass die Verbesserung der Erkennungsquote bei Anwendung des Gute-Wörter-Verfahrens mit einem Anstieg der False-Positives-Quote einhergehen kann (Dimpel/Proisl 2019, S. 298f.),

allerdings ist dieser Effekt bei einigen Autoren sehr deutlich und bei anderen Autoren sehr schwach ausgeprägt. Daher wurde auch hier die False-Positives-Quote zu Rosenplüt bestimmt. Das Vorgehen ist mit einer Ausnahme identisch zu den vorstehenden Testverfahren: Als Ratetext wird bei 200 Iterationen jeweils abwechselnd einer der 23 Distraktortexte, die nicht von Rosenplüt stammen, in »Rosenpl-Pseudo-Text« umbenannt und als Ratetext verwendet. Falls dieser Text wider Erwarten zum Rosenplüt-Autor-Vergleichstext im Vergleichskorpus clustert, liegt eine falsch-positive Zuordnung vor. In acht Durchgängen wird jeweils jeder der acht Rosenplüt-Texte einmal als Autor-Vergleichstext verwendet.

Autor-Vergleichstext	200 mit GuW	300 mit GuW	400 mit GuW	200 ohne GuW	300 ohne GuW	400 ohne GuW
RO1_Tint	25,0	16,0	13,5	6	7	5,5
RO2_Mark	24,5	23,0	19,0	3	2	3
RO3_Dis	19,0	14,0	10,0	2	2,5	0,5
RO4_Eins	11,0	13,5	14,0	8,5	8	7
RO5_Fünf	4	12	3,5	0	0,5	0,5
RO6_Kais	19,5	19	10,5	1,5	2	2,5
RO7_Lobs	30	27	15,5	4,5	5,5	4,5
RO8_Frau	23	22,5	12	0	1	1,5
Mittelwerte	19,5	18,4	12,3	3,2	3,6	3,1

Tabelle 3: False-Positives im Evaluationstest I und II

Die Quote der False-Positives steigt bei Anwendung des Gute-Wörter-Verfahrens zwar deutlich, jedoch nicht auf ein problematisches Niveau, das in mehr als 20% der Fälle falsche Zuordnungen zu Rosenplüt im verwendeten Korpus erwarten lassen würde.

Mit Hilfe der Erkennungsquote und den False-Positives lässt sich der F1-Wert (Precision und Recall kombiniert) errechnen:

Autor- Vergleichstext	200 mit GuW	300 mit GuW	400 mit GuW	200 ohne GuW	300 ohne GuW	400 ohne GuW
F1 RO1_Tint	0,82	0,83	0,76	0,61	0,38	0,32
F1 RO2_Mark	0,88	0,89	0,82	0,46	0,46	0,39
F1 RO3_Disp	0,80	0,89	0,84	0,46	0,44	0,35
F1 RO4_Eins	0,16	0,60	0,20	0,00	0,00	0,00
F1 RO5_Fünf	0,58	0,58	0,43	0,00	0,01	0,02
F1 RO6_Kais	0,91	0,91	0,95	0,99	0,99	0,99
F1 RO7_Lobs	0,87	0,88	0,93	0,98	0,97	0,98
F1 RO8_Frau	0,87	0,88	0,68	0,01	0,00	0,00
F1 Mittelwerte	0,78	0,82	0,74	0,54	0,51	0,49

Tabelle 4: F1-Werte im Evaluationstest I und II

2.4.5 Test 3: Sieben Rosenplüt-Ratetexte gegen einen Rosenplüt Autor-Vergleichstext

Hier werden in acht Durchgängen wechselweise sieben Rosenplüt-Ratetexte gegen einen Rosenplüt-Autor-Vergleichstext getestet, um zu ermitteln, wie gut die einzelnen Texte ins Rosenplüt-Korpus passen. Dieser Test erfolgt ohne gute Wörter.

Autor- Vergleichstext	300 ohne GuW
RO1_Tint	43,2
RO2_Mark	74,9
RO3_Disp	16,3
RO4_Eins	60,7
RO5_Fünf	5,6
RO6_Kais	46,9
RO7_Lobs	57,7
RO8_Frau	52,6

Mittelwert 44,7

Tabelle 5: Erkennungsquoten in Test 3 (sieben Rosenplüt-Ratetexte gegen einen Rosenplüt-Autor-Vergleichstext)

Die Werte liegen etwas höher als in Test 1.2 (dort lag der Mittelwert bei 35,7% bei 300 MFWs). Da hier nicht zwei, sondern alle acht Rosenplüt-Texte in den Delta Test eingehen, haben Wortformen, die Rosenplüt häufiger verwendet, eine höhere Repräsentativität im Korpus und können daher leichter in die 300 Wortformen geraten, die im Gesamtkorpus die 300 häufigsten Wortformen sind.

Auch hier ist auffällig, dass sich der ›Fünfmal getötete Pfarrer‹ besonders schlecht in das Rosenplüt-Korpus fügt. Die Erkennungsquote liegt nur minimal über dem Zufallswert. Dieser Befund deckt sich damit, dass trotz der Autorsignatur im drittletzten Vers des ›Fünfmal getöteten Pfarrers‹ auch in der philologischen Forschung mitunter Skepsis gegenüber Rosenplüts Autorschaft geäußert wird (vgl. von Schüching, S. 483f., mit weiteren Literaturangaben).

Als Zwischenfazit lässt sich ziehen, dass Delta mit den gewählten Parametern und den gewählten Optimierungsverfahren für das gewählte Korpus anwendbar ist, da sich eine Erkennungsquote bei 300 MFWs von 82,9% (bzw. 94,7% ohne den ›Fünfmal getöteten Pfarrer‹) ergibt, die auch durch False-Positives nicht massiv beeinträchtigt wird (F1: 0,82 bzw. 0,85 ohne den ›Fünfmal getöteten Pfarrer‹).

2.5 Attributionstest Weingrüße

2.5.1 Test 4.1: Weingrüße ohne Gute Wörter

Das Testsetting erfolgt analog zu dem Verfahren, das bei Test 1.1 ausführlich beschrieben worden ist. Hier fungieren allerdings stets die fraglichen Rosenplüt-Weingrüße als Ratetext. Im Vergleichskorpus befindet sich neben

den 23 Distraktortexten in acht Durchgängen wechselweise einer der acht Rosenplüt-Texte als Autor-Vergleichstext.

2.5.2 Ermittlung der Guten Wörter für Test 4.2

Die Ermittlung der Guten Wörter für Test 4.2 erfolgt analog zu dem Verfahren, nach dem die Guten Wörter für Test 1.2 ermittelt wurden. Da hier nun allerdings stets die Weingrüße als Ratetext dienen, können die Guten Wörter anders als oben beschrieben nicht nur auf der Basis von sechs Rosenplüt-Texten, sondern auf sieben Rosenplüt-Texten berechnet werden. Für jeden der acht Durchgänge bleibt also auch hier ein Rosenplüt-Text reserviert, der nicht für die Ermittlung der Guten Wörter verwendet wird und der deshalb in Test 4.2 als Autor-Vergleichstext dienen kann. Ansonsten bleibt das Setting aus Test 1.2 für den Test 4.2 erhalten: Auch hier wird in acht Durchgängen eine Liste der Guten Wörter verwendet, die auf den sieben Texten berechnet wurde, die nicht in den jeweiligen Attributionsversuch eingehen (Trainingsset und Testset bleiben also auch hier in allen Tests vollständig getrennt); als Ratetext werden in Test 4.2 stets die fraglichen Rosenplüt-Weingrüße verwendet.

Autor- Vergleichstext	200	300	400	200	300	400
	mit GuW	mit GuW	mit GuW	ohne GuW	ohne GuW	ohne GuW
RO1_Tint	100,0	99,5	89,5	39	47,5	53
RO2_Mark	95,5	91,0	86,5	56	63,5	48,5
RO3_Disp	92,5	89,0	77,5	15,5	5	0,5
RO4_Eins	41,0	60,5	39,5	49,5	35,5	24,5
RO5_Fünf	7,5	40,0	16,0	0	0	0
RO6_Kais	93,5	87,5	26,5	0	0	0,5
RO7_Lobs	99,5	100,0	99,5	81	92,5	87,5
RO8_Frau	99,5	100,0	91,5	7	18,5	30
Mittelwerte	78,6	83,4	65,8	31,0	32,8	30,6

Tabelle 6: Attributionsversuch – Erkennungsquoten: Weingrüße gegen einen Rosenplüt-Autor-Vergleichstext (Test 4.1 und 4.2)

Zum Vergleich hier noch einmal die Erkennungsquoten-Mittelwerte aus Test 1.1 und 1.2 (Homogenität des Rosenplüt-Teilkorpus ohne Weingrüße; Tabelle 7):

Mittelwerte	76,3	82,9	66,3	38,5	35,7	33,4
-------------	------	------	------	------	------	------

Die Weingrüße clustern ohne Gute Wörter kaum schlechter zum verwendeten Rosenplüt-Korpus, als das Rosenplüt-Korpus untereinander clustert. Mit Guten Wörtern clustern die Weingrüße bei 200 und 300 MFWs sogar leicht besser zu Rosenplüt, als es bei den traditionell Rosenplüt zugeschriebenen Texten der Fall ist. Ohne den Ausreißer-Text ›Fünfmal getöteter Pfarrer‹ ergibt sich eine gute Erkennungsquote von 89,6%.

3 Fazit

Ein stichhaltiger Beweis kann mit computerphilologischen Methoden in solchen Fragen generell nicht erbracht werden. Gleichwohl gibt es das schöne und oft zitierte Beispiel, dass der unter einem Pseudonym erschienene Roman ›The Cuckoo's Calling‹ mit digitalen Studien der Harry-Potter-Autorin Joanne K. Rowling zugeschrieben werden konnte, die danach eingeräumt hat, die Autorin dieses Romans zu sein.¹⁵

Der Pluspunkt dieser digitalen Studie besteht darin, dass gezeigt werden konnte, dass sich die Weingrüße trotz aller Probleme und Schwierigkeiten nicht weniger homogen in die acht untersuchten Rosenplüt-Texte fügen, als man den acht Rosenplüt-Texten selbst Homogenität zuschreiben kann. Begrenzt ist die Aussagekraft der digitalen Studie vor allem dadurch, dass nur Aussagen über das herangezogene Korpus möglich sind – zumindest denkbar wäre auch, dass irgendwo dort draußen ein anderer, »wahrer« Autor der Weingrüße zu finden sein könnte, dessen übrige Texte schlicht nicht in diesem Test beteiligt waren, so dass die Weingrüße den acht untersuchten Rosenplüt-Texten nur zufällig ähnlicher als den Distraktortexten

wären. Allerdings wären die Erkennungsquoten für ein Zufallsprodukt dann doch merkwürdig hoch.

Im ersten Teil dieser Studie wurde herausgearbeitet, dass Nürnberg als Entstehungs- und vornehmlicher Verbreitungsort der 20 Weingrüße gelten kann. Ihre Entstehungszeit ist mit der Schaffenszeit Rosenplüts zu parallelisieren und besitzt mit der Entstehung der Handschrift L um 1460 einen *terminus ante quem*. In allen Nürnberger Handschriften, die die Weingrüße enthalten, sind auch Rosenplüt-Texte präsent; teilweise handelt es sich um dezidierte Rosenplüt-Sammlungen. Im Zuge des philologischen Textvergleichs der Weingrüße mit anderen Rosenplüt-Texten wurden zahlreiche Äquivalenzen mit teils substanziellen stilistischen Entsprechungen zutage gefördert, die über reine Wortanklänge deutlich hinausgehen.

Die Ergebnisse der digitalen Studie im zweiten Teil weisen in die gleiche Richtung wie die beiden philologischen Argumente: Stilistische Parallelen und die Überlieferungssituation deuten ebenfalls darauf hin, dass die Autorschaft von Rosenplüt als ausgesprochen plausibel erscheint. Die Befunde auf drei verschiedenen Ebenen bestätigen sich also gegenseitig, so dass Rosenplüt mit großer Wahrscheinlichkeit als Autor der 20 Weingrüße gelten darf.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu ausführlich Dimpel/Schlager/Zeppezauer-Wachauer 2019, S. 73–76.
- 2 Vgl. Feistner 2000, S. 292f.: »Die moralische Entrüstung hat sich gelegt. Geblieben ist [...] die standardisierte Zuordnung des Werkes zu einem anonymen Verfasser, und diese Exilierung ins Niemandsland hat – von wenigen Ausnahmen abgesehen – das Interesse der Forschung an diesem Werk bis heute nicht eben befördert.«
- 3 Für ausführliche Grundinformationen zu den Weingrüßen vgl. [Kategorie:Quelle Weingruß – Brevitas Wiki](#).

- 4 In Zusammenarbeit mit dem Hirzel-Verlag, der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank und Brevitas entsteht eine Hybridedition der Weingrüße, die zusammengesetzt ist aus einer Druckausgabe nach dem Leithandschriftenprinzip mit Kommentar und Übersetzung, einer Onlineausgabe der Transkriptionen aller Handschriften und Drucke auf www.wiki.brevitas.org und der Einspeisung aller Transkriptionen in den Bestand der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank. Die digitalen Bestandteile der Hybridedition werden über QR-Codes in der Druckausgabe verlinkt, so dass die Druckausgabe auch Zugang auf einen dynamisch wachsenden Datenbereich gewährt. Diese Form der Hybridedition steht grundsätzlich allen Forscherinnen und Forschern im Kleinenepikbereich offen und ist [hier](#) dokumentiert.
- 5 Vgl. dazu etwa den »vierten Trunk« in der vielleicht von Heinrich Kaufringer stammenden Zechrede ›Die Zwölf Kräfte des Weins‹, V. 29–38, wo sich der Betrunkene mit Frauenlob, Wolfram und Gottfried vergleicht.
- 6 Vgl. dazu ausführlich Wagner 2022. Bei näherem Besehen ist das gesamte Lied ›Lerche und Nachtigall‹ vom Spiel mit Grenzen (ihrem Errichten einerseits und ihrem Aufheben andererseits) geprägt: Strophe 1 ebnet die (für das Tagelied) topische Grenze zwischen Nachtigall und Lerche ein, indem beiderlei Gesang als *geschrei* qualifiziert wird und dem schönsten Gesang *gacack ein ei* gegenübergestellt wird. Die zweite Strophe unterscheidet *chorgesank* vom (besseren) *pawern singen*, die dritte Strophe unterscheidet analog *seiten clang* von *schafgeschrei*; die vierte Strophe ebnet die gerade getroffenen Unterscheidungen wieder ein, indem sie ausführt, dass aus Schafsdärmen die Saiten der Geigen gefertigt würden, und mündet in die letzte Strophe, in der Rosenplüt sich selbst auf Basis der Ambivalenz des Weins als halben Ehrenmann inszeniert.
- 7 Bei dem für von Schüchling als gesichert geltenden Corpus handelt es sich im Einzelnen um folgende Texte: Die Turteltaube (Hans Rosenplüt), Unser Frauen Schöne (Hans Rosenplüt), Die Welt (Hans Rosenplüt), Die Beichte (Hans Rosenplüt), Der Priester und die Frau (Hans Rosenplüt), Der Spruch von Böhmen (Hans Rosenplüt), Die Flucht vor den Hussiten (Hans Rosenplüt), Der Lobspruch auf Nürnberg (Hans Rosenplüt), Der Markgrafenkrieg (Hans Rosenplüt), Das Lied von den Türken (Hans Rosenplüt), Auf Herzog Ludwig von Bayern (Hans Rosenplüt), Der König im Bad (Hans Rosenplüt), Die Kaiserin zu Rom A (Hans Rosenplüt), Der kluge Narr (Hans Rosenplüt), Der Müßiggänger (Hans Rosenplüt), Das Lob der fruchtbaren Frau (Hans Rosenplüt), Drei Ehefrauen am Brunnen (Hans Rosenplüt), Die Woche (Hans Rosenplüt), Die sechs Ärzte (Hans Rosenplüt).

- 8 Vgl. Fischer 1983, S. 44: »Zu gattungsartiger Ausbildung scheinen [bezogen auf die Zecher- und Schlemmertexte] nur die [...] Weingrüße und -segen [...] gefunden zu haben, die traditionsgemäß, aber vielleicht ohne volle Berechtigung, mit Hans Rosenplüt in Verbindung gebracht werden.« Fischer verweist bei dem Passus »ohne volle Berechtigung« auf von Schüching, was aber missverständlich ist, da von Schüching eigentlich zu einem positiven Ergebnis kommt, vgl. unten.
- 9 Vgl. von Schüching 1952, S. 331–338; Darüber hinaus führt er noch Diminutive auf -lein und Collectiva auf -lich an (vgl. ebd., S. 339), was jedoch lediglich in drei Gedichten auftaucht und deswegen als Stilmerkmal kaum relevant ist.
- 10 Zum *Weingruß Allerliebster Trunck* im Speziellen vgl. von Schüching 1952, S. 399: »Das ganze Gedicht drückt ohne Variation nur den einen Gedanken aus: Der Verfasser und alle anderen Menschen trinken gern«. Zu Rosenplüt allgemein vgl. ebd., S. 359: »Rosenplüts Sucht, zu wiederholen zeigt sich nicht nur darin, dass er in jedem Gedicht einzelne Verse und oft ganze Partien [sic] anderer Gedichte verwendet [...], sondern auch in der Beharrlichkeit, mit der er in jedem einzelnen Gedicht denselben Gedanken immer wieder ausdrückt und lang ausspinnt, wobei oft die einzige Variation die Wahl der Worte ist«.
- 11 Vgl. von Schüching 1952, S. 492: »Die Verse des Kalender z. Nürnberg. [...] haben etwas Natürliches, Selbstverständliches an sich, sie sind flüssig und flott, es fehlt ihnen all das Gequälte, Gepresste und Verzerrte, was wir in den 19 Gedichten fast überall finden. Selbst die Unflätigkeiten in diesem Gedicht, so deutlich und kräftig sie auch sein mögen, sind in einer natürlichen Weise eingeordnet und dem Ganzen untergeordnet, man merkt ihnen nicht das widerliche Behagen an, mit dem der Verfasser des Barbirs, der Schwänke, der Weingr. und auch der von Drei Ehefr. bei solchen Dingen verweilt.«
- 12 Vgl. zur Schlüsselprofilhypothese versus Ausreißerhypothese Evert [u. a.] 2016. Ausführlich zu Auswirkung von Z-Wert-Begrenzung auch Dimpel 2018a.
- 13 Die Gute-Wörter-Technik wurde vorgestellt in Dimpel 2018a, angewendet in Dimpel [u. a.] 2019 und evaluiert anhand eines Romankorpus aus dem 19. Jahrhundert in Dimpel/Proisl 2019. Ein Foliensatz, in dem die Berechnung von Delta und der Level-2-Differenzen anschaulich vorgeführt wird, findet sich hier: Friedrich Michael Dimpel, Folien »Gute Wörter und Level-2-Differenzen bei Delta«. DOI: 10.17879/55189462574.
- 14 In vielen Testsettings wird ein Teilkorpus verwendet, in dem sich 20–30 Distraktor- bzw. Vergleichstexte befinden, die nicht vom Zielautor (bspw. Rosenplüt) stammen. Außerdem befindet sich (mindestens) ein Vergleichstext des Zielautors in diesem Vergleichskorpus. In einem weiteren Teilkorpus befindet

sich (mindestens) ein Ratetext. Berechnet werden die Deltawerte zwischen dem Ratetext und allen Texten im Vergleichskorpus. Wenn der Deltawert vom Vergleichstext des Zielautors und dem Ratetext der kleinste dieser Deltaabstände ist, weist der Ratetext zum Autor-Vergleichstext eine größere Ähnlichkeit auf als zu den Distraktortexten. Wenn es sich beim Ratetext um einen Text handelt, bei dem fraglich ist, ob er tatsächlich von dem Autor stammt, der auch Verfasser des Autor-Vergleichstexts ist, dann wäre in diesem Fall die Zuordnung erfolgreich (zumindest hinsichtlich des Korpus und der weiteren Parameter). Alternativ kann auch ein Text des Zielautors als Ratetext verwendet werden, wenn man evaluieren möchte, ob Testverfahren, Korpus und Parameter dazu geeignet sind, zwei Texte des gleichen Autors einander zuzuordnen.

- 15 Vgl. Juola 2013. Während man mit konventionellen literaturwissenschaftlichen Studien oft einen derart automatisierten Umgang pflegt, dass man nicht stets den Gedanken aktualisiert, dass Interpretationen von Standpunkten, Theoriegebäuden, Fragestellungen und interpretativem Vorannahmen geleitet sind, wird von Kolleginnen und Kollegen, die weniger tief in DH-Diskussionen verankert sind, an digitale Studien mitunter der Vorwurf herangetragen, sie würden einen Anschein der Objektivität oder Empirizität erwecken, den sie nicht einhalten könnten.

Allerdings wurde in zahlreichen Beiträgen zur Theorie der Digital Humanities stets betont, dass es zwar empirische Teilstrecken gibt, dass aber auch hier Voraussetzungen, Fragestellungen, Wahl der Methoden, Verfahren und Parametern, mithin also die gesamte Modellerschaffung ebenso interpretationsabhängig (zur Interpretationsabhängigkeit vgl. Kindt/Müller 2003, 289f., zum »Modelling« McCarty 2005, 20–72) sind, wie es konventionelle Studien der Fall ist; für die Interpretation der quantitativen Ergebnisdaten am Ende gilt das analog. Immerhin gibt es dazwischen eine empirische Teilstrecke, die nachprüfbar und reproduzierbar sein soll – insofern ist der Computerphilologe ein Teilzeitempiriker (Dimpel 2015). Dass digitale Studien ebenfalls von zahlreichen Umständen abhängig sind, ist also ganz unstrittig – zu diesen Umständen können unter anderem auch die Auswahl der Vergleichstexte gehören, sofern die Verfügbarkeit von Vergleichstexten eine solche Auswahl nicht ohnehin erheblich einschränkt. Und immerhin sind diese Vorannahmen bei digitalen Studien in der Regel expliziter und deutlicher greifbar als bei konventionellen Studien.

Literaturverzeichnis

- Bolte, Johannes: Nach Sammlungen Reinhold Köhlers, in: Zeitschrift für Deutsche Wortforschung 1 (1901), S. 267–270 ([online](#)).
- Büttner, Andreas/Dimpel, Friedrich Michael/Evert, Stefan/Jannidis, Fotis/Pielström, Steffen/Proisl, Thomas/Reger, Isabella/Schöch, Christof und Vitt, Thorsten: »Delta« in der stilometrischen Autorschaftsattribuion, in: Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften (2017), DOI: 10.17175/2017_006.
- Burrows, John F.: Questions of Authorship: Attribution and Beyond. A Lecture Delivered on the Occasion of the Roberto Busa Award, ACH-ALLC 2001, New York, in: Computers and the Humanities 37 (2003), S. 5–32 ([online](#)).
- Dimpel, Friedrich Michael und Proisl, Thomas: Gute Wörter für Delta: Verbesserung der Autorschaftsattribuion durch autorspezifische distinktive Wörter, in: Sahle, Patrick (Hrsg.): DHD 2019. Digital Humanities: multimedial & multimodal. Konferenzabstracts, Köln 2019, S. 296–299, DOI: 10.5281/zenodo.2600812.
- Dimpel, Friedrich Michael, Schlager, Daniel und Zeppezauer-Wachauer, Katharina: Der Streit um die Birne. Autorschafts-Attribuionstest mit Burrows' Delta und dessen Optimierung für Kurztexte am Beispiel der ›Halben Birne‹ des Konrad von Würzburg, in: Bleier, Roman, Fischer, Franz, Hiltmann, Torsten, Viehhauser, Gabriel und Vogeler, Georg (Hrsg.): Digitale Mediävistik, 2019 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes, Band 24), S. 71–90.
- Dimpel, Friedrich Michael: Autorschaftsattribuion bei nicht-normalisiertem Mittelhochdeutsch. Bessere Erkennungsquoten durch ein Normalisierungswörterbuch, in: Stolz, Michael (Hrsg.): Konferenzabstracts DHD 2017 Bern. Digitale Nachhaltigkeit, Bern 2017, S. 100–103, <http://www.dhd2017.ch/programm>.
- Dimpel, Friedrich Michael: Burrows' Delta im Mittelalter: Wilde Graphien und metrische Analysedaten, in: Burr, Elisabeth (Hrsg.): Konferenzabstracts DHD 2016. Modellierung – Vernetzung – Visualisierung. Die Digital Humanities als fächerübergreifendes Forschungsparadigma, Leipzig 2016, S. 65–70.
- Dimpel, Friedrich Michael: Ein Delta-Rätsel: Nicht-normalisierte mittelhochdeutsche Texte, Z-Wert-Begrenzung und ein Normalisierungswörterbuch. Oder: Auf welche Wörter kommt es bei Delta an? in: Dariah-de-Working Papers 25 (2018a), ([online](#)).
- Dimpel, Friedrich Michael: Stabile Autorschaft trotz handschriftlicher Varianz? Die Erfolgsquote von Burrows' Delta bei nicht-normalisierten mittelhochdeutschen Texten optimieren, in: ZfdA 147 (2018b), S. 341–363.

- Dimpel, Friedrich Michael: Der Computerphilologe als Interpret – ein Teilzeit-Empiriker? In: Borkowski, Jan, Descher, Stefan, Ferder, Felicitas und Heine, Philipp (Hrsg.): Literatur interpretieren: Interdisziplinäre Beiträge zur Theorie und Praxis, Münster 2015, S. 339–359.
- Eder, Maciej/Rybicki, Jan und Kestemont, Mike: stylo R package, 2017, <https://sites.google.com/site/computationalstylistics/stylo>.
- Eder, Maciej: Does size matter? Authorship attribution, small samples, big problem, in: Digital Scholarship Humanities 30 (2015), S. 167–182, DOI: 10.1093/llc/fqt066.
- Eder, Maciej: Mind Your Corpus: systematic errors in authorship attribution, in: Literary and Linguistic Computing 28 (2013), S. 603–614, DOI: 10.1093/llc/fqt039.
- Evert, Stefan/Jannidis, Fotis/Pielström, Steffen/Reger, Isabella/Schöch, Christof und Vitt, Thorsten: Burrows' Delta verstehen, in: Burr, Elisabeth (Hrsg.): Konferenzabstracts DHd 2016. Modellierung – Vernetzung – Visualisierung. Die Digital Humanities als fächerübergreifendes Forschungsparadigma, Leipzig 2016, S. 62–65, <http://dhd2016.de>.
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, besorgt von Johannes Janota, Tübingen 1983.
- Feistner, Edith: Kulinarische Begegnungen: Konrad von Würzburg und ›Die halbe Birne‹. In: Klein, Dorothea/Lienert, Elisabeth/Rettelbach, Johannes (Hrsg.): Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner. Wiesbaden 2000, S. 291–304.
- Glier, Ingeborg: Rosenplüt. In: Verfasserlexikon. 2. Aufl., Bd. 8. Berlin/New York 1992, Sp. 195–211.
- Goedeke, Karl [Hg.]: Pamphilus Gengenbach, Hannover 1856.
- Hoffmann, Werner: Die deutschsprachigen mittelalterlichen Handschriften der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek (SLUB) Dresden. Vorläufige Beschreibungen. Mscr. Dresd. M. 50, Dresden o. J. ([online](#)).
- Holtorf, Arne: Klopfan. In: Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd. 4. Berlin/New York 1983, Sp. 1222–1225.
- Jannidis, Fotis und Lauer, Gerhard: Burrows's Delta and Its Use in German Literary History, in: Erlin, Matt/Tatlock, Lynne (Hrsg.): Distant Readings. Topologies of German Culture in the Long Nineteenth Century, New York 2014, S. 29–54.
- Juola, Patrick: How a Computer Program Helped Show J.K. Rowling write A Cuckoo's Calling. Author of the Harry Potter books has a distinct linguistic signature, in: Scientific American (20.8.2013),

<http://www.scientificamerican.com/article/how-a-computer-program-helped-show-jk-rowling-write-a-cuckoos-calling/>.

- Kindt, Tom und Müller, Hans-Harald: Wieviel Interpretation enthalten Beschreibungen? Überlegungen zu einer umstrittenen Unterscheidung am Beispiel der Narratologie, in: Jannidis, Fotis, Lauer, Gerhard, Martínez, Matias und Winko, Simone (Hrsg.): Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte, Berlin; New York 2003 (Revisionen 1), S. 286–304.
- Malm, Mike: Weingrüße. In: Achnitz, Wolfgang (Hrsg.): Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Band 5. Berlin u.a. 2013, Sp. 1632–1634.
- McCarty, Willard: Humanities Computing, London; New York 2005.
- Niewöhner, Heinrich: Rosenplüt, Hans. In: Verfasserlexikon. Bd. 3, Berlin 1943, Sp. 1092–1110.
- Pensel, Franzjosef: Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig. Zum Druck gebracht von Irene Stahl. Berlin 1998.
- Proisl, Thomas/Evert, Stefan/Jannidis, Fotis/Schöch, Christof/Konle, Leonard und Pielström, Steffen: Delta vs. n-gram tracing: Evaluating the robustness of authorship attribution methods, in: Proceedings of the Eleventh International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2018), Miyazaki, Japan 2018, S. 3309–3314,
<http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2018/pdf/835.pdf>.
- Reichel, Jörn: Der Spruchdichter Hans Rosenplüt. Literatur und Leben im spätmittelalterlichen Nürnberg, Stuttgart u.a. 1985.
- Reichel, Jörn: Vorwort. In: Ders. (Hrsg.): Hans Rosenplüt. Reimpaarsprüche und Lieder. Tübingen 1990, S. VII f.
- Roethe, Gustav: Rosenplüt. In: Allgemeine Deutsche Biographie, herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 29 (1889), S. 222–232.
- Schade, Oskar: Klopfan. Ein Beitrag zur Geschichte der Neujahrsfeier, Hannover 1855
- Schöch, Christof: Corneille, Molière et les autres. Stilometrische Analysen zu Autorschaft und Gattungszugehörigkeit im französischen Theater der Klassik, in: Schöch, Christof und Schneider, Lars (Hrsg.): Literaturwissenschaft im digitalen Medienwandel, Berlin 2014 (Philologie im Netz, Beiheft 7), S. 130–157.
- Singer, S.: Die Werke des Pamphilus Gengenbach. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, N.F. 33 (1901), S. 153–177.

- Viehhauser, Gabriel: Historische Stilometrie? Methodische Vorschläge für eine Annäherung textanalytischer Zugänge an die mediävistische Textualitätsdebatte, in: Baum, Constanze und Stäcker, Thomas (Hrsg.): Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities, 2015 (Sonderband der Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften 1. DOI: 10.17175/sb001_009.
- Von Schüching, Heinz: Studien zu einer kritischen Ausgabe der Dichtungen von Heinz Rosenplüt, Harvard 1952.
- Wachinger, Burghart: Weingrüße. In: Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd. 10. Berlin/New York 1999, Sp. 819–821.
- Wagner, Silvan: Unterscheiden im Gleichmachen: Die verwirrende Funktion von Wein in den frühneuzeitlichen »Weingrüßen«. Erscheint in: Brevitas 2, 2022.

Anschrift der Autoren:

Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel
FAU Erlangen-Nürnberg
Bismarckstr. 1
91054 Erlangen
E-Mail: mail@dimpel.de

PD Dr. Silvan Wagner
Universität Bayreuth
Universitätsstraße 30
95447 Bayreuth
E-Mail: silvan.wagner@uni-bayreuth.de

Silvan Wagner

Unterscheiden im Gleichmachen:

Die verwirrende Funktion von Wein in den frühneuzeitlichen ›Weingrößen‹

Abstract. Die Nürnberger ›Weingröße‹ inszenieren den Wein in ganz unterschiedlichen Weisen als Grenzmedium. Über den Weingenuss und die Beziehung zum Wein werden in allen Weingrößen Differenzierungen sichtbar oder aufgehoben; signifikant häufig aber erscheint der Wein als paradoxes Grenzmedium, der ein und dieselbe Unterscheidung sowohl bestätigt als auch aufhebt. Die auffällige Inszenierung des Weins als Grenzmedium kann soziohistorisch gedeutet werden: Der ›Sitz im Leben‹ der Weingröße lässt sich im Rahmen der Nürnberger Handwerker-gesellschaften plausibilisieren, die nach dem Zunftverbot über Weingruß und -segen quasi-zünftige Convivien performieren konnten.

»Was geht mich denn der Frühling an? Lasst mich betrunken sein!«

1. Wein und Entgrenzung – Vorbemerkungen

Wein ist sicherlich grenzwertig: In seinem Genuss offenbaren sich Grenzen und werden überschritten, persönlich wie sozial. Eine quantitative Grenz-überschreitung geht dabei oftmals einher mit einer qualitativen: In dem diesen Beitrag vorangestellten Motto exkludiert sich der ›Trunkene im Frühling‹ in Gustav Mahlers ›Lied von der Erde‹ selbst von dem topischen Kollektiv der Frühlingsfeier und überlässt sich lieber der solitären Gesellschaft des Weins.

Was angesichts des Weins als grundsätzlichem Kulturgetränk und Suchtmittel als anthropologische Konstante anmuten mag, unterliegt in seiner

literarischen Repräsentation jeweils spezifischen historischen Ausformungen. Eine solche spezifische Ausformung liegt in den sogenannten ›Weingrüßen‹ aus dem Nürnberger Raum des 15. Jahrhunderts vor, die Gegenstand dieses Beitrags sind.

Die Weingrüße (die gleich noch näher vorgestellt werden sollen) sind dabei motivgeschichtlich eingebettet in eine jahrhundertelange Tradition von literarischen Weininszenierungen der Zecher- und Schlemmerliteratur (vgl. dazu grundsätzlich Grunewald 1976). Einen einflussreichen, ersten Markstein in der deutschsprachigen Dichtung setzen hier die Reimpaardichtungen ›Der unbelehrbare Zecher‹, ›Der Weinschwelg‹ und ›Der durstige Einsiedel‹ im 13. Jahrhundert. Im ›unbelehrbaren Zecher‹¹ lässt sich der Weintrinker die höfische Gesellschaft (an der zu partizipieren er sich finanziell nicht leisten kann) durch den Wein ersetzen (vgl. V. 52–95) und verliert nach seinem Streitgespräch auch seinen Freund (vgl. V. 125–136). Der ›Weinschwelg‹² belehrt zwar eine Zechergemeinschaft (wodurch der Wein zunächst gemeinschaftsbildend zu wirken scheint), setzt dabei aber den Wein in Kontrast zu einer höfischen Vergemeinschaftung (vgl. V. 44–57; 257–277) und insbesondere der Minnediade (vgl. V. 324–345, vgl. dazu Grunewald 1976, S. 52). Der ›durstige Einsiedel‹³ scharft ebenfalls eine Zechergemeinschaft um sich, wird aber dabei auch von den respektierlichen Stadtbürgern geschnitten (vgl. V. 355–361). Im 14. Jahrhundert erzählt das Märe ›Der Wiener Meerfahrt‹⁴ von einem kollektiven Besäufnis Wiener Bürger, die schließlich im Wahn einen der Ihren fast töten und am nächsten Tag von den nüchternen Mitbürgern fast gelyncht und schließlich doch zumindest empfindlich und ehrenrührig auf Schadensersatz verklagt werden (vgl. V. 591–651). Und im 15. Jahrhundert – zeitlich und räumlich parallel zu den Weingrüßen – führt die Zechrede ›Zwölf Kräfte des Weins‹⁵ aus, dass mit übermäßigem Genuss (in der Rede wird die Grenze zwischen dem neunten und dem zehnten Trunk gesetzt) die scheinbar positiven Wirkweisen des Weines sich in negative verkehren (vgl. dazu auch Grunewald 1976, S. 52). Weingenuss geht in der literarischen Tradition der Zecher-

und Schlemmerliteratur offenbar einher mit der Koppelung einer quantitativen Grenzüberschreitung (unmäßiger Genuss) mit einer qualitativen Grenzüberschreitung (soziale Ausgrenzung des bzw. der übermäßig Trinkenden).

Vor diesem Hintergrund ist es umso überraschender, dass die Weingröße den Wein kaum hinsichtlich seiner Konsummenge und dem damit einhergehenden sozialen Exklusionspotenzial als Grenzphänomen inszenieren. Wein ist freilich auch und gerade hier ein äußerst vielschichtiges Grenzphänomen, wie zu zeigen sein wird, aber dabei geht es kaum um die topische Grenze zwischen einem sozial angemessenen Weinkonsum und einem ›zu viel‹. Vielmehr inszenieren die Weingröße den Wein in der Regel paradoxerweise zugleich als Medium der Differenzierung als auch als Medium der Entdifferenzierung. Um die These dieses Beitrags vorwegzunehmen: Wein ist in den Weingrößen zugleich Gegenstand eindeutiger Unterscheidung als auch der große Gleichmacher, und dies in Bezug auf beliebige Unterscheidungen.

Im Folgenden soll nach einer kurzen Vorstellung der Weingröße als sehr geschlossene Gattung der Kleinepik (2.) der merkwürdige Umgang mit Grenzen in den Weingrößen exemplarisch aufgezeigt werden (3.), um schließlich einen soziohistorischen Interpretationsansatz für dieses irritierende Phänomen zu skizzieren (3.).

2. Die Nürnberger Weingröße

Als ›Weingröße‹ zählen insgesamt 24 kurze, im Mittel 20 Verse lange Reimpaarreden, die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nürnberg von dem Handwerkerdichter Hans Rosenplüt gedichtet wurden.⁶ Weingröße sind im 15. und 16. Jahrhundert in Nürnberg und der engeren Umgebung recht breit überliefert: Allein acht handschriftliche Überlieferungszeugen und zwei Drucke liegen hier vor.⁷ Der Dachbegriff ›Weingröße‹ ist leicht irrefüh-

rend, denn er versammelt immer paarweise zusammengehörig einen Wein-
gruß im engeren Sinne – also eine Begrüßung des personifizierten Weins
mit dessen direkter Ansprache – und einen Weinsegen – einer Verabschie-
dung des Weins. Darüber hinaus zählen noch je ein Biergruß und -segen
und ein Metgruß und -segen zu den Weingrüßen.

Formal verwandt sind die Weingrüße mit den – ebenfalls im 15. Jahr-
hundert eng mit Nürnberg verbundenen – Gattungen Priamel und Klopfan.
Entsprechend sind die Weingrüße situiert in einem literarischen Diskurs,
der von Komik und Pointe ebenso gekennzeichnet ist wie von einem stark
mündlichen Charakter, was sowohl Herkunft als auch Gebrauch betrifft
(vgl. Wachinger 1999, Sp. 820). Leider verfügen wir nicht über Indizien
zum gesellschaftlichen Gebrauch der Weingrüße außerhalb der Texte selbst,
doch erscheint es aufgrund ihrer rhetorischen Haltung und der paarweisen
Anordnung in Gruß und Segen als evident, dass sie im Rahmen – oder
besser gesagt: als Rahmen – einer kollektiven Wein- (bzw. Bier- oder Met-)
verköstigung genutzt wurden. Dabei wurde der Weingruß vor, der Wein-
segen nach dem Genuss des Weins deklamiert (vgl. Lehr 1907, S. 24). Mit
dieser Evidenz bricht aber erst ein Forschungsdesiderat auf, das den ge-
nauen ›Sitz im Leben‹ der Weingrüße betrifft:

Die spezifische Form von Begrüßung und Verabschiedung des Weines als
Gruß und Segen im Weinlob gehört zu den auffälligsten Erscheinungen der
spätmittelalterlichen Trinkliteratur überhaupt und harret noch immer einer
hinreichenden Ausdeutung. (Haas 1991, S. 212).

Die folgenden Ausführungen zu den merkwürdigen Grenzziehungen in den
Weingrüßen sollen nicht zuletzt dazu dienen, sich einer Antwort auf diese
offene Frage ›über Bande‹ anzunähern. Vorerst sei aber festgehalten, dass
die Weingrüße eine implizite Sprecher- und Rezeptionshaltung aufweisen:
Ein männlicher, verheirateter⁸ Sprecher apostrophiert in der Rolle des
Weinhaustrinkers⁹ den Wein als angesprochenes Gegenüber, wendet sich
aber auch an eine Rezipientengruppe¹⁰, der er selbst auch angehört. Der

Aufruf zum gemeinsamen Trinken identifiziert diese Gruppe als Trinkgemeinschaft.¹¹ Eine Suche nach dem ›Sitz im Leben‹ der Weingrüße muss diese den Texten implizite Sprecherhaltung im Auge behalten.

3. Wein als Medium der Differenzierung und Entdifferenzierung

Eine heuristische Sichtung ergibt, dass in ausnahmslos allen 24 Weingrüßen der Wein zentral als Grenzmedium eingesetzt wird, also als die Entität, über die eine Grenze bestimmt wird und/oder über die eine zuvor gezogene Grenze aufgehoben wird. Wein dient immer entweder der Differenzierung beliebig anderer Elemente oder der Aufhebung einer solchen Differenzierung oder – paradoxal – beidem zugleich. Eine weitere Ausdifferenzierung der Weingrüße nach ihrer Art und Weise der Differenzierung mittels Wein ergibt folgendes Bild: Bei drei Texten (›Weingruß Edels Getranck‹, ›Wein-segen Edle Leibsalb‹, ›Weinsegen Lieber Eydtgesell‹) erscheint Wein als einfaches Differenzierungsmedium: Anhand seiner – seines Konsums, seiner Behandlung etc. – lassen sich zwei Bereiche klar voneinander abtrennen. Bei vier Texten (›Weingruß Allerliebster Trunck‹, ›Weingruß Süsser Geschmack‹, ›Weingruß Gesunte Ercznei‹, ›Weingruß Lieber Rebenknecht‹) wirkt Wein dagegen entdifferenzierend: Zuvor unterschiedene, in der Regel gegensätzliche Bereiche werden durch den Wein ununterscheidbar. Bei zwei Texten (›Weingruß Neczen Gumen‹, ›Weinsegen Creftenreiche Labung‹) ist der Wein selbst als ambivalent dargestellt und lässt sich beiden Seiten einer grundsätzlichen Unterscheidung zuordnen. Und bei den restlichen fünfzehn Texten – der absoluten Mehrheit – ist bzw. wirkt der Wein paradox sowohl als Medium der Differenzierung als auch der Entdifferenzierung, und dies hinsichtlich jeweils derselben Unterscheidung. Damit ist die Widersprüchlichkeit des Weins als Differenzierungsmedium in diesen Texten nicht mehr auflösbar, etwa in unterschiedliche Aspekte oder einzelne Wirkweisen des Weins. Der Wein wirkt hier zugleich, auf dieselbe Weise

trennend und vereinend hinsichtlich recht unterschiedlicher Gegensatzpaare wie arm/reich, gut/schlecht, Laie/Pfaffe, heilig/sündhaft etc. Diese unterschiedlichen Inszenierungsweisen des Weins sollen im Folgenden exemplarisch dargestellt werden, wobei der Schwerpunkt auf der größten Gruppe liegen soll, die den Wein als paradoxes Grenzmedium darstellt.

3.1 Wein als einfaches Grenzmedium

Ein schlichtes Beispiel für eine Verwendung des Weins als Differenzierungsmedium stellt der ›Weingruß Edels Getranck‹ dar. Er bietet gleichsam önologische Seligpreisungen (analog zu den biblischen Seligpreisungen, vgl. V. 5–15) rund um Weinanbau, Kelter und Ausschank. Plötzlich wird diese Reihung aber unterbrochen, und es erfolgt eine Art Verdammung: *Unselig sei der, der ein solchs erdenckt, / Das man die großen maß sol machen als klein.* (›Weingruß Edels Getranck‹, V. 16f.) Damit trifft der Sprecher über den Wein als Medium eine einfache Unterscheidung zwischen Seligen und Unseligen. Analog dazu verläuft die Funktionalisierung des Weins im (zugehörigen) ›Weinsegen Edle Leibsalb‹: Wo der Wein auftaucht, herrscht Freude, wo er fehlt, waltet Trübsinn, so die einfache Logik, die mit den Themen höfische Festlichkeit und Maibrunnen durchgespielt wird.¹²

Komplementär dazu wird der Wein auch als Medium der Entdifferenzierung eingesetzt. Idealtypisch ist dies im ›Weingruß Allerliebster Trunck‹ umgesetzt: Der Sprecher ist dem Wein sowohl als junger als auch als alter Mensch gewogen (vgl. V. 2f., 8f.), er will ihm *tag und nacht nachschleichen* (V. 4), er will seinen Aufenthaltsort mit demjenigen des Weins identifizieren (vgl. V. 5), er kann Wein aus Krug, Becher und Glas trinken (vgl. V. 6f.), im Weintrinken begegnen sich Mittag und Mitternacht (vgl. V. 12f.), und wer Nachts vom Wein in den Straßenkot geworfen wird, der kommt des Morgens gerne wieder zum Wein (vgl. V. 15–17). Der Wein ebnet damit in nur 18 Versen die Unterschiede jung/alt, Tag/Nacht, hier/dort, Krug/Becher/

Glas, Mittag/Mitternacht, Nacht/Morgen und Feindschaft/Freundschaft ein.¹³ Ähnlich umfassend in seiner Entdifferenzierungstendenz inszeniert der Sprecher den Wein im ›Weingruß Süsser Geschmack‹: Der Wein macht den langen Tag kurz (vgl. V. 2), lässt den Sprecher die Taverne – den topischen Wirkort des Teufels, der dort Spieler und Trinker versucht – als Paradies wahrnehmen (vgl. V. 4f.) und macht die Schöpfung als Himmelreich lesbar:

Du bist ein halbes hymelrych,
Wann got in grossen fröiden was,
Da er dich schüff.
(›Weingruß Süsser Geschmack‹, V. 16–18)

Nach diesem Entdifferenzieren der Gegensatzpaare lang/kurz, Sündenort/Paradies und Schöpfung/Himmelreich widmet sich der Sprecher im letzten Drittel einer Nacherzählung des biblischen Weinwunders bei der Hochzeit zu Kana (vgl. V. 19–28; Joh. 2,1–12), wodurch der Wein selbst Teil einer Entgrenzung (Wasser/Wein) wird.¹⁴

Ein ambivalentes Grenzmedium wird der Wein dort, wo er sich auf beiden Seiten einer Unterscheidung wiederfindet, diese Spannung aber noch über logische Vorbedingungen auflösbar ist. Beide hier eingeordneten Weingrüße (die als Gruß und Segen ein Paar bilden) sind seltene Beispiele für eine kritische Perspektive auf den Wein, die durch die ambivalente Zuordnung freilich nicht aufrecht erhalten bleibt. Im ›Weinsegen Creftenreiche Labung‹ lobt der Sprecher eingangs die Reinheit des Weins in emphatischen Bildern (V. 1–5). Mit dem inszenierten Blick des Trinkers auf das Weinglas kippt aber diese positive Inszenierung des Weins:

Wenn man dich in einem gleslein schaut,
So kan man deins heren frumkeit sheczen:
Ob er dich gefelscht hab mit seinem feczen,
Das er mit dir treibt uber jar
Mit milch und auch mit ayer clar,
Mit stein sallcz und auch mit schweinein schwarten

(Damit der kelerknecht dein muß warten),
Mit senff mit weidaschen und mit tropfwürcz,
Davon dein adel offt nymbt untersturcz.
([›Weinsegen Creftenreiche Labung‹](#), V. 6–14)

Das Verpanschen des Weins mit teils gesundheitsschädlichen Zusatzstoffen war ein realhistorisches Problem (vgl. Gebhardt 2002, S. 96–104) und wird hier zur Grundlage dafür, dass im zweiten Teil des Gedichts der Wein von der Seite der Reinheit auf die Seite der Unreinheit wechselt. Diese Ambivalenz ist freilich noch logisch auflösbar: Unverpanscht ist der Wein rein, verpanscht ist er unrein. Auch im zugehörigen [›Weingruß Neczen Gumen‹](#) übt der Sprecher ausnahmsweise Kritik am Wein im Stile der moralisierenden Lehrdichtung (vgl. dazu Grunewald 1976, S. 5, 130–134): Der Wein lähmt die Zunge (V. 5), verursacht verbale Ausfälligkeiten (V. 7) und Kopfschmerzen (V. 9), zieht Ehestreit (V. 11) und Familienstreit (V. 13) nach sich. In dieser ersten Hälfte des Textes findet sich der Wein bezüglich der Unterscheidung gut/schlecht eindeutig auf der schlechten Seite wieder. Dann allerdings kippt die Perspektivierung: Nicht allein der Wein sei schuld am zu langen Verbleiben in der Taverne, denn *Der würffel, die karten und das spilpret, / Die machen, das mancher zu lang offt hart* (V. 18f.); der Sprecher beschließt, den Wein nicht weiter zu beschuldigen:

Der wil ich dir alles keins zu sachen,
Wann du mich frölich konst machen
Mit deinem süssen senften trab.
Darümb ich freüntschaft zu dir hab
([›Weingruß Neczen Gumen‹](#), V. 21–24)

Hier wird der Wein der guten Seite zugeordnet, was aber noch nicht paradox erscheint, weil die Prämissen der jeweiligen Zuordnungen offen liegen und unterschiedliche Argumentationswege darstellen. Eine bleibende Spannung freilich enthält der Text, blickt man nach seinem Durchgang auf den Anfang zurück:

Nu grus dich got, du liber neczen gumen!
So warumb wiltu nit oft zu mir kumen?
Wer hat mich neür verlogen gen dir?
(>Weingruß Neczen Gumen<, V. 1–3)

Nicht die Wertschätzung des Weins steht hier in Frage, sondern diejenige des Sprechers: Er inszeniert sich eingangs selbst als derjenige, über den fragwürdiges berichtet worden ist und der die Freundschaft zum Wein sucht, die er paradoxerweise im Ausgang des Gedichts dem Wein gewährt (vgl. V. 24). Hier klingt bereits eine nicht mehr logisch auflösbare Spannung der Weininszenierung an, wie sie die allermeisten Weingrüße kennzeichnet.

3.2. Wein als paradoxes Grenzmedium

Ein erstes, noch wenig komplexes Beispiel für eine paradoxe Inszenierung des Weins ist der >Weingruß Lieber Lantman<. In ihm setzt der Sprecher eine Grundspannung zentral, die für alle Weingrüße kennzeichnend ist, nämlich die Spannung bei der Identifizierung des Weins als Ding bzw. als Person.¹⁵ Der Sprecher apostrophiert den Wein eingangs als *lantman* (V. 1) und besten *gesellen* (V. 2), der ein willkommener Tischgenosse beim Frühstück sei (vgl. V. 3f.). Nach dieser Inszenierung als Person wird der Wein zunächst merkwürdig schillernd perspektiviert:

Wenn ich dich hab in meinen trinckfas,
So dinstu mir zu tisch vil pas
Dann alle die truchssessen, die do leben.
(>Weingruß Lieber Lantman<, V. 5–7)

Freilich ist der Wein im Becher ein Ding, und doch wird er über seine Dienstleistung direkt mit den Truchsessern verglichen: Der überbietende Vergleich macht nur dann Sinn, wenn der Wein auf derselben Ebene, spricht: als Person wahrgenommen wird. Ansonsten wäre es ja gerade die Aufgabe eines

Truchsess, Wein im Glas auszuschenken. Im weiteren Verlauf wird der Wein dann zunächst eindeutig als Ding klassifiziert, indem er als am Weinstock gewachsen, von einem Winzer beschnitten und zyklisch reifend angesprochen wird (V. 8–13) und schließlich den Nahrungsmitteln Brot und Braten (und nicht mehr Personen) an die Seite gestellt wird (V. 14f.). Umso irritierender ist dann aber der Ausgang des Gedichts:

Darumb wil ich dich zugast laden.
Kum spat oder fru, so wil ich dich einlassen
Und wil dich nit lang an der thür lassen passen.
([Weingruß Lieber Lantman](#), V. 18–20)

Plötzlich ist der Wein selbst wieder Gast, der selbständig kommt, vor der Tür warten und eintreten kann. Damit wird der Wein in diesem Weingruß paradox sowohl als Ding als auch als Person inszeniert, was zu zahlreichen Inkohärenzen bei den verwendeten Bildern führt.¹⁶

In den weiteren Weingrüßen, die den Wein als paradoxes Grenzmedium inszenieren, lassen sich zwei Strategien feststellen: Zum einen wird die Wirkung des Weins paradoxal als positiv wie negativ zugleich dargestellt, zum anderen (und noch etwas komplexer) wird bereits in der Darstellung der jeweilig angesetzten Distinktion durch den Wein deutlich, dass die Unterscheidung zugleich wieder aufgehoben ist.

Exemplarisch für die erste Strategie kann der [Bierseggen Liebe Gerstenprü](#) herangezogen werden, der im Ganzen wie folgt lautet:

Nu gesegen dich got, du libe gerstenprü!
Mach mir des nachts im pedt kein mü,
Wenn ich pei meiner hausfrau ru,
Das mir das unter loch bleib zu,
Das es nit praczel und uberlauf,
Als wann man ein gans peim ars berauf.
Und mach mir kein gerümpel im pauch,
Pis das ich hinters haus hauch.
So gee daran seüberlich von mir unden
Und las mich, als du mich hast funden,

Und eyl nit unten aus zuschnell,
Das mir kein senff in der prüch aufquell.
([Biersegen Liebe Gerstenprü](#)◁, V. 1–12)

Die Grenze, die hier in (innerhalb der Weingrüße auf die Bier- und Metgrüße und -segen beschränkten) drastischer und skatologischer Art und Weise gezogen wird, unterscheidet eine schlechte von einer guten Wirkung des Getränks auf den Verdauungsapparat. In mehrfachen Anrufungen (*mach* [V. 2, 7], *gee* [V. 9], *las* [V. 10], *eyl nit* [V. 11]) wird das Bier selbst apostrophiert und, wie in einer Heiligenanrufung, um eine positive Wirkung auf den Sprecher gebeten. Anders aber als bei einer Heiligenanrufung ist das Angesprochene zugleich ausnahmslos selbst der Verursacher der schlechten Wirkung, vor ebender es schützen soll. Über das Bier als Verursacher und Helfer zugleich wird damit einerseits die Unterscheidung gute/schlechte Wirkung angesetzt, um andererseits paradoxerweise zugleich aufgehoben zu werden.¹⁷

Der [Weinsegen Lieber Heylant](#)◁ zeigt eine ähnliche Überlagerung von guten und schlechten Wirkungen des Weins, doch zugleich wirkt der Wein darüber hinaus sowohl differenzierend als auch entdifferenzierend für andere Entitäten. Der erste Teil des Weinsegens lautet:

Nu gesege dich got, du liber heylant!
Der Noel dich am ersten vant.
Der tünget dich mit virlei mist,
Davon du noch so creftig pist,
Von schoffen affen und leben und schwein.
Die vir craft lestu noch erschein
An mannen, an frauen, an leyen, an pffaffen:
([Weinsegen Lieber Heylant](#)◁, V. 1–7)

Der Sprecher weckt mit diesem Eingang intertextuell motivierte Erwartungen: Die Legende von Noah, der den Wein erfindet und mithilfe des Bluts oder Dungs von vier Tieren veredelt, ist vielfach überliefert (vgl. Dähnhardt 1907, S. 297–313), prominent etwa in den [Gesta Romanorum](#)◁

(Kap. 159). Die Veredelung des Weins durch das Blut von Löwe, Lamm, Schwein und Affe wird schon dort ausgedeutet als Charakterisierung vier unterschiedlicher Wirkweisen des Weins auf seine Trinker, die mit zunehmender Trunkenheit einem der Tiere ähnlich werden. Genau diese differenzierende Ausdeutung wird nun auch im Weinsegen angedeutet, wenn die *vir craft* (V. 6) vier unterschiedlichen Menschengruppen – Männern, Frauen, Laien, Priestern – an die Seite gestellt werden. Es steht nun eigentlich zu erwarten, dass in Folge genaue Zuordnungen zwischen Tieren, Kräften und Menschengruppen erfolgen, dass der Wein also als differenzierendes Medium wirkt. Genau das Gegenteil ist aber der Fall, wenn es nach *Die vir craft lestu noch erschein / An mannen, an frauen, an leyen, an pffaffen* weitergeht:

Die machstu noch zu narn und zu affen.
Wer dein zuvil geladen hat,
Den legstu zu den schwein ins kat.
So machstu manchen so verherht,
Das er zehen krigs genugk geit,
Und machst manchen wilden zam,
Sam wern im all sein glider lam.
Die vir craft vindt man an mannen und an weiben.
([Weinsegen Lieber Heylant](#), V. 8–15)

Sicherlich werden hier die vier Tierarten als vier unterschiedliche Wirkweisen des Weines ausgedeutet – der Affe für die närrisch Betrunkenen, das Schwein für das Liegen der Betrunkenen im Straßenkot, der Löwe für die aggressiven Betrunkenen und das Schaf für die Schläfrigen; aber diese Wirkungsweisen wirken jeweils auf alle Trinker gleichermaßen und unterscheiden sie eben nicht in die Gruppen, die zuvor angeboten wurden. Spätestens mit dem abschließenden Satz *Die vir craft vindt man an mannen und an weiben* (V. 15) wird offensichtlich, dass die Unterscheidungen der vier Menschenarten eben nicht durch den Wein definiert, son-

dern durch ihn eigeebnet wird. Der Wein trifft zum einen eine Unterscheidung (seine vier Wirkungsweisen), zum anderen nimmt er eine getroffene Unterscheidung (Mann/Frau, Laie/Priester) durch eben seine unterschiedlichen Wirkungsweisen wieder zurück: Die vier Menschengruppen werden gleichermaßen affiziert von den vier Wirkweisen. Gerahmt wird diese paradoxe Entgrenzung durch eine Grenzziehung von der bereits bekannten Gleichzeitigkeit einer guten und schlechten Wirkung des Weins, die hier aber durch ihre religiöse Dimension zum Assoziieren weiterer Widersprüchlichkeiten einlädt: Der Segen beginnt mit einer Apostrophierung des Weins als Heiland (vgl. V. 1), was in Hinblick auf die Eucharistie auch Sinn macht. Über die Düngungsaktion des Noah wird der Tierkot als positives Wirkmittel eingeführt (vgl. V. 2f.), nur um gleich darauf den Betrunknen in ebendiesem Kot – konkretisiert als Schweinekot (vgl. V. 10) – zu werfen. Auch die weiteren Wirkweisen des *Heylants* Wein könnten nur sehr gezwungen als positive Wirkweisen verstanden werden. Am Ende wirkt der als Heiland Apostrophierte so, dass man eigentlich einen Arzt bräuchte:

Die [gemeint sind die Kräfte des Weins] kan kein
arctz als wol vertreiben
Als ein krug mit frischem prunnen,
Wenn sie das kelergeschos haben gewonnen.
([›Weinsegen Lieber Heylant‹ V. 16–18](#))

Kein Arzt (unter Rückgriff auf den Eingang möchte man einsetzen: gerade Christus nicht) wirkt gegen den Wein, der nur durch Wasser vertrieben werden kann. Die Gegenüberstellung von Wein und Wasser ist in diesem assoziativen Rahmen signifikant: Wasser wird hier nicht (wie im [›Weingruß Süßer Geschmack‹](#) zitiert) zu Wein, sondern Wein kann nur noch mit Wasser bekämpft werden. Im Hintergrund dieser widersprüchlichen Perspektivierungen auf den Wein und seine Wirkungsweisen steht Noah, der ja gerade in Bezug auf Wein eine traditionelle Kippfigur darstellt: Nach

seiner ›Erfindung‹ des Weins und dessen Veredelung setzt die legendarische Überlieferung den biblischen Bericht von Noahs Trunkenheit und seiner Entblößung durch seinen Sohn Cham (vgl. 1. Mos 9,20–25). Der Weinsegen partizipiert intensiv an der Paradoxie, die in dieser legendarischen Verknüpfung von einer expliziten Veredelung des Weins und seiner darauf aufbauenden negativen Wirkung bereits angelegt ist.

Der ›Weinsegen Lieber Heylant‹ stellt mit seiner positiv/negativ-Konnotation des Weins und dessen differenzierender/entdifferenzierender Wirkung einen Übergangstext dar zu den zahlreichen Weingrüßen, bei denen in der Distinktion paradoxerweise bereits die Einheit des Unterschiedenen erkennbar wird und die abschließend exemplarisch analysiert werden sollen.

Thematisch im gleichen Sujet bleibt der ›Weinsegen Ein Kron‹. Auch hier nimmt der Sprecher zunächst wieder Noah in den Blick, erzählt diesmal aber die Geschichte seiner Trunkenheit:

Gesegen dich got, als trancks ein kron!
Dich fand von erst ein alter man:
Noe, der in der archen was.
Do er dein süsse ber auff laß,
Dein süsser geschmack in do betrog.
Under ein stock er sich do schmog
Und aß dar ab dein süsse trübelein,
Das imm sincken ward sein hübelin.
Er legt sich nider und was so weich.
Er hat ein bock, der imm nach schleich.
Der gund ouch von der räben prossen,
Das er kund weder gen noch hossen.
Du btrogst den herren und den bock,
Das imm entwichen was sein rock
Und man her Noe sach die scham.
Er hat drey sün. Der ein hiesz Cham.
Der decket uff sein vatter baß
Und zeigt in spot sein brüdern das.
(›Weinsegen Ein Kron‹, V. 1–18)

Die biblische Geschichte vom betrunkenen Noah wird hier enggeführt mit der außerbiblischen Legende von Noah, der nach der Sintflut einen Bock ausschickt, welcher Wein entdeckt, sich an den Früchten berauscht und – wieder auf die Arche zurückgekehrt – alle anderen Tiere mit den Hörnern stößt (vgl. rudimentär bereits ›Jansens Eninkels Weltchronik‹, V. 2805–3042; ›Lectiones Publicae‹, S. 309, mit Nennung älterer Quellen).

Zunächst ist die entdifferenzierende Funktion des Weins noch recht schlicht: Der Wein hebt die Grenze zwischen Mensch und Tier auf. Der betrunkene Noah wird zum einen dem Sexualitätssymbol Bock ähnlich, indem er – neben dem Bock liegend – seine Genitalien freilegt. Und der Bock wird zum anderen dem alten Mann (vgl. V. 2) ähnlich, indem er seine sprichwörtliche Sprungkraft einbüßt. Abgeschlossen wird dieser erste Teil des Textes durch die Rückkehr zur biblischen Erzählung: Cham gibt seinen betrunkenen und entblößten Vater der Lächerlichkeit preis. Darauf wird noch zurückzukommen sein, allerdings erst nach der Analyse des zweiten Textteils, der einen gänzlich anderen Legendenstoff verhandelt:

Wann wein, du hast vil wonders than:
Ein heiliger babst, der hieß Urban,
Dem thest du ouch ein schafernack.
Er hat dich truncken uff ein dag,
Das er drey sünd dar inn erkoß.
Aber gotz barmhertzigkeit was so grosz,
Das er imm gab die hulde sein.
(›Weinsegen Ein Kron‹, V. 19–25)

Der Heilige Urban fungiert grundsätzlich als Schutzpatron des Weinbaus. Die Urbans-Legende, auf die der Weinsegen hier anspielt, greift das Schwankmotiv ›Die drei Sünden des Eremiten‹ (AaTh 839) auf:

[D]er Teufel [veranlasst] einen Mann, eine von drei Sünden zu begehen: Ehebruch, Mord, Saufen. Er wählt die geringste und begeht im betrunkenen Zustand die beiden anderen. In dt. Var[iante]n, die vor Sauferei warnen, werden Ehebruch und Mord bisweilen durch Inzest mit der Mutter und Elternmord ersetzt und sogar mit dem hl. Urban als Sünder in Verbindung gebracht. (Williams-Krapp 1981, Sp. 1377)

Konkret wäre die Andeutung des Sprechers also so zu verstehen, dass der Heilige Urban sich der Sünden Trunkenheit (als Völlerei), Inzest (bei einem Papst wahrscheinlicher als Ehebruch, zudem greift hier der ›Gregorius‹ als Prätext) und Mord schuldig gemacht hat. Gott aber vergibt ihm diese Sünden und nimmt ihn in Gnaden auf, sprich: erhöht ihn zum Papst. In dieser im Weinsegen nur angedeuteten, jedoch aberwitzigen Geschichte macht der Wein paradoxerweise den Sünder im Heiligen offenbar: Der Wein differenziert und entdifferenziert zugleich Sünder und Heiligen, da Urban ja die größtmögliche Sünde begeht, indem er die geringstmögliche begehen will.

Das Fazit des Weinsegens schiebt aber noch eine zusätzliche Paradoxie zum Abschluss nach:

Darumb sprich ich: Du edler wein,
Ich wil mein tag mit dir vollenden.
Du kanst mir als mein trauren wenden.
(›Weinsegen Ein Kron‹, V. 26–28)

Dieses mit *Darumb* ursächlich mit den beiden Legendennarrativen verknüpfte Fazit lässt sich in der Tat auf beide Geschichten anwenden, jedoch in gänzlich unterschiedlicher Richtung und Wertung: Bezogen auf die Noahlegende begibt sich der Sprecher beim Verkehren der Traurigkeit ins Gegenteil in die Gesellschaft des lachenden Cham, der – als biblisch bestrafte Sünder – sich über seinen betrunkenen Vater lustig macht; bezogen auf die Urbanslegende dagegen begibt sich der Sprecher in die Gesellschaft des erlösten Sünders, der durch Gottes Gnade Papst und Heiliger werden kann. Und wieder unterscheidet der Wein im Ausgang Sünder und Heiligen und hebt zugleich paradoxal diese Unterscheidung wieder auf.

Die Teilhabe am religiösen Mysterium in der Paradoxie: was beim ›Weinsegen Ein Kron‹ noch als ironische Überspritzung verstanden werden könnte, ist beim ›Weinsegen Dein Güt‹¹⁸ strukturelles Programm:

Got gesegen dich wein und ouch dein güt!
Sich kümmert seer das mein gemüt,
Das ich ein wenig mocht dichten,
So kan ichs niergen auß gerichtten.
(›Weinsegen Dein Güt‹, V. 1–4)

Der Sprecher stellt die Güte, die Qualität des Weins in den Mittelpunkt und bemüht nach dem Eingangssegen den Unsagbarkeitstopos: Signifikant bewertet der Sprecher in der Rolle des Dichters, dass er mit seiner Aufgabe – die Güte des Weins angemessen darzustellen – überfordert sei. Entsprechend sind die Erwartungen nun hoch, worin genau die zentral gesetzte Güte des Weins besteht – und wie der Dichter seine Qualität beim Meistern seiner Aufgabe unter Beweis stellen wird:

An dir so leit so grosser hort:
Du taylst dich in das ewig wort.
Es ward kein mäß ouch nie volbracht,
Gesprochen gesungen noch gemacht,
Man muß dich allzyt do by haben.
(›Weinsegen Dein Güt‹, V. 5–9)

Das Thema ist in der Tat einen Unsagbarkeitstopos wert: Der Wein wird als *ewiges wort* apostrophiert, also als Jesus Christus, der der Wein im Rahmen der Eucharistie auch tatsächlich ist. Keine Messe ist möglich ohne die Anwesenheit des Weins respektive Christi. Damit ist hier das Thema der paradoxalen Einheit in Unterscheidung von Anfang an klar: Wein und Christus sind distinkt und doch identisch. Besonders spannend – und dichterisch ambitioniert – ist die Formulierung *Du taylst dich in das ewig wort* (V. 6): Sicherlich ist das Eucharistiegeschehen angesprochen, doch ist fragwürdig, welcher Aspekt genau. *Taylen* könnte im Sinne von ›austeilen‹

verstanden werden, doch würde ein Verständnis im Sinne von ›du teilst dich aus als ewiges Wort‹ ahistorisch den Laienkelch voraussetzen und die Präposition *in* unzulässig erweitern. Damit bleibt die Bedeutung, dass der Wein sich in etwas teilt – was eigentlich zwei Entitäten erwarten lässt. Das *ewig wort* ist aber eigentlich nur eine einzige; allerdings: Das ewige Wort ist immerhin das Wort, das Fleisch geworden ist, Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, unteilbar und ungeschieden. Die Formulierung *Du taylorst dich in das ewig wort* evoziert nicht nur die Zweinatur des durch den Messwein Repräsentierten, sondern auch den Zustand des konsekrierten Weins auf äußerst prägnante Weise: Das Geheimnis der Transsubstantiation ist in der Spannung der Sprachbilds – eine Teilung in ein Ergebnis – perfekt aufgehoben.

Doch der Weinsegen belässt es nicht dabei, sondern thematisiert das Abendmahl in beiderlei Gestalt:

Und wann der priester let den knaben,
Deß vatters sun, har uß dem thron
Wol mit fünff Worten zart und fron,
Bringt er in inn ein kleines brot.
Dar von manch sel auch kumpt ausz not
Und hilfft in auß des feures pein.
Dar nach nympt er wasser und wein
(Wann er geteilt den herren schon)
Und opffert den seim vatter fron
Für all menschen und glöübig selen,
Das in got ringer mach ir quelen.
(›Weinsegen Dein Güt‹, V. 10–20)

Und wieder präsentiert der Dichter ein ambitioniertes Bild: Der Priester lässt Christus aus dem Thron – ein Bild für die Herausnahme der bereits konsekrierten Hostie (die Christus ist) aus dem Allerheiligsten, dem Tabernakel, etwa in Form der Monstranz – und bringt ihn – Christus – mittels fünf Worten in ein kleines Brot; dies bezieht sich freilich auf den Akt der Konsekration, bei dem mit den Einsetzungsworten *hoc enim est corpus*

meus Christus ›in‹ die Hostie kommt. Dieser Vorgang ist verwirrend zirkulär, steht an seinem Beginn und Ende doch jeweils eine (andere) konsekrierte Hostie: Christus kommt in Form der geweihten Hostie aus dem Tabernakel, und dieser Christus gelangt durch die Einsetzungsworte in die dann geweihte Hostie – die Unterscheidung zwischen Christus und Hostie wird im narrativen Bild aufgehoben. Hinzu kommt, dass die Grenzüberschreitung Christi antithetisch enggeführt wird mit einer Grenzüberschreitung der Seele: Christus kommt in das Brot – die Seele kommt aus dem Fegefeuer. Auch dabei wird Trennung und Vereinigung in engste Verbindung gebracht. Schließlich kommt der Weinsegen wieder auf den Wein zu sprechen und komplettiert die paradoxe Struktur mit einer weiteren Engführung von Trennung und Vermischung: Der Priester nimmt Wasser und Wein, nachdem er den Herrn geteilt hat – hier spielt der Dichter an auf die katholische Praxis bei der Gabenbereitung, den Messwein mit einigen Tropfen Wasser zu vermischen (eine Praxis, die im Konzil von Florenz 1439 breit behandelt und dogmatisch diskutiert wurde) und auf das Zerbrechen der Hostie. Die Vermischung des Unterschiedenen – Wein mit Wasser – wird mit der Zerteilung des Unteilbaren – Jesus Christus – überblendet, und beides gemeinsam bewirkt die Erlösung der Gläubigen.

Nach diesem ausgedehnten Ausflug in die Paradoxie eucharistischer und christologischer Logik schließt der Dichter mit einem schlichten Fazit:

Deß lob ich dich, du lieber wein,
Seidst du by solcher wird must sein.
Ich will mein leib mit dir verschracken.
(›Weinsegen Dein Güt‹, V. 21–23)

All die paradoxen ununterschiedenen Unterscheidungen des Weinsegens münden in der Zurücknahme der Unterscheidung von Trinker und Getränk. Über die gemeinsame Struktur – die paradoxe Gleichzeitigkeit von Unterscheidung und Identität – schwingt im profanen Akt des Trinkens nun nichts weniger als die *unio mystica* mit (freilich lediglich als gleichsam

typologischer Verweis: der Trinker trinkt ja keinen konsekrierten Wein). Der Weinsegen endet schließlich mit der schon bekannten Zurücknahme der Unterscheidungen von *Wyb und man, priester und leyen* (V. 25) und dem Aufruf, den Wein wegen seiner heilsamen Wirkung in Ehren zu halten (vgl. V. 24–32).¹⁹

4. Weingröße und Grenzziehungen: Eine sozialhistorische Spekulation

Wein ist grenzwertig: Dies gilt für die Weingröße offenbar in ganz besonderem Sinne. In thematisch sehr breiter Art und Weise werden über den Wein Unterscheidungen getätigt, zurückgenommen und – in den allermeisten Fällen – paradoxal sowohl getroffen als auch aufgehoben. Was im einzelnen Beispiel vielleicht noch als Zufall gewertet werden mag, ist in der Summe ein Beleg gezielter struktureller Kompositionstechnik.

Es stellt sich bei diesem auffälligen Befund die Frage nach Sinn und Funktion einer solchen Verhandlung von Differenzierung und Entdifferenzierung. Ein erster Erklärungsansatz kann sich an der allgemeinen Bedeutung von Wein im historischen Nürnberg orientieren: Wein ist nämlich nicht nur in den Nürnberger Weingrößen, sondern auch im realhistorischen Nürnberg des 15. Jahrhunderts zugleich Medium harter sozialer Differenzierung und völliger Entdifferenzierung ebendieser Unterscheidung. Wein ist zum einen – wie überall im Reich – Grundnahrungsmittel für alle. Aufgrund der toxischen Belastung des Wassers durch Fäkalien in Ballungsräumen ist das Trinken von Wasser in der spätmittelalterlichen Stadt zumindest gesundheitsgefährlich und mitunter tödlich. Billiger Gebrauchswein – regional (in Nürnberg wird im 15. Jahrhundert selbst Wein angebaut, vgl. Gebhardt 2002, S. 9–11), essigsäuerlich, mit niedrigem Alkoholgehalt – gehört zur täglichen Nahrung aller Stadtbewohner (vgl. dazu ausführlich Schubert 2006, S. 169–171). Wein ist aber zum anderen parallel

dazu auch ein Medium sozialer Distinktion, und dies gerade in der Handelsstadt Nürnberg: Hier werden Weine aller Preisklassen überregional und auch europaweit gehandelt, und das soziale Prestige eines Bürgers oder gar Patriziers spiegelt sich in der Bestückung seines Weinkellers wider (vgl. Gebhardt 2002, S. 71–73).

Freilich wird beides – das Grundnahrungsmittel wie der Luxusartikel – als Wein bezeichnet. Die Weingröße scheinen diese ›Doppelnatur‹ des Weins aufzugreifen und die reizvolle Spannung, die sich daraus ergibt, auf alle möglichen Grundunterscheidungen anzuwenden. Mann/Frau, Mensch/Tier, Heiliger/Sünder, Ding/Person, Laie/Geistlicher, gut/schlecht – alle diese Basisunterscheidungen (und noch viele mehr) werden über den Wein als gleichsam philosophisches Medium in ihrer Distinktionsfähigkeit beobachtbar und diskutierbar.

Prägnante Gesprächsanlässe für schöngeistige bis banale Tischgespräche im geselligen Convivium (vgl. dazu grundsätzlich Wachinger 1993): dies wäre ein erster, allgemeiner ›Sitz im Leben‹ der Nürnberger Weingröße. Vielleicht aber könnte man noch weiter gehen und versuchen, die Weingröße über ihre auffälligen Spezifika noch genauer im Nürnberg des 15. Jahrhunderts zu verorten. Konkret geht es um die sozialhistorische Relevanz der paradoxen Funktion, Unterscheidungen zu treffen und zugleich einzuebnen, der enormen Bandbreite zwischen Profan und Sakral, von skatologischem Grobianismus bis hin zu theologischer Lehrdichtung, des Spiels zwischen Scherz und Ernst (im gleichen Text!), der performativen Rahmung durch Gruß und Segen und schließlich der Verknüpfung der Weingröße mit dem Handwerkerdichter Hans Rosenplüt.

Ich möchte mit meiner – zugegebenermaßen spekulativ-heuristischen – Indizienkette bei letzterem beginnen: Die Zuordnung der Weingröße zum Handwerkerdichter Hans Rosenplüt macht sie einordenbar als Literatur des Stadtbürgertums bzw. spezieller noch: der sozialen Mittelschicht um Kaufleute und Handwerker (vgl. dazu ausführlich Kiepe 1984, S. 116–121).

Dies lässt sich auch aus den Texten selbst ablesen, die ihren Identifikationsrahmen immer wieder nach oben (gegenüber einer vermögenden, patri- zischen Oberschicht)²⁰ und nach unten (gegenüber einer unermögenden, bäuerlichen Unterschicht)²¹ abgrenzen. Mitunter beleuchten die Weingrübe auch die handwerkliche Dimension der Weinherstellung²², so dass ihre ten- denzielle Zuordnung zur vor allem handwerklich geprägten städtischen Mittelschicht als gesichert gelten darf.

Der Weingenuss spielt nun für das Sozialleben des Handwerks eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die spätmittelalterlichen Zünfte organisieren sich weitgehend über das sog. ›Convivium‹ in zunftspezifischen Trinkstuben, die eigentlich fest zum Bestandteil städtischer Infrastruktur gehörten:

Gilde und Zunft behalten als Medium der Vergemeinschaftung das convivium. Das ›zünftige‹ Essen und Trinken ist ja Kern auch des Zunftbrauches. Es schafft und erhält soziale Nähe und Vertrautheit. Dabei wird, den Stadtfrieden unterbauend, interner Friede eingeübt und rechtlich gesichert. [...] Das con- vivium ist darüber hinaus der Ort der Einübung von Regeln des sozialen Ver- haltens, einer ›bürgerlichen Sozialisation‹. Gleichzeitig wird aber der Übertreter durch das gemeinsame Vertrinken der Bußen wieder friedestiftend in die Ge- meinschaft einbezogen. (Dilcher 1985, S. 104f.)

Trinkstube als Ort und Convivium als soziale Praxis besitzen aber nicht nur soziale Bedeutung für die Zünfte, sondern erfüllen auch zentrale politische Funktionen, wie Sabine von Heusinger am Beispiel Straßburg darstellt:

Für Straßburg waren die Trinkstuben für die politische Zunft konstitutiv. Sie stellten wichtige Zentren der mittelalterlichen Stadt dar, in denen Politik ge- staltet und Informationen ausgetauscht wurden. In der Trinkstube wurde der Zunftmeister gewählt und die Besetzung des Zunftgerichts festgelegt. Außer- dem wurde in Straßburg der Ratsherr, der die politische Zunft vertrat, aus dem Kreis der Trinkstubengenossen gewählt. (Heusinger 2010, S. 48f.)

Hier kommt nun ein historisches Spezifikum für Nürnberg ins Spiel, denn dort, in der zentral von Handwerk und Handel geprägten Reichsstadt, gibt es im 15. Jahrhundert keine Zünfte mehr. Die Nürnberger Handwerker

unterstanden seit der Niederschlagung des Handwerkeraufstands 1349 direkt dem Rat und durften sich nicht mehr in Zünften organisieren, was einen vollständigen Verlust institutionalisierter Selbstbestimmung des Handwerks gleichkam:

Als vordringliche Aufgabe sah der 1348 durch die Zünfte vertriebene und 1349 durch den Kaiser restituierte Rat eine Reform der Gewerbeverfassung, die in den 50er Jahren des 14. Jahrhunderts durchgeführt wurde, Gewohnheitsrechte normmäßig fixierte, daneben tiefgreifende Neuordnungen festschrieb, für jedes Handwerk Ordnungen aufstellte, Betriebsgrößen festlegte, die Bruderschaften der Handwerke und alle Formen der Selbstorganisation liquidierte und alle Belange der Handwerke bis ins kleinste reglementierte. (Reichel 1985, S. 110)

Im Vergleich mit den anderen bedeutenden Handwerkerstädten bricht damit für Nürnberg, wo auch explizit die zünftigen Trinkstuben verboten sind (vgl. Kiepe 1984, S. 110), eine empfindliche Leerstelle auf:

[Im 14. Jahrhundert] hatten die Zunftgenossen mit allen Mitteln darum gekämpft, ihre politische Partizipation am Rat zu erzwingen. In Straßburg und Zürich war dies in den 1330er Jahren relativ rasch gelungen, in Nürnberg war dieses Anliegen im Jahr 1349 mit dem Verbot der politischen Zünfte durch Karl IV. gescheitert. [...] Die Trinkstube [war] auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch immer der zentrale Ort der Kommunikation, der Information und des Soziallebens. Auf die Kontakte, die man dort pflegte, wollte man keinesfalls verzichten. (Heusinger 2010, S. 52)

Die Weingröße könnten, so meine abschließende These, genau an dieser aufbrechenden sozialen wie politischen Leerstelle ihren konkreten ›Sitz im Leben‹ haben: Weingruß und Weinsegen setzen einen performativen Rahmen, der zum einen eine Gemeinschaft je und je formen kann, der aber zum anderen einer präexistenten Gemeinschaft einen konkreten sozialen Ort schafft. Letzteres dürfte für die Nürnberger Handwerker, die ohne die institutionalisierten Identitätsformungsmechanismen von Zünften auskommen

mussten, hochattraktiv sein: Auch beim scharfen Verbot zünftiger Trinkstuben können Nürnberger Handwerker in jeder beliebigen Weinstube über die Rahmung von Weingruß und -seggen ein virtuelles zünftiges Convivium erzeugen, in dessen rituellen Rahmen zumindest einige quazi-zünftige Kommunikationen stattfinden können. Zu diesem Szenario passt nicht nur das mitunter religiöse Interesse der Weingröße (erfüllen Zünfte doch auch Funktionen einer Bruderschaft, vgl. Heusinger 2010, S. 44–48), sondern auch der paradoxe Umgang mit Grenzen und die damit einhergehende Unverbindlichkeit im Changieren zwischen Scherz und Ernst: Diese grundlegenden Spannungen, die die Weingröße allesamt kennzeichnet, erlauben zum einen – nach ›innen‹ – eine momentane Vergesellschaftung, die trotz Verbots eine gewisse politische Selbstbestimmung in eigenen Angelegenheiten ermöglichen kann; zum anderen aber ist genau diese Vergesellschaftung nach ›außen‹ immer auch lesbar als bloße Trinkpraxis und launige Unterhaltung. Es ist möglich, dass die Weingröße ihre (durch ihre vergleichsweise breite Überlieferungslage indizierte) hohe Beliebtheit im spätmittelalterlichen Nürnberg nicht zuletzt aus ihrem Potenzial zogen, rituell eine virtuelle Trinkstube mit Convivium zu schaffen, deren Existenz immer auch geleugnet werden konnte.

Dass ein solches Versteckspiel vor dem Rat den Nürnberger Handwerkern ein intensives Bedürfnis war, lässt sich für Beginn des 16. Jahrhunderts belegen – für eine Zeit also, zu der die Weingröße nicht nur immer noch handschriftlich vervielfältigt werden, sondern auch im Druck einen enormen Verbreitungsschub erfahren:

1507 wurde entdeckt, daß die Gesellen der Zirkelschmiede jeden Monat Schenke gehalten hatten, wobei sie nicht nur Geldbußen in einer Büchse gesammelt, sondern sogar eine ›zunftisch Ordnung‹ entworfen hatten. Diesmal wurden drei Rädelsführer drei Tage lang auf einem Turm eingesperrt, der vierte mußte eine Woche lang das Lochgefängnis beziehen. Mit ähnlicher Sorgfalt beobachtete der Rat [...] die althergebrachten Trinkstuben der Handwerker. [...] In der Regel wurden [...] Anträge auf Zulassung von Trinkstuben abgelehnt; weil der Rat aber den Handwerkern nicht jede Getränkeaufnahme

verbieten konnte, erlaubte er den Schustern 1511 wenigstens, sie möchten die Zeche unter ihnen – also in ihren Häusern – umgehen lassen. (Lehnert 1983, S. 77f.)

Vor diesem Hintergrund mag es vielleicht als plausibler erscheinen, dass die Weingrüße u. a. zum performativen Erzeugen eines virtuellen zünftigen Conviviums genutzt wurden. Die zentrale Rolle dabei nimmt der Sprecher ein, der mit seiner Deklamation von Weingruß und Segen nicht nur den quasi-rituellen Rahmen setzt, sondern in seiner janusgesichtigen Selbstinszenierung auch das beste Alibi gegenüber ungewollten Zeugen abgibt: Durch die Ambiguitäten und Paradoxien, in die er sich verstrickt, bleibt er nach außen immer der verlachenswerte Narr, der im Weinrausch – analog zum ›Weinschwelg‹ und zum ›Durstigen Einsiedel‹ – eine Zechergemeinschaft weiterer Narren um sich schart. Nach innen freilich kann er sich – über denselben Text – als Former einer durch den Weingruß buchstäblich verschworenen Gemeinschaft erweisen.

Anmerkungen

- 1 Für Grundinformationen und bibliographische Hinweise zum ›unbelehrbaren Zecher‹ vgl. [Der unbelehrbare Zecher \(Der Stricker\) – Brevitas Wiki](#).
- 2 Für Grundinformationen und bibliographische Hinweise zum ›Weinschwelg‹ vgl. [Der Weinschwelg – Brevitas Wiki](#).
- 3 Für Grundinformationen und bibliographische Hinweise zum ›durstigen Einsiedel‹ vgl. [Der durstige Einsiedel \(Der Stricker\) – Brevitas Wiki](#).
- 4 Für Grundinformationen und bibliographische Hinweise zur ›Wiener Meerfahrt‹ vgl. [Der Wiener Meerfahrt \(Der Freudenleere\) – Brevitas Wiki](#).
- 5 Für Grundinformationen und bibliographische Hinweise zu den ›Zwölf Kräften des Weins‹ vgl. [Zwölf Kräfte des Weins – Brevitas Wiki](#).
- 6 Zur Autorschaftsfrage vgl. den Aufsatz ›Rosenplüt als Autor der Nürnberger Weingrüße‹ in diesem Band. Grundinformationen zu den Weingrüßen finden sich unter [Kategorie:Quelle Weingruß – Brevitas Wiki](#). Ebendort sind auch die digitalen, synoptischen Editionen der einzelnen Weingrüße verlinkt.

- 7 Es handelt sich dabei um die Handschriften B, B², D, F, L, R, S, W und um die Drucke d¹, d⁴. Zu Handschriftenbeschreibung und Siglen vgl. [Kategorie:Quelle Weingruß – Brevitas Wiki](#).
- 8 Vgl. ›Weingruß Lieber Wein‹, ›Weinsegen Lieber Rebensaft‹, V. 9, ›Weinsegen Lieber Eydtesell‹, V. 16–18, ›Weingruß Neczen Gumen‹, ›Weinsegen Libe Rebenprü‹, ›Biersegen Libe Gerstenprü‹, ›Metsegen Liber Met‹, V. 28.
- 9 Vgl. ›Weinsegen Lieber Eydtesell‹, ›Weingruß Neczen Gumen‹, ›Weinsegen Libe Rebenprü‹, ›Weingruß Süßer Geschmack‹.
- 10 Vgl. ›Weinsegen Dein Güt‹, V. 32, ›Weingruß Lieber Wein‹, V. 26, ›Weinsegen Edles Abkülen‹, V. 20.
- 11 Vgl. bereits den ›Vorspruch‹, ›Weingruß Edels Getranck‹, V. 21–26, ›Weinsegen Edles Abkülen‹, V. 20.
- 12 Ähnlich, aber bereits komplexer funktioniert der ›Weinsegen Lieber Eydtesell‹: Der Sprecher spricht den Wein in Wendungen der Minne an (vgl. V. 2f.) und inszeniert ihn als Geliebte, an deren Brüsten zu saugen ihm Freude bereitet (vgl. V. 9–11). Konträr dazu setzt der Sprecher gleich darauf die eigene Ehefrau (vgl. V. 12–17): Der ›Verkehr‹ mit dem Wein soll mit Hilfe Gottes vor der Ehefrau geheim gehalten werden, und die Bitte darum, auf jede Nachfrage eine Antwort zu wissen, macht die implizierte Heimkehrszene mit der Wahrung eines erotischen Geheimnisses assoziierbar. Über den Wein und seine berauschende Wirkung werden damit assoziativ Geliebte und Ehefrau differenziert.
- 13 Diese starke Tendenz zur Einebnung von grundsätzlichen Unterschieden mündet noch in einer signifikanten Pointe in Form einer Fürbitte: *All juden, heiden und christen die piten, / das got beschirmen wol und befriten / den stock, die reben, da du an hangst, / Wann du so liplich vor mir prangst* ([Weingruß Allerliebster Trunck](#), V. 19–22). In der an den einen Gott gerichteten Fürbitte für den Wein vereinen sich die drei Weltreligionen, wodurch die grundsätzlichen religiösen Differenzen über den Wein eingeebnet werden. Und es erscheint nicht zufällig, dass der Wein gerade hier als Weinstock und als Reben inszeniert wird: Das Jesuswort »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun« (Joh. 15, 5) bringt selbst eine Entdifferenzierung mit sich, denn im Wein werden Christus und die Seinen gleich. Zugleich böte sich gerade dieser Bibelbezug eigentlich dazu an, Christen von Juden und Heiden zu scheiden, bedenkt man nicht nur das Unterscheidungsmerkmal, in Jesus den Christus zu erkennen, sondern auch den Fortgang der Bibelstelle: »Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und müssen

brennen« (Joh. 15, 6). Genau dieses starke Differenzierungspotenzial wird aber im Weingruß eben nicht aufgegriffen – eine signifikante Einebnung einer religiösen Grenzziehung durch den Wein.

- 14 Derselben Struktur folgt auch der ›Weingruß Gesunte Ercznei‹: Nachdem der Weingenuss die Unterscheidungen Geistliche/Laien (vgl. V. 3), Wallfahrt/Tanz (V. 4), Zähne/Zunge/Leber/Lunge/Herz/Blase (V. 9–12), stark/schwach (V. 13), Sprechen/Lallen (V. 14) und Weise/Fantasten (V. 15) eingegeben hat, schließt das Gedicht mit einer Entdifferenzierung, die wieder den Wein selbst mit einbezieht: *Noch wil ich weder ruen noch rasten / Und wil dir thür und tor aufschlissen / Und wil dich herein in mein essigfäs gissen* (›Weingruß Gesunte Ercznei‹, V. 16–18). Das Bild vom menschlichen Leib als Essigfass macht auch den Vorgang der Einverleibung lesbar als einen Vorgang der Entgrenzung: Der Wein wird nicht nur im physischen Sinne Teil des Trinkenden, sondern er vermischt sich letztlich mit sich selbst, stellt Essig doch den Zustand des Weins nach der Fermentation und das Fass sein natürliches Aufbewahrungsgefäß dar. Ein Übergangsphänomen zu einer Inszenierung des Weins als ambivalentes Grenzmedium stellt der ›Weingruß Lieber Rebenknecht‹ dar. Zunächst entdifferenziert der Wein die Unterscheidungen Winter/Sommer (V. 2) und Mönche/Priester (V. 3f.). Dann aber wechselt der Sprecher das Vorgehen und listet unterschiedlich bedürftige oder leidende Personengruppen auf (Bauern, Kranke, Lahme, Blinde, Hebammen, Pilger, Nonnen, vgl. V. 5–13), die der Wein tröstet. Diese Tröstung und die damit verbundene Entdifferenzierung der Personengruppen erfolgt aber nicht problemlos: Gleich zweimal weist der Sprecher darauf hin, dass der Trost nur erfolgt, wenn man sich den Wein auch finanziell leisten kann (V. 8, 10). Zum einen weist der Wein also auch hier enormes Entdifferenzierungspotenzial auf, doch legt gerade die Bedürftigkeit der Personengruppen nahe, dass der Wein zu teuer für sie ist – wodurch gerade durch den Wein die Differenz zwischen arm und reich, leidend und fröhlich wieder aufbricht. Der Wein wird damit als Grenzmedium letztlich ambivalent.
- 15 Zur merkwürdigen Oszillation des Weins zwischen Ding- und Personenstatus innerhalb der Weingrüße erscheint mein Aufsatz »Du pist der, der mir mein taschen kan leren« – die Macht des Weines in den Nürnberger Weingrüßen« im Sammelband des DFG-Nachwuchsnetzwerks ›Dinge in der Literatur des Mittelalters – historische Formen der Ding-Mensch-Relation‹.
- 16 Dies betrifft auch die Identität des Weins als Ding, der in V. 8f. dem Weinberg, Weinstock und der Weinrebe als distinkt gegenübergestellt wird, nur um gleich

darauf als zu beschneidender und auszuhackender Weinstock angesprochen zu werden (vgl. V. 10–12).

- 17 Ähnlich funktioniert dies bei weiteren fünf Weingrüßen: Im ›Weingruß Din Krafft‹ wird v. a. die Verstärkung der physischen Kraft und Kühnheit durch Weingenuss geschildert. Dabei kippt die Bewertung im Laufe der steigenden Aufzählung, da die Wirkung des Weins plötzlich von der übermäßigen Steigerung der Kampfeskraft zu übermäßiger Verschwendung springt (V. 24f.). Im ›Weinsegen Allerliebster Trost‹ zeitigt der Wein in den ersten sechs Versen positive Wirkungen, gefolgt von seiner – in religiöser Hinsicht zwiespältigen – Macht, Mönche und Nonnen zum Tanzen zu bringen (vgl. V. 7f.) und schließlich negativen Wirkungen (vgl. V. 9–15). Abschließend vergibt der Sprecher dem Wein (vgl. V. 16) – nur um ihn direkt darauf mit dem päpstlichen Bann zu drohen (vgl. V. 17). Im ›Weingruß Süßer Himeltau‹ wird der Wein als gesund und heilsbringend apostrophiert (vgl. V. 3), nur um im restlichen Text als Ursache übermäßigen Geldverlustes inszeniert zu werden; dennoch wolle der Sprecher an seiner Freundschaft festhalten (V. 14f.). Analog funktionieren der ›Metgruß Süßs Geschleck‹ und der ›Metsegen Liber Met‹, in denen dem Met sowohl positive wie auch ambivalente und negative Wirkungen zugeschrieben werden – bei unverändertem Lob des Sprechers.
- 18 Dieser Weingruß ist nicht von Rosenplüt verfasst, sondern wahrscheinlich von Pamphilus Gengenbach, vgl. dazu ausführlich den Beitrag ›Rosenplüt als Autor der Nürnberger Weingrüße‹.
- 19 Ähnlich ist die Struktur bei vier weiteren Weingrüßen: Im ›Weinsegen Libe Rebenprü‹ wird ausnahmsweise die Unterscheidung angemessen/zu viel angesetzt und parallelisiert mit der Unterscheidung weise/närrisch: Der Sprecher führt aus, dass ein *hübschlich trinken* (V. 9) weise, ein *zuwil* (V. 11) des Weins aber närrisch wäre. Freilich endet seine Rede damit, dass er einen unmäßigen/närrischen Weingenuss anstrebt: *Wann ich dich all tag wil wider suchen, / Und sollt mir weib und kindt darumb fluchen* (V. 19f.). Ganz ähnlich setzt der ›Weingruß Lieber Wein‹ die Unterscheidung Freund/Feind und schließt mit dem Fazit *Darumb so pistu der liebste freünt mein* (V. 23) – nachdem der Sprecher eine Mischung aus schädlichen, guten und ambivalenten Wirkweisen des Weins vortragen hat. Im ›Weinsegen Lieber Rebensaft‹ wird die Wirkung des Weines zugleich gelobt und geschmäht – der Weintrinker fühlt sich tapferer als neun Wassertrinker (V. 3f.), der Wein verleiht eine Kunstfertigkeit, die kaum zum Sieg verhilft (V. 5f.), der Trinker fühlt sich fröhlicher als angesichts seines toten Vaters (V. 7f.) etc. – nur um abschließend in ein ebenso merkwürdiges Bild zu

münden: *So wil ich mein zeen lieber in dir neczen / Dann solt mir ein alts weib iren hindern daran seczen* (V. 19f.). Im ›Weinsegen Edles Abkühlen‹ wird – recht schlicht – die Unterscheidung gesund/ungesund mittels des Weins getroffen und zugleich zurückgenommen: Gelehrte empfehlen den Wein als gesund, was an Bauern exemplifiziert wird, die sich durch die zunächst positiven Wirkungen des Weins (Erhöhung der Festlichkeit, V. 4f., und Kampfkraft, V. 7) finanziell und körperlich ruinieren.

20 Vgl. ›Weinsegen Edle Leibsalb‹, ›Weingruß Lieber Lantman‹. Hinzu kommt noch die eingangs ausgeführte Zurückhaltung der Weingrüße hinsichtlich einer Anwendung des höfischen *Mâze*-Diskurses.

21 Vgl. ›Weinsegen Edles Abkühlen‹.

22 Vgl. ›Weingruß Edels Getranck‹, ›Weinsegen Creftenreiche Labung‹.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Der Freudenleere: Der Wiener Meerfahrt, hrsg. von Richard Newald, Heidelberg 1930.

Der Stricker: Der unbelehrbare Zecher, in: Die Kleindichtung des Strickers, hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Gayle Agler-Beck, Robert E. Lewis. Band 3,1, Göttingen 1975, S. 142–148.

Der Stricker: Der Weinschweg, in: Der Stricker: Verserzählungen II. Mit einem Anhang Der Weinschweg, hrsg. von Hanns Fischer, 3. Aufl., Tübingen 1984, S. 42–58.

Der Stricker: Der durstige Einsiedel, in: Die Kleindichtung des Strickers, hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Gayle Agler-Beck, Robert E. Lewis. Band 1, Göttingen 1976, S. 116–123.

Gesta Romanorum. Geschichten von den Römern. Ein Erzählbuch des Mittelalters, hrsg. von Winfried Trillitzsch, Leipzig 1979.

Jansen von Eninkel: Weltchronik, Fürstenbuch, hrsg. von Philipp Strauch, Hannover/Leipzig 1900.

Neumann, Caspar: *Lectiones Publicae. Von Vier Subjectis Diaeteticis*, Leipzig 1735.

Sekundärliteratur

Dähnhardt, Oskar: *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Bd. 1, Leipzig/Berlin 1907.

- Dilcher, Gerhard: Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften, in: Schwineköper, Berent (Hrsg.): Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, Sigmaringen 1985, S. 71–111.
- Gebhardt, Walter: Nürnberger Weinlesebuch. Eine historische Verkostung in 13 Proben, Nürnberg 2002.
- Grunewald, Eckhard: Die Zecher- und Schlemmerliteratur des deutschen Spätmittelalters. Mit einem Anhang: ›Der Minner und der Luderer‹, Köln 1976.
- Haas, Norbert: Trinklieder des deutschen Spätmittelalters. Philologische Studien an Hand ausgewählter Beispiele, Göppingen 1991.
- Heusinger, Sabine von: Von ›Antwerk‹ bis ›Zunft‹. Methodische Überlegungen zu den Zünften im Mittelalter, in: Zeitschrift für Historische Forschung 37/1 (2010), S. 37–71.
- Kiepe, Hansjürgen: Die Nürnberger Priameldichtung. Untersuchungen zu Hans Rosenplüt und zum Schreib- und Druckwesen im 15. Jahrhundert, München/Zürich 1984.
- Lehnert, Walter: Nürnberg – Stadt ohne Zünfte. Die Aufgaben des reichsstädtischen Rugamts, in: Elkar, Rainer S. (Hrsg.): Deutsches Handwerk in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Sozialgeschichte – Volkskunde – Literaturgeschichte, Göttingen 1983, S. 71–81.
- Lehr, Friedrich: Studien über den komischen Einzelvortrag in der älteren deutschen Literatur. Bd. 1: Die parodistische Predigt, Marburg 1907.
- Reichel, Jörn: Der Spruchdichter Hans Rosenplüt. Literatur und Leben im spätmittelalterlichen Nürnberg, Stuttgart 1985.
- Schubert, Ernst: Essen und Trinken im Mittelalter, Darmstadt 2006.
- Wachinger, Burghart: Convivium fabulosum: Erzählen bei Tisch im 15. und 16. Jahrhundert, besonders in der ›Mensa philosophica‹ und bei Erasmus und Luther, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993, S. 256–286.
- Wachinger, Burghart: Art. Weingröße, in: ²VL, Bd. 10, (1999), Sp. 819–821.
- Williams-Krapp, Werner: Art. Elternmörder, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 3 (1981), Sp. 1371–1379.

Anschrift des Autors:

PD Dr. Silvan Wagner
Universität Bayreuth
Universitätsstraße 30
95447 Bayreuth
E-Mail: silvan.wagner@uni-bayreuth.de

Madeline Fox

Optical Theory and Feminine *Auctoritas* within Chaucer's the ›Tale of Melibee‹

Abstract. There is a discrepancy between Chaucer's the ›Tale of Melibee‹ and its base text, Albertanus of Brescia's ›Liber consolacionis et consilii‹: Sophie's wounds. Chaucer does not include the eyes in the list of her wounds, whereas Albertanus does. Allowing the eyes to remain unharmed, Chaucer creates an opportunity for Prudence and her feminine wisdom to take center stage. The story's predominantly feminine voice is reminiscent of allegorical feminine personifications. However, Prudence's prose is distinct – it crosses the border of abstraction and enters into the realm of humanity. Applying medieval optical theory to the ›Tale of Melibee‹ allows for a deep analysis of Prudence's wisdom as well as her authoritative role in her medieval marriage.

As part of Geoffrey Chaucer's greater work, the ›Canterbury Tales‹, the ›Tale of Melibee‹ has been often neglected. For centuries, due to its long, burdensome, and dense contents, it has seemed separate from the rest of the ›Canterbury Tales‹. Within the past few decades, however, the ›Tale of Melibee‹ has caught the eyes of medieval scholars such as Suzanne Akbari, David Wallace, Eleanor Johnson, and Amanda Walling. Some discuss its unique representation of gender and some declare it a deliberate and unique statement of Chaucerian morality, similar in parts to the rest of its sister tales.¹ Modern scholarly work often argues that the tale's dense philosophical and moral matters are separate from its emphasis on gender. I agree that it presents a distinctive view of gender, yet I disagree with the notion that gender is separate from the intellectual matters of the tale. In fact, as both gender and philosophical counsel are central to the text as a

whole, I will argue that the two are dependent upon one another – yet it is the way by which these two entities connect that forms the crux of this paper. Through a comparative study of the ›Tale of Melibee‹ and its base text, Albertanus of Brescia's ›Liber consolacionis et consilii‹, a discrepancy between the texts has manifested regarding Sophie's eyes. I will argue that the presence of Sophie's eyes preserves Prudence's feminine *auctoritas*, enabling Prudence to guide her husband with wisdom through a time of great grief and moral blindness. Once we recognize this connection, the dynamic between Prudence and Melibee begins to acquire a new meaning. Prudence's place within the tale, fully realized through optics, reveals the depth behind the tale's central allegory, reveals Prudence's wisdom and feminine *auctoritas*, and reveals Chaucer's manipulation of medieval marriage politics.

The base of the tale forms within the first six lines, and thus the discrepancy is unveiled. Sophie, the daughter of Melibee and Dame Prudence, is attacked by her father's enemies when she and her mother are left alone in their home. She is left with five different wounds in five different places: her feet, her hands, her ears, her nose, and her mouth. These five wounds are reminiscent of the five senses, with one exception: the eyes. Rather than the fifth sense suffering injury, Chaucer lists Sophie's feet instead. It is within this seemingly simple exclusion that the discrepancy manifests. Chaucer does not include the eyes in the list of her wounds, whereas Albertanus of Brescia does. In the ›Liber consolacionis et consilii‹, Melibee's daughter suffers injuries in her eyes, her hands, her ears, her nose, and her mouth. This discrepancy is often thought to be a mere scribal error, causing this aspect of the translation to seem insignificant, therefore overlooked. However, evidence shows that this difference in translation is almost certainly not a scribal error. Chaucer's tale is supposed to be a direct Middle English translation of the ›Liber consolacionis et consilii's‹ French version, yet there is only one known French manuscript that replaces the word *yeux*

with *piez*. It is unlikely that Chaucer both used this manuscript and overlooked this mistake. Therefore, this was a conscious choice of Chaucer's – to exclude the eyes from harm, leaving them functional.

Based on optical theory of medieval scientific and theological treatises, eyes and vision in medieval literature can often signal a character's connection with God, morality, and wisdom.² Peter Limoges' ›Moral Treatise on the Eye‹, a late thirteenth-century Latin text that »attempt[s] to articulate the moral and spiritual implications of perspectivist optics,« connects optics and morality (Denery 2005, p. 6).

Vices, sins and every sort of moral laxity are explained in terms of perception, problems arising with the sinner's spiritual vision. Quite simply, the central problems of spiritual life are, when all is said and done, visual problems, problems with how things are seen and with how they appear. Just as God's ubiquity can be understood through an analogy with concave mirrors, so too can our distance from Him and our inability to see Him (cf. Denery 2005, p. 77).

The lack of clear vision can symbolize sin, moral confusion, and misconception, while clear vision symbolizes moral righteousness. Chaucer's choice to exclude Sophie's eyes from harm, understood according to optical theory, indicates a contrived outlet of wisdom and morality. Therefore, we can better understand Prudence's feminine wisdom and *auctoritas* and its relationship to Melibee's inaccurate perception.³ His vision is clouded by vengeance, for he wants his enemies to suffer for what they have done. We see the first evidence of this swiftly after Melibee seeks the counsel of his desired *congregascioun of folk*, for *by the manere of his speche it semed that in herte he baar a cruel ire, redy to doon vengeaunce upon his foos, and sodeinly desired that the werre shold biginne* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 1004, 1009). Throughout the rest of the text, the word *vengeance* in relation to Melibee appears sixty-six more times – emphasizing Melibee's violent fixation.⁴ Prudence, assisted by the clear sight of her daughter, is there to assert her wisdom and convince him of a more moral response.

Melibee continuously argues with Prudence, dismissing her words of wisdom. He must maintain his own *auctoritas* and *maistrye*⁵ within his marriage – to do this, he must make sure his own voice is heard. He sees Prudence as subordinate to himself, as per the usual gender dynamics in a medieval marriage. Therefore, his focus on vengeance takes precedence in their argument. Melibee's lack of moral vision translates to his skewed self-perception. We can understand Melibee's misguided self-perception and its historical relation to optical theory through Denery's explanation of a similar concept:

The problem of spiritual misperception extends not only to how we see others, but to how we are seen by others and to how we see ourselves ... a sinner only perceives his sins through the refracting medium of his lusts. As a result, he does not see the malice in his acts, but only the improperly magnified delight his sin provides him. Or again, just as we are unable to see a thick cloud of fog that surrounds us, so too the sinner is unable to see the clouds of sin in which he dwells. (Denery 2005, p. 103)

Because of Melibee's moral blindness, he sees his obsession with vengeance, not as a malicious act or as a sin, but as a dire necessity – he feels that only vengeance will appease his overwhelming grief and sorrow. However, Melibee's focus on vengeance is not the only evidence of his misguided self-perception. Evidence lies within his view of his wife. Melibee sees Prudence as his subordinate. For the majority of the tale, she is seen without authority and good judgment because of her gender and typically submissive role. As Amanda Walling explains, »Melibee's refusal to listen to his wife is based not only on his contempt for her intellectual ability but also on his anxiety about the public performance of his own power as a man, a husband, and a lord« (Walling 2018, p. 170). He sees his own reasoning and inclination towards vengeance as inherently correct due to his presumed rightful *maistrye*. He dwells on vengeance just as he dwells on the injustice with which his family has been stricken. Melibee's refracted vision leads to misperception, not only in regard to how he sees his wife, but in regard to how he sees

himself. With Melibee's visually and, therefore, morally wounded character, there must be a force present to both correct and heal him: his wife, Prudence. Through Chaucer's deliberate choice to include Sophie's eyes and, therefore, clear vision within his tale, the heroine, Dame Prudence, is able to possess her own wise voice, counsel her husband through allegory and wisdom, and gain *auctoritas* in her medieval marriage.

Suzanne Akbari's claim regarding optics within the ›Tale of Melibee‹ seems to be at the forefront of scholarly discussion. Her claim revolves around the relationship between eyes and Melibee's moral and intellectual ignorance. Akbari argues, »Sophie's eyes, the embodiment of wisdom's capacity to perceive truth, are absent, figuratively representing Melibee's intellectual blindness« (Akbari 2004, p. 218). Because Chaucer does not mention the eyes in the list of Sophie's wounds, Akbari considers them »absent« when they, realistically, remain present and unharmed. While this argument is reasonable, the relationship between Sophie's eyes and her parents is a bit more complex. Rather than Sophie's absent eyes symbolizing her father's intellectual handicap, her intact eyes align with her mother. Prudence's strong and unwavering wisdom is the result of her daughter's eyes, for clear vision correlates with moral strength, allowing Sophie and Prudence to work together as one. Sophie, completely maimed, left only with her eyes, finds agency and mobility through her mother with one common quality: her eyes, and, in turn, her wisdom. Without the eyes listed as wounded, they remain unharmed, they remain p r e s e n t . Rather than the lack of eyes symbolizing Melibee's lack of wisdom, the p r e s e n c e of eyes symbolizes Prudence's p r e s e n t wisdom. Sophie's eyes act as a translucent border for the light of her mother's wisdom – allowing it to effortlessly transcend past Sophie's corporeal form into the world around her. The majority of this tale revolves around Melibee's inclination towards vengeance and Prudence's wisdom, swaying him towards forgiveness. While Melibee is devoid of wisdom, Prudence is replete with it.

Prudence's wisdom, however, is not immediately accepted by Melibee. It is not until the resolution of the allegory that Melibee accepts Prudence's counsel. The allegory begins within the first six lines of the tale. After explaining Melibee's departure, Chaucer narrates:

Thre of his olde foos had it esped, and setten laddres to the walles of his house
and by windows ben entred,/and betten his wif and wounded his doghter with
five mortal woundes in five sondry places/ – this is to seyn, in hir feet, in hir
hands, in hir eris, in hir nose, and in hir mouth – and leften hir for deed and
wenten away. (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 967–972)

Prudence will later interpret the damage of Melibee's house through its windows as connected with Melibee's moral damage through the windows of his soul. This description of the household as well as Sophie's wounds, of course, is also where the discrepancy lies. Albertanus similarly writes:

Three neighbors and old enemies saw this, and, with a ladder, entered through
the window of the house, Melibeus' wife, named Prudence, was severely beaten,
and his daughter was served five strokes, namely in the eyes, ears, mouth,
nose, and hands, and leaving her half dead, they went away. (Albertanus:
›Liber consolacionis et consilii‹, p. 2)⁶

Eyes, however, are not the only change Chaucer makes. Though these two versions seem quite similar, there is one more variance that is yet another connection between Sophie's eyes and Prudence's wisdom. In the ›Liber consolacionis et consilii‹, Melibee and Prudence's daughter is unnamed. She is simply referred to as *filia* and *filia* only. Yet Chaucer names their daughter Sophie, or Sophia. *Sophia*, meaning ›wisdom‹ in Greek, thus turns her into the personification of her name; through her name she embodies her purpose. Sophie and her eyes, as pertaining to the medieval conception of optics, act as a beacon of wisdom. Yet, almost completely maimed, she herself does not act on this wisdom. Rather, it is Prudence who embodies *sophia* by acting on behalf of her daughter. Now assisted by the wisdom of

her daughter, Prudence acts and discerns with the virtue her name implies, while also utilizing and enacting the virtue of her daughter's namesake.

It is Prudence's unwavering wisdom that allows the allegory to form fully. The allegory comes full circle later in the tale when Prudence compares the windows of their home to the windows of Melibee's soul: all portals for damage within. *Thow hast doon sinne again our Lord Crist* Prudence counsels:

For certes, the thre enemys of mankind – that is to seyn, the flessch, the feend, and the world – /thow hast suffred hem entre into thin herte wilfully by the windowes of they body,/ and hast nat defended thyself suffisantly agains hir assautes and hir temptacions, so that they han wounded thy soule in five places/ – this is to seyn, the dedly synnes that been entred into thin herte by thy five wittes./ And in the same manere oure Lord Crist hath wold and suffred that thy thre enemys been entred into thin hous by the windowes,/ and han wyounded thy doghter in the foreside manere. (Chaucer: ›*Canterbury Tales*‹, vv. 1419–1426)

Just as Sophie's body is wounded by enemies who have entered her home through its windows, Melibee's soul is wounded by the three enemies of mankind which have entered him through the windows of his body, or his five senses. However, this passage presents the allegory on a strictly surface level – »it serves to help Melibee see who he is and where he is at this stage of the dialogue« (Wallace 1999, p. 240). A deeper familiarity with the medieval allegorical tradition is the key to unlocking the intricacies of this multifaceted allegory.

Each injury of Sophie's corresponds to a blow to Melibee's body and soul, or his *propre persone* (Chaucer: ›*Canterbury Tales*‹, v. 1026). The term *propre persone* encompasses both the body and the soul of an individual. As *propre* indicates ownership and possession of one's soul and nature, and *persone* indicates one's physical body, the phrase suggests ownership of not only one's physicality, but their essence, their soul, and what makes them an individual being (cf. Middle English Compendium). Through her alle-

gory, Prudence indicates that it is Melibee's *propre persone* that is damaged. The damage to his personhood leaves him with a lack of his own conscience, wisdom, and clear sight. However, with Sophie's eyes untouched, wisdom is still able to prevail throughout the story through the actions of her mother. Just as Sophie's eyes act as a beacon of wisdom, Prudence allegorically is wisdom. With all of these factors in place, Melibee is now exposed to a source of wisdom – an outside source that he must eventually accept as his own. In the end, Sophie is left with only her eyes, just as Melibee is left with only Prudence's wisdom – both providing him the counsel he needs. Wallace explains, »It is only when Melibee has incorporated Prudence, has seen her image in himself, that he can return to the public world« (Wallace 1999, p. 239). Melibee needs Prudence in order for him to see clearly, as they are two parts of one whole. Melibee's *propre persone* will only begin to heal once he and his wife unite as one. In this case, Akbari's notion that Sophie's eyes symbolize a figurative relationship with her father is plausible, yet it works differently – it works by way of her mother.

Prudence is able to persuade Melibee through her unfaltering sagacity – she becomes wisdom. This is a fundamental aspect of the allegorical tradition. The allegorical tradition has presented numerous feminine personifications, all named after the trait they embody. In Boethius' sixth-century text ›De consolacione philosophiae‹, for example, Lady Philosophy is the personification of her name. Similarly, Prudence appears to be a personification in Chaucer's tale – she is an »allegorical figure, representing the virtue of reason, or indeed, prudence, as opposed to emotion, which in the tale is represented by her husband Melibee« (Pakkala-Wesckström 2001, pp. 400f.). While Prudence does, indeed, represent »prudence, as opposed to emotion,« she also yields compassionate wisdom on behalf of her daughter, *Sophia*. Though deeply related in these ways to the allegory tradition, with a firmer understanding of Prudence's character and her personified ancestors, Prudence quickly becomes the outlier in the history of

allegory. Similar to Prudence, other personifications embody a certain quality like wisdom. But unlike those others, Prudence is able to take a fundamental step away from personification and towards personhood by using and applying wisdom in order to counsel her grieving husband.

The story's predominantly feminine voice and unwavering wisdom is specifically reminiscent of that of Boethius' Lady Philosophy. Yet Prudence and her voice are unique in the way that they are presented. Often falling into a category of the otherworldly or the supernatural, traditional feminine personifications, found in ancient and medieval philosophical and religious treatises, are unlike Prudence; they do not necessarily act the way normal women would. Instead, their actions reflect their abstract and detached nature. They are usually platonic beings that express no real relation to the male counterpart whom they are trying to counsel. These beings are rarely considered women. Rather, they are to be seen as a form of the other. Barbara Newman »suggest[s] a new interpretation of medieval goddesses,« or medieval personifications: »reading them precisely as goddesses: *female* but not necessarily *women* ... not ›representations of woman‹ but ›modes of religious imagination‹« (Newman 2016, p. 38). For this reason, they appear as distant figures without any emotional purpose or connection to their narrative counterparts – appearing only as a mode for the philosophical and »religious imagination.« Similarly, these personifications must be described as having the ›figure‹ of a woman. The word »figure« or *figura*, originally meaning »plastic form,« has a long history of being associated with allegory (Auerbach 1984, p. 11). Lucretius adapted the word further, assigning it the connotation of »dream image,« »figment of fancy,« or »ghost« (Auerbach 1984, p. 17). By Boethius' time in the sixth century, we find *figura* to be an indicator for the ethereal, the ghostly figments of the imagination, and personification. This forces feminine figures to further align themselves with the category of ›goddess‹ rather than ›woman.‹ This, however, is where Prudence and her form begin to differ from the long and rich tradition of feminine personification.

In Boethius' ›De consolacione philosophiae‹, its central feminine personification, Lady Philosophy, is described by the narrator as an ethereal, ancient figure:

I was writing this in a silence broken only by the scratchings of my quill as I recorded these gloomy thoughts and tried to impose upon them a certain form that in itself is curiously anodyne, when there was a presence of which I gradually became aware looming over my head, the figure of a woman whose look filled me with awe. Her burning gaze was indescribably penetrating, unlike that of anyone I have ever met, and while her complexion was as fresh and glowing as that of a girl, I realized that she was ancient and that nobody would mistake her for a creature of our time. (Boethius: ›The Consolation‹, p. 3)

For Prudence, it would not be appropriate to refer to her as having the ›figure of a woman.‹ She is introduced to us as Melibee's wife and Melibee's wife alone; she is presented as a human woman rather than an otherworldly ghost. In fact, Prudence is Melibee's wife above all else. This alone is a distinction from other medieval and ancient works that incorporate feminine personifications such as ›De consolacione philosophiae‹. These goddesses such as Lady Philosophy are platonic counterparts to a greater story. They are not included to develop a rapport with the other characters; rather, they are included to supply the knowledge their name implies. Prudence, on the other hand, has human qualities. She is Melibee's wife, and she is Sophie's mother. She has opinions in addition to her strictly proverbial wisdom. She is able to quote scholars and then interpret them in order to apply them to her own and her husband's situation: a human quality.

Whereas female personifications like Boethius' Lady Philosophy are ethereal beings that speak in musical verse and proverb, Prudence's words are presented in prose as she engages in marital discourse with her husband – establishing her as human from the tale's inception. While she follows the tradition of abstract feminine personification, Prudence uniquely crosses the border of abstraction into the realm of humanity through her prose and

discourse. Prudence's speech follows in the footsteps of Boethian prosimetrum: »The specific prose tale that the Chaucer pilgrim tells accentuates its affiliation with the proses of the *Consolation* and deepens this miniature prosimetrum's thematizations of Boethian literary theory and practice« (Johnson 2013, p. 130). While Chaucer's tale presents Boethian themes and overtly affiliates itself with ›De consolacione philosophiae‹ in its style, Prudence's consistent prose is different than the prosimetrum of Lady Philosophy. They appear similar in the way that they converse and provide boundless tokens of proverbial wisdom for their male counterparts, but they are different in the way that their conversation is presented. Rather than appearing to assist Melibee in a moment of anguish by singing him songs of wisdom, Prudence, present at the onset of the trauma, provides him the counsel he needs through her wise prose, as she is his wife and companion. Prudence plays the role of both Lady Philosophy and Melibee's wife by counseling him and still engaging in marital discourse. She understands Melibee's disposition as his wife and is able to counsel him from a place of familiarity. Rather than just presenting him with reason, she works with him, allowing him to gain opinions from other sources and allowing him the illusion that he is drawing conclusions for himself.⁷ Yet, in the midst of their discourse, Prudence continues to quote multiple sources such as the Bible, Seneca, and Ovid. She is providing counsel for Melibee by utilizing centuries' worth of influential thought, applying it to the situation at hand, and manipulating it in order to convince her husband to choose the path of forgiveness rather than vengeance. Though similar in this way to Lady Philosophy and possessing qualities of female personifications, Prudence is still human by nature.

An example of this wise application and manipulation of proverb appears in the very beginning of the tale as Prudence personally recalls something she once read: *This noble wif Prudence remembred hire upon the sentence of Ovide, in his book that cleped is the Remedye of Love* (Chaucer:

›Canterbury Tales‹, v. 976). After looking at her weeping husband, Prudence recalls the specific words of Ovid, remembering his verse regarding the disturbance of a weeping mother. Ovid’s words, *He is a fool that destourbeth the moder to wepe in the deth of hir child til she have wept hir fille as for a certein time./ and thane shal man doon his diligence with amiable words hire to reconforte, and preye hire of hir wepyng for to stinte, ring throughout her memory* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 976–977). Prudence, with her own words, does her *diligence* to comfort Melibee. She consoles him by saying, *Youre doghter, with the grace of God, shal warisshe and escape./ And al were it so that she right now were deed, ye ne oghte nat as for hir deth yourself to destroye* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 982–983). This is our first real introduction to Prudence’s way of thinking, and it previews how her character is going to be handled throughout the story. She is treated as a real, literal woman, someone who is able to remember teachings she has learned and apply them to her family’s situation, specifically for the purpose of comforting her distraught husband. Unlike Lady Philosophy, who has wisdom, Prudence had to learn it. While much of her wisdom comes from sources such as Ovid, Seneca, and the Bible, she is undeniably clever, for she is able to rework the written word and apply it as a form of marital counsel to Melibee. She is able to establish her own *auctoritas* in her marriage while also assuring Melibee of his *maistrye* in order to appease him: something a personification would not need to do, nor care to do – there is not a relationship of which to be wary. While Lady Philosophy freely preaches without consequence, Prudence must strategically implement her wisdom. Prudence does not just apparate to provide counsel like Lady Philosophy. Prudence is Melibee’s wife and must work within the bounds of her medieval marriage in order to ensure her voice is heard – she »exercises politeness befitting the medieval wife: she waits for the proper moment to speak, and assumes a humble tone«

(Pakkala-Weckström 2001, p. 406). All of these elements of humanity present within Prudence's demeanor and speech come to fruition because of wisdom's place within the tale.

Similarly, Prudence is able to establish her *auctoritas* through her wisdom as well as her persuasion. Directing her remarks towards Melibee, Prudence persuades:

For the book seyth: ›Axe alwey thy conseil of hem that been wise.</ And by this same reson shul ye clepen to youre conseil, of youre freendes that ben of age, swiche as han seighen and ben expert in manye things, and ben approved in conseillinges;/ for the book seyth that in olde men is the sapience, and in longe time the prudence./ And Tuillius seyth that grete things ne ben nat ay accompliced by strengthe ne by delivrenesse of body, but by good conseil, by auctoritee of persones, and by science; the which thre things ne been nat fieble by age but certes they enforcen and encressen day by day./ And thane shal ye kepe this for a genral reule: first shal ye clepe to youre conseil a fewe of youre freendes that been especiale. (Chaucer: ›*Canterbury Tales*<, vv. 1162–1166)

Prudence utilizes the Bible as well as Marcus Tullius Cicero in order to establish a foundation for Melibee to accept counsel. She frames this advice in a way that gives Melibee the illusion of *maistrye* in the situation – she is allowing Melibee to choose his own source of counsel. Still, it is in this passage that Prudence hints at her own authority by naming herself, *for the good book seyth that in olde men is the sapience, and in longe time the prudence*, and that great things are not accomplished by strength, but by *good conseil* and *by auctoritee of the persones*. These are two qualities that Prudence possesses and offers to Melibee. She is setting the stage for Melibee's later acceptance of her counsel, and her counsel alone. Nevertheless, she still must know her place within the bounds of her medieval marriage, *For Jesus Sirak seyth that if the wif have maistrye, she is contrarious to hir housbonde* (Chaucer: ›*Canterbury Tales*<, v. 1058). Prudence must assure Melibee that he continues to possess the *maistrye* within their relationship.

Maistrye is not a concept or term that is unique to the ›Tale of Melibee‹. Discussion of Chaucer's other uses of *maistrye* throughout his other works is crucial to understanding both the word's place within his corpus and also its relationship to the characters to whom the word applies. The *maistrye* of a woman in a medieval marriage is a concept that Chaucer also explores in the ›Wife of Bath's Tale‹, thus making it a recurring theme in ›The Canterbury Tales‹. While *maistrye* in both the ›Tale of Melibee‹ and the ›Wife of Bath's Tale‹ »engage in struggles for maistrie that demand a moment of masculine surrender,« the *maistrye* present in ›The Wife of Bath's Tale‹ is not quite the same as that in the ›Tale of Melibee‹ (Wallace 1999, p. 234).⁸ Nevertheless, it is important to understand its different representations and how it evolves throughout Chaucer's greater work.

›The Wife of Bath‹ tells a tale revolving around a young knight tasked with searching for what women want most in life. From an old woman who becomes his wife, he learns that women most want *maistrye* and *soverainetee* over their husbands. The woman narrates, *But at laste, with muchel care and wo,/ We fille accorded by us selven two./ He yaf me al the bridel in min hond,/ to han the governaunce of house and lond,/ An of his tonge and of his hond also,/ And made him brenne his book anon-right tho* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 811–816). It is *by maistrye* that she gains *al the soverainetee* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 817–818). In this instance, *maistrye* is used to indicate the means by which the woman gains *soverainetee*, or supremacy in her relationship. *Maistrye* in the ›Wife of Bath's Tale‹ takes the form of both skill and authority – she gains sovereignty through *maistrye*, but in the end finally possesses the *maistrye* of her husband when she states, *Thanne have I gete of yow maistrye* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, v. 1236). *Maistrye*, what every woman wants, has finally been granted to her. Yet, from here, the story takes an unforeseen turn. The woman, even though she persistently works throughout the tale to gain *maistrye* over her husband, becomes cooperative and submissive after it is granted to her. Though possessing *maistrye*, she chooses not to

utilize it – her husband’s realization is reward enough. This is far different from the *maistrye* we see in the ›Tale of Melibee‹. Rather than it being presented as both a skill and goal for women to attain, *maistrye* belongs to Prudence throughout the tale, but she must force her husband to realize it before she utilizes and enacts her power.

Rather than a skill and authority that only needs to be validated by her husband, Prudence’s *maistrye* takes a different form. *Maistrye* takes the form of decision-making in the ›Tale of Melibee‹. Prudence puts decision-making into the hands of her morally wounded husband, allowing him the illusion of authority before he is later forced to ask for her assistance. Decision-making, specifically in regard to Melibee, is of utmost importance in the tale:

The whole of the Melibee is suspended at this moment of Melibee’s choosing how to act; this is what the text is about. The struggle to ensure that Melibee makes the right choice, long and exhausting as it is, is one that Prudence (and her historical surrogates) cannot give up, for if the counseling process should stop, Melibee’s emotions will be loosed onto the public world with disastrous consequences. (Wallace 1999, p. 241)

Prudence as well as her wisdom carry the burden of Melibee’s decision, as she is the only one with the power and sagacity to guide him the moral direction. Wisdom is always present for Melibee, as Prudence is always there to provide it, therefore giving her the upper hand in their relationship. However, he does not accept this wisdom immediately. His trepidation as well as his doubting and argumentative nature pose a challenge for Prudence, on top of her being the subordinate sex in a medieval marriage. She must work through this problem logically. Just as she does many times throughout the tale, Prudence is quickly able to relate an allegory to the situation at hand. She allegorizes her daughter’s wounds to help Melibee make his decision. She begins by breaking the attack down piece by piece in order to show him how his situation looks holistically. Although Melibee

resists Prudence's counsel both before and immediately after this explanation, Prudence is able to twist her husband's own words and references and use them in her favor.

The moment the allegory fully materializes is when Melibee says, *Therefore the prophete seyth that troubled eyen han no cleer sight./ But seyeth and conseileth me as yow liketh, for I am redy to do right as ye wol desire* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, vv. 1701–1702). Melibee repeats a similar phrase a few lines later and says, *Seyeth shortly youre wil and youre conseil, and I am al redy to fulfille and parfourne it* (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, v. 1712). In these moments, Melibee asks Prudence to act as his eyes, his wisdom. Melibee, referencing redoubled *eyen han no cleer sight* admits that he alone does not contain the wisdom he needs in order to make the right and moral decision. He accepts Prudence's counsel, stating that he will act upon whatever decision she makes. She knows best; she, now, possesses the decision-making power; she, now, possesses the *maistrye*. Unlike the ›The Wife of Bath's Tale‹, this is not enough for Prudence. In fact, this is the moment that Prudence has been waiting for – she can finally fully act on her *maistrye* and make the moral decision for her husband. With Prudence acting as Melibee's eyes, this allows Melibee and Prudence to become a single entity and a single mind as Prudence's wisdom is now Melibee's. This unification, with Prudence's wisdom at the forefront, implies a *maistrye* that belongs to Prudence – *maistrye* that has belonged to Prudence throughout the entirety of the tale. Whereas Lady Philosophy's wisdom is contingent on her detachment from her male counterpart, Prudence's wisdom as well as its impact grows stronger as she and Melibee more fully realize their marriage – allowing it to be a unifying factor of both their literal and allegorical relationship.

As Melibee lets down his guard, showing his damaged soul, he acknowledges Prudence's strength by asking for her *conseil*, for his *troubled eyen han no cleer sight*. In other words, he is asking for her wisdom and for her advice, for he does not have the ability to make the moral decision on his

own. He is letting her know that he is finally willing to listen, and he is finally willing to let her guide him with her moral genius. Melibee is no longer acting as an individual, or as his own *propre persone*. He no longer solely owns his being. Rather, he accepts Prudence as a replacement for his lost sight, his lost wisdom. As Denery explains, »The eye does not stand between the soul and the world. Rather, the eye, with its initial cognition and judgment, marks the sensitive soul's literal extension into the world and the world's immediate presence to the soul« (Denery 2005, pp. 93f.). Eyes act as a permeable border between the soul and the world – a border that welcomes light when the soul finds itself shrouded in darkness. Melibee is allowing Prudence to be his beacon of light during his moment of blindness, allowing the world of morality back into his damaged soul. Sophie's sight has given Prudence a voice, and Prudence's voice has given Melibee clear sight.

Recognizing Chaucer's deliberate change to Albertanus' work, exercising medieval optics and allegory, births a unique view regarding gender and marriage politics in medieval literature. Interpreting the tale in this way stretches the boundaries contained within the preexisting literature of the time. Often grouped in the same category of Chaucer's women such as The Wife of Bath, Prudence and her intricacies are overlooked. Her character must be read in the context of ›The Canterbury Tales‹, but in many ways she has carved out a place of her own. While there are many similarities between Prudence and the Wife of Bath, there are still clear differences. While Chaucer's women tend to have submissive qualities and cater to their husbands despite their clear authority, Prudence hones her *auctoritas*, and she hones her *maistrye* in order to both think and act on behalf of her husband. By understanding the power she contains within her own tale and putting that power in the context of other medieval female characters, Prudence becomes distinct. Her character builds off of centuries'-worth of feminine personifications and subordinate wives. Yet, Prudence contains her own

voice, her own *auctoritas*, and her own *maistrye*, defying medieval standards and catalyzing the future of autonomous female characters.

Anmerkungen

- 1 For discussions of gender and contextuality in the ›Tale of Melibee‹, see Walling 2005, Walling 2018, Daileader 1994, Crosson 2018.
- 2 The basis of medieval optical theory and the science of perspective is summarized by Dallas Denery as he states, »Imagine that an eye is placed in the centre of a spherical, concave mirror. The natural properties of this mirror are such that wherever that eye looks, it will see only itself. Now imagine that another eye, placed somewhere else, anywhere else but the mirror's centre, looks at the mirror. It will never see the reflected image of that other eye. One eye sees itself everywhere while remaining entirely invisible to the other – ubiquitous, yet hidden« (Denery 2005, p. 75). This is further explained and related to the divine, for just like the eye in the concave mirror, God is ubiquitous. This forms the foundation for the relationship between eyes, the divine, and morality.
- 3 The Middle English connotation and definition is that of »the right to rule or command, legal power; position of authority, official position; without any outside sanction or authorization, independently; (b) the power to convince or influence people, capacity for inspiring belief or trust« (Middle English Compendium).
- 4 There are multiple forms of the word *vengeance* that are used that make up the total number of sixty-seven. These forms include, *venge*, *vengeance*, *vengeances*, *vengeancetaking*, *vengeancetakinge*, *vengeaunce*, *vengeauncetaking*, *venged*, *vengen*, and *vengeth*.
- 5 The Middle English connotation and definition is that of »(a) Control, dominance, rulership; to grant (the kingship) to (sb.); (b) preeminence, status, prestige; (c) authority, warrant; (d) the upper hand, victory in a contest« (Middle English Compendium).
- 6 *Quidam iuivenis, Melibeus nomine, vir potens and dives, relinquens uxorem and filiam in domo, quas multum diligebat, clauso estio domus, iuit spatiatum. Trees vero sui vicini et hostes antique hoc videntes, appositis scalis ac per fenestras domus intrantes, uxorem Melibei, Prudentiam nomine, verberaverunt fortiter et, filiae ejus plagis quinque appositis, videlicet in oculis, auribus, ore et naso ac manibus, illamque semivivam relinquentes, abierunt.*

- 7 Prudence suggests that Melibee gain advice from professionals such as *sirurgiens*, *phisiciens*, *olde folk* and *Yonge* before he accepts her counsel and her counsel alone (Chaucer: ›Canterbury Tales‹, v. 1005).
- 8 For more on this comparative analysis, see Chapter 8 of David Wallace 1999.

Bibliography

Primary literature

- Albertanus of Brescia: Liber Consolationis Et Consilii, Ex Quo Hausta Esta Fabula Gallica De Melibeo Et Prudentia. (Ed.) Thor Sundby, Internet Archive, London 1873 ([online](#)).
- Boethius: The Consolation of Philosophy, ed. by David R. Slavitt, Cambridge 2008.
- Chaucer, Geoffrey: Canterbury Tales, ed. by Jill Mann, London 2005.

Secondary literature

- Akbari, Suzanne Conklin: Seeing through the Veil: Optical Theory and Medieval Allegory, Toronto 2004.
- Auerbach, Erich (Ed.): Scenes from the Drama of European Literature. Vol. 9, Minnesota 1984.
- Crosson, Chad G.: Chaucer's Corrective Form: the Tale of Melibee and the Poetics of Emendation, in: Studies in Philology 115/2 (2018), pp. 242–266 ([online](#)).
- Daileader, Celia R.: The ›Thopas-Melibee‹ Sequence and the Defeat of Antifeminism, in: The Chaucer Review 29/1 (1994), pp. 26–39 ([online](#)).
- Denery, Dallas G.: Seeing and Being Seen in the Later Medieval World: Optics, Theology, and Religious Life, Cambridge 2005.
- Johnson, Eleanor: Practicing Literary Theory in the Middle Ages: Ethics and the Mixed Form in Chaucer, Gower, Usk, and Hoccleve, Chicago 2013.
- Middle English Compendium ([online](#)).
- Newman, Barbara: God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages, Philadelphia 2016.
- Pakkala-Weckstrom, Mari: Prudence and the Power of Persuasion – Language and Maistrie in the Tale of Melibee, in: The Chaucer Review 35/4 (2001), pp. 399–412 ([online](#)).
- Wallace, David: Chaucerian Polity: Absolutist Lineages and Associational Forms in England and Italy, Stanford 1999.

Walling, Amanda: ›In Hir Tellyng Difference‹: Gender, Authority, and Interpretation in the Tale of Melibee, in: *The Chaucer Review* 40/2 (2005), pp. 163–181 ([online](#)).

Walling, Amanda: Placebo Effects: Flattery and Antifeminism in Chaucer's Merchant's Tale and the Tale of Melibee, in: *Studies in Philology* 115/1 (2018), pp. 1–24 ([online](#)).

Author's Address:

Madeline Fox
University of Michigan
Department of English
435 S. State Street
3187 Angell Hall
Ann Arbor, Michigan 48109
E-Mail: madfox@umich.edu

Sylvia Jurchen

Mehrstimmige Wetterwunder

Bußtheologische Grenzgänge im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach

Abstract. Schon die biblischen Wetterwunder kennzeichnet die Verschränkung von Wetterumschwung und Grenzüberschreitung. Im Wetterumschwung verkehrt sich nicht nur das Wetter, sondern wird auch der sündige Mensch, der eine moralische Grenze überschritten hat, zur inneren Umkehr durch Gott als Wetterherren angehalten. Wie sich der rhetorische Rückgriff auf das Wetter im Rahmen monastischer Unterweisung gestalten kann, wird am Beispiel der Wetterwunderexempel des ›Dialogus Miraculorum‹ gezeigt mit besonderem Augenmerk auf *exemplum* III, 21: Die innere Umkehr, zu der Gott im Wetterumschwung auffordert, ist zentraler Bestandteil der Buße. Die Buße beginnt mit der Sündenerkenntnis. Die im *exemplum* verschwiegene Sünde animiert den Rezipienten zur umfassenden Sündenreflexion, die wiederum den Beginn des bußpraktischen Exerzitiums im Akt des Lesens darstellt. Die ›narrative Theologie‹ des Caesarius nimmt sich aus moraldidaktischer wie bußtheologischer Sicht als ein durchaus riskanter Grenzgang zwischen Verbergen und Entbergen von Sünde(n) aus.

1. Einleitung

In der monastischen Erbauungsliteratur begegnet der Wetterumschwung regelmäßig als Strafe Gottes für die Grenzüberschreitung des Menschen.¹ Durch Wetter zeigte Gott nicht nur dem Menschen Hiob seine Grenzen, sondern auch dem Propheten Jona seine Pflichten auf. Durch Wetter lehrt Gott den Menschen Mores. Wetterumschwung und Grenzüberschreitung

sind bereits in der Bibel moraldidaktisch miteinander gekoppelt. Sie werden in dieser Kopplung auch von der religiösen Erbauungsliteratur narrativ genutzt, und zwar in durchaus komplexer Form. Der hochmittelalterliche ›Wunderdialog‹ des Caesarius von Heisterbach ist für diese komplexe Verschränkung von Mikro- und Makrokosmos durch das kommunikative Grenzmedium Wetter beispielhaft. Die Form und Funktion der Verschränkung bilden denn auch den Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Im ersten Gang der Untersuchung (vgl. 2) wird zu zeigen sein, dass die Verschränkung von Wetterumschwung und Grenzüberschreitung im ›Dialogus Miraculorum‹ (›DM‹) über den mehrfachen Schriftsinn erfolgt, ohne dass dieser je und je vollständig expliziert wird. Aufzeigen lässt sich diese narrative Exempelgrundierung zum einen an vereinzelt Auslegungen von Wetterwundern nach dem mehrfachen Schriftsinn durch den unterweisenden *monachus* des ›Dialogus‹, zum anderen an der Art und Weise, wie einzelne Wetterwunderexempel durch intratextuelle Verzahnung geistig aufeinander hingebunden wurden. Die Erschließung der Wetterwunderexempel im Rückgriff auf den mehrfachen Schriftsinn durch den Leser wiederum hat, wie im zweiten Gang der Untersuchung (vgl. 3) zu zeigen sein wird, eine bußtheologische Dimension, die im Akt des Lesens als Bußpraxis realisiert wird. Im Motiv des Schiffs der Buße (vgl. Schmidtke 1969 und 1970) ist die bußtheologische Verknüpfung von Wetterumschwung und Grenzüberschreitung traditionell bereits angelegt. Bei Caesarius wird das eigentlich recht statische Motiv durch seine narrative Einbettung und Entfaltung komplex perspektiviert, das kommunikative Grenzmedium Wetter im Akt des Wiedererzählens mehrstimmig.² Da die Erschließung und Durchdringung der polyvalenten Exempel intra- wie intertextuelle Grenzgänge erfordert, gereicht das Schiff der Buße des Caesarius dem Leser gleichsam zum bußpraktischen Exerzitium.

2. Wetterwunder und mehrfacher Schriftsinn

Im ›Dialogus Miraculorum‹ begegnet Wetter vor allem in Form des Wetterwunders. Ein Wunder wird im ›Dialogus‹ definiert als »etwas, was gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geschieht« (X, 1). Ein Wunder könne durch unterschiedliche Instanzen bewirkt werden, mithin vielfältige Gründe haben:

NOVIZE: Von wem oder von welchen werden Wunder bewirkt?

MÖNCH: Wunder geschehen durch Gott als ihren Urheber gemäß dem Psalmwort: »Du bist ein Gott, der Wunder tut!« (Ps 77, 15; Ps 76, 15 Vg.) Wunder geschehen auch durch böse und gute Menschen. Daß sie durch Gute geschehen, steht außer Frage. Über die Bösen aber sagt der Erlöser im Evangelium: »Viele werden zu mir an jenem Tage (sc. des Gerichts) sagen: ›Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissagt und in Deinem Namen Dämonen ausgetrieben?‹« *et cetera* bis zu jenem Wort: »Ich weiß nicht, wer Ihr seid.« (Mt 7, 22f)

NOVIZE: Was ist der Grund für Wunder?

MÖNCH: Die Gründe sind vielfältig und mir unerklärlich: Manchmal wirkt Gott Wunder wie zum Beispiel in den Elementen, um den Sterblichen seine Macht zu zeigen. Manchmal gibt er (jemandem) (verschiedene) Arten der Sprachen oder den Geist der Weissagung, um seine Weisheit zu zeigen. Manchmal gibt er die Gabe der Krankenheilung (vgl. 1 Kor 12, 4–9), um uns seine Barmherzigkeit zu offenbaren. (X, 1)³

In welchen Elementen Gott Wunder wirke, erfährt der Leser erst an späterer Stelle der Distinktion (vgl. X, 21). Dieses Vorgehen, nicht alles an Ort und Stelle ausführlich zu erläutern,⁴ kennzeichnet die ›narrative Theologie‹ (zum Diskurs vgl. Smirnova 2015a, 2015b) des ›Dialogus‹, ebenso der Umstand, dass viele Ereignisse »nicht (chronologisch) nacheinander, sondern in ungeordneter Folge« (VII, 21)⁵ erzählt werden, viele Kapitel thematisch auch in anderen Distinktionen ihren Platz haben könnten (gut beobachtet von Nechutová 2009, S. 242). Die intratextuellen, tatsächlich für ein »Nachschlagewerk« (Hagby 2001, S. 278) charakteristischen Vor- und

Rückverweise (vgl. die Belege bei Jurchen 2020, S. 37, Anm. 37) des Werkes tragen diesem Umstand Rechnung. Nachschlagen muss freilich der Leser in den geistigen Fußstapfen des um Erhellung bemühten Novizen:

NOVIZE: Wie viele Elemente gibt es?

MÖNCH: Es gibt vier Elemente: nämlich Feuer, Luft, Wasser, Erde. An ihnen scheint sich schon in unseren Tagen zu erfüllen, was der Erlöser im Evangelium vorhersagt: »Es werden Zeichen sein an Sonne, Mond und Sternen, und auf der Erde werden die Menschen voller Bedrängnisse sein wegen des Brausens des Meeres und der Fluten, und die Völker werden vergehen in Angst und Erwartung der Dinge, die über die ganze Erde kommen werden« (Lk 21, 25f) *et cetera*. An anderer Stelle sagt er Kriege und Erdbeben an vielen Orten, Seuchen und Hungersnöte, Schreckliches am Himmel und große Zeichen voraus (vgl. Lk 21, 10f). Wenn auch sich dies alles erst (kurz) vor dem Tag des (letzten) Gerichtes voll erfüllen wird, sehen wir es teilweise schon heute erfüllt, wie die folgenden Beispiele zeigen werden. (X, 22)⁶

Dass die einzelnen Exempel des ›Dialogus‹ über ihren Literalsinn hinaus weitere Sinnenebenen nicht zuletzt für den Rezipienten des Werkes bereithalten, illustriert Caesarius nicht nur an der tropologischen Auslegung eines Psalmverses⁷, sondern auch an der gestaffelten Auslegung zweier Sonnenwunderexempel: zum einen an einer Sonnenspaltung, die im Jahr 1206 beobachtet worden sei (X, 23: ›Wie die Sonne sich in drei Teile spaltete‹), zum anderen an der historisch dokumentierten Sonnenfinsternis vom 28. Februar 1207 (X, 24: ›Über eine Sonnenfinsternis und den Tod des Königs Philipp‹). In beiden Fällen steht die Bedeutung der Erscheinungen zur Disposition. Erstere sei durch den Abt Karl von Villers und seinen Mönch Wiger mitgeteilt worden: »Im Jahr des Herrn 1206, als König Philipp feierlich Hof hielt mit den Fürsten, erschien ein großes Zeichen an der Sonne: Sie spaltete sich in drei Teile und zwar so, daß zwischen jedem Teil ein Zwischenraum blieb, wie bei einer Lilie mit drei Blüten.«⁸ Ob die geschauten Lilie originärer Bestandteil des durch die anwesenden Zisterziensermönche Mitgeteilten ist, bleibt offen. Als symbolträchtiges Herrschaftszeichen⁹ wird sie in der Auslegung gleichwohl fruchtbar gemacht:

»NOVIZE: Was, meinst Du, hatte diese Dreiteilung zu bedeuten?« Mit diesem Zeichen habe Gott, so der unterweisende *monachus*, den versammelten Fürsten »den Zustand des Reiches zeigen« wollen: Die Sonne stehe für das römische Reich, das einst eine alles überstrahlende Monarchie gewesen sei: »Wie die Sterne ihr Licht von der Sonne erhalten, so haben die Könige, damit sie regieren können, ihr ›Licht‹ vom Kaiser.«¹⁰ Die Spaltung der Sonne wiederum verweise auf diejenigen, die den Titel des römischen Königs für sich beanspruchten: Philipp von Schwaben, Otto von Braunschweig und schließlich Friedrich II. Nach der Ermordung des Staufers Philipp und der Absetzung Ottos (des Welfen) habe das Reich mit der staufigen Regentschaft Friedrichs, der 1220 zum Kaiser gekrönt wurde, gleichsam wieder die Fülle der alten Sonne zurückgewonnen. Mit dieser Auslegung, die für sich betrachtet durchaus zum staufigen Herrscherlob taugte, wendet sich der unterweisende *monachus* zugleich gegen eine im Exempel dem Landgrafen Hermann von Thüringen zugewiesene Auslegung. Die tropologische und eschatologische Dimension der Sonnenspaltung klingt in X, 23 lediglich an. Sie wird erst im nächsten Kapitel deutlicher konturiert im Verbund mit einer zweiten Himmelserscheinung. Nur einen Monat nach besagtem Sonnenwunder sei eine schreckenerregende Sonnenfinsternis beobachtet worden:

NOVIZE: Welche Vorbedeutung, meinst Du, hatte diese Sonnenfinsternis?

MÖNCH: Ich bin nicht (der Prophet) Daniel und deshalb ist meine Deutung nur eine Vermutung und keine Behauptung. Das Erlöschen der Sonne scheint mir den Tod des Königs Philipp vorherzusagen, der im folgenden Jahr ermordet wurde und »erloschen« ist. Jenes wenige Restlicht (der Sonne)[,] das anzuwachsen begann und allmählich größer wurde, bedeutete Otto, der nach dem Tod Philipps groß und herrlich wurde. Es scheint, daß in jenen Tagen das Wort des Herrn im Evangelium erfüllt wurde: »Die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.« (Lk 21, 26) »Der Himmel« bedeutet manchmal die gegenwärtige und allumfassende Kirche; »die Himmel« aber die einzelnen Kirchen. Die »Kräfte« des Himmels meint die Prälaten der Kirche, zum Beispiel Bischöfe, Äbte, Pröpste, denn bei der besagten Reichsspaltung wurden nicht nur die weltlichen Fürsten, sondern auch die geistlichen erschüttert, die teils

aus Geldgier, teils aus Liebe oder Angst wankelmütig wurden und heute dem einen, morgen dem anderen (der Gegenkönige) die Treue schwuren. Ja, selbst der oberste der Bischöfe, nämlich Papst Innozenz, hielt zuerst zu Otto und krönte ihn, später aber setzte er Otto aus einem vielen bekannten Grund ab und brachte den ihm feindlich gesonnenen Friedrich (sc. Friedrich II.) an die Macht. Auch am Mond fehlen solche Zeichen nicht. Er erlitt häufiger als sonst große Verfinsterungen. (X, 24)¹¹

Der Zustand des Reiches ist, so ließe sich in der Zusammenschau beider Allegoresen pointieren, durch die Gier des Menschen nach Geld und Macht, durch permanenten Verrat und Treuebruch, kurz: durch die moralische Überschreitung des göttlichen Gebotes durch den Menschen, die im Mord gipfelt, weniger mit der Beständigkeit der Sonne als mit der Unbeständigkeit des ab- und zunehmenden Mondes zu vergleichen. Die aus Gier und Machthunger resultierende Spaltung des Reiches, die in X, 23 mit dem Bild der Sonnenspaltung gefasst wird, hat als narratives Wetterleuchten mit der Sonnenfinsternis in X, 24 den Tod als tropologisch-eschatologisches *Memento mori* im Schlepptau. Am Tag, als Christus ans Kreuz geschlagen wurde, verfinsterte sich die Sonne (vgl. Mk 15, 33; Mt 27, 45; Lk 23, 44–45). Die Sonnenfinsternis ist Inbegriff der Gottesferne durch Versündigen des Menschen an Gott, der in seiner Weisheit die wahre Sonne ist (vgl. Mal 4, 1; Lk 1, 78) und als Weltenrichter mit ebendieser Weisheit jeden Menschen richten wird. Dieser Konnex steht unausgesprochen im Hintergrund der Exempel. Er wird für die tropologische Auslegung fruchtbar gemacht, die neben den weltlichen Regenten (vgl. X, 23), die im Zeichen der Sonne zu regieren beanspruchen, nun auch die »gegenwärtige und allumfassende Kirche« (X, 24) moralisch in die Pflicht nimmt. Denn ob am Tag des Jüngsten Gerichts die Seele des Menschen in den Sonnenkörper des Himmlischen Jerusalems (vgl. Offb 21, 21–24) eingeht, »mit Jesus, der ›Sonne der Gerechtigkeit‹ (Mal 3, 20; Mal 4, 2 Vg.) vereinigt« (I, 6) wird, hängt maßgeblich von dessen diesseitigem Handeln ab. Geldgier und Treulosigkeit freilich sind heilsgefährdend. Was nach tropologischem Sinne einem jeden vor diesem Hintergrund im Hier und Jetzt zu tun ist, wird in

Kapitel II, 30, das über das Schlagwort »Reichsspaltung« von Caesarius implizit mit X, 23f. verschränkt wurde, expliziert. Die tropologische Handlungsanweisung von X, 23f. bringt II, 30 (›Jemandes Vision über die Spaltung des Römischen Reiches, über das Unglück der Diözese Köln, über das heilige Land und die Ankunft des Antichristen‹), das in der Distinktion ›Über die Reue‹ seinen Platz hat, auf den Begriff der Buße:

Bruder Simon kniete einst im Gebet vor der Gottesmutter Maria. Da hörte er eine Stimme, die zu ihm sprach: »Ermahne Deinen Oberhirten und sage ihm: ›Deine Schafe werden Blut vergießen!‹ Befiel ihm, nicht sich selbst und sie mit Gift zu töten; denn er hat sein Herz in die Bäuche der weit den Rachen aufreißenden Wölfe gelegt. Meine Glieder werden anfangen zu zittern vor der grausamen Bestie, die Mensch geworden ist. Geh hinaus und verkünde überall die große Sünde gegen den allmächtigen Gott und rufe: ›Wenn Ihr nicht umkehrt und Buße tut [n. b.], werdet Ihr getötet werden und in das ewige Feuer geworfen werden!‹ [...] Dann hieß es weiter: »Falsche Römer werden grausame Unruhen anzetteln und mit ihrem bösen Rat die Römische Macht spalten.« Ferner: »Jerusalem wird erobert und zerstört werden und meine Feinde werden meinen Zorn rächen, denn sie haben meine Wege beschmutzt, auf denen ich selbst gewandelt bin. Durch den schlimmsten Hunger sollen sie gezüchtigt werden. Himmel und Erde werden erzittern, aber der Mensch will nicht zittern vor der grausamen Bestie. Darauf wird die Sonne sich verfinstern. Dann folgt ein Tag von der Länge zweier Tage. Nachdem aber die Sonne sich verfinstert hat, wird man wissen, daß die grausame Bestie sich den zehn Stämmen zeigen wird, die eingeschlossen sind. Jeder Glückliche, nämlich von meinen Gliedern, wird Blut vergießen, weil dann die alten Verfolgungen eröffnet werden. Daher soll jeder Glückliche sich vorbereiten, gerecht zu wandeln in diesem kurzen Leben.«¹²

Die seelenheilsförderliche Aufforderung zur Buße, die *contritio* (aufrichtige Reue), *confessio* (Sündenbeichte) und *satisfactio* (Wiedergutmachung) umfasst (vgl. Werkprolog), ist mit den Wetterwundern, insbesondere mit den Wetterverschlechterungen im ›Dialogus‹ eng verknüpft: Die moralische Grenzüberschreitung des Menschen straft Gott als Wetterherr zwecks kollektiver Ermahnung zur *metanoia* nicht nur in der Bibel, sondern auch im ›Dialogus‹ durch einen Wetterumschwung ab. Ein Wetterumschwung

zum Besseren kann vom Menschen allenfalls durch aufrichtiges Bereuen seiner Sünden, durch Beichten und Büßen erhofft werden, wie VII, 3 (>Von dem Unglück, das über Friesland kam wegen einer Beleidigung der heiligen Hostie<) illustriert. In diesem Exempel kommt die Schutz- und Schirmherin des Zisterzienserordens, die Gottesmutter, zu Wort: Ein trunkener Friese, der als Kämpfer ausgewiesen wird, beleidigt durch Niederwerfen der Hostien den Leib des Herrn. Er wird daraufhin gedrängt, zur Buße auf Kreuzfahrt zu gehen, zu der sich auch der Priester, der die Hostien sicher verwahren sollte, bereit erklärt: »Der Herr Papst Honorius, dem er die Schuld beichtete, gab ihm als Buße auf, das Meer zu überqueren und dort drei Jahre lang Christus mit den Waffen zu dienen.«¹³ Beide Kreuzfahrer aber finden vor Damiette den Tod, und das Meer überschwemmt Friesland. Da für die Beleidigung ihres Sohnes, so die Gottesmutter, keine angemessene Buße geleistet worden sei, sei Friesland überschwemmt worden. Weiteres Unglück stehe aus, so dies nicht geschehe. Auch die von der friesischen Provinz auf einen offiziellen Brief hin erbrachte Bußleistung – welcher Gestalt diese ist, wird nicht gesagt – scheint nicht adäquat zu sein. Im Jahr darauf wird Friesland erneut überschwemmt. Die Überschwemmungen seien Zeichen dafür, dass nicht nur der friesische Kämpfer gesündigt habe, sondern das gesamte Volk.

Im Hintergrund dieses Exempels, das die über Friesland gekommene Marcellusflut vom 16. Januar 1219 zum Ausgang nimmt, steht letztlich die Überzeugung des Caesarius, dass eine Kreuzfahrt keine angemessene Bußleistung darstelle, möge sie auch von jenen, denen das Seelenheil des Menschen obersten Anliegen sein sollte, nahegelegt werden. Denn die Kreuzfahrer fielen nach einer solchen zumeist in noch schwerere Sünden, als zuvor (vgl. I, 6). Die *metanoia*, die für die Buße so zentrale innere Umkehr, steht hier explizit in Frage. Dass die nicht allein mit Sündenablass lockende Kreuzzugswerbung in Friesland große Erfolge erzielte (vgl. Pixton 1978, S. 177), lohnt es, sich tatsächlich einmal mit Blick auf das Verständnis der zentralen Mahnung, nicht nur der friesische Kämpfer, der zusammen mit

dem Prediger vor Damiette gestorben sei, sondern das gesamte Volk habe gesündigt, zu vergegenwärtigen: Der gotteslästerliche Umgang mit dem *corpus Christi* durch den friesischen Kämpfer spiegelt in *nuce* den gotteslästerlichen Umgang mit dem (Buß)Sakrament durch hohe geistliche Würdenträger wider, angefangen beim Prediger.¹⁴ In Friesland wurde für den Kreuzzug von Damiette (1217–1221) gepredigt, der scheiterte. Dass »das christliche Herr bei der Belagerung von Damiette zum Teil in die Hände der Sarazenen fiel«, weist Caesarius an späterer Stelle wohl gemerkt als »Strafe für unsere¹⁵ Sünden« (X, 43) aus. Mit der bloßen Erwähnung Damiettes im Frieslandexempel (VII, 3), das mit der Beleidigung des *corpus Christi* durch den friesischen Kämpfer und dem verabsäumten Hüteramt des Predigers einsetzt, lanciert Caesarius eine moraltheologische Verknüpfung durch den Rezipienten. Das allusive Verfahren des Caesarius ist der frühen historiographischen Berichterstattung nicht unähnlich:

In den Hochwassermeldungen der Xantener Annalen etwa wird die heilsgeschichtliche Deutung meist nur durch Symbole und einen ›biblisch-heilsgeschichtlichen Erzählduktus‹ angedeutet, der allgemein an die Unsicherheit der irdischen Existenz gemahnen sollte. Oft lag auch der Bezug zur biblischen Sintflut (*diluvium*) nahe. Meist aber ergaben sich moraltheologische und heilsgeschichtliche Deutungen selbstredend aus der Chronologie; weitere Deutungen sollten späteren Rezipienten überlassen bleiben. (Rathmann 2022, S. 789; zur moraltheologischen Perspektivierung von Wetterphänomen in der späteren Geschichtsschreibung vgl. die Ausführungen von Christoph Fasbender in diesem Band)

Aus der Geschichte etwas für die Gegenwart und Zukunft zu lernen, ist basales Anliegen ›historischer Exempel¹⁶, zumal des auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgerichteten mehrfachen Schriftsinns, der sich denn auch als narratives Fundament und exegetische Leitstruktur exemplarischen Erzählens anbietet. Die rhetorisch durchformten, bibeldidaktisch grundierten Exempel des Caesarius (zur adaptierten Gleichnislehrform Jesu vgl. Hagby 2001, S. 184f.) verfolgen dieses Anliegen. Zeitgeschichte wird im ›Dialogus‹ heilsgeschichtlich perspektiviert, etwa über

deutungsbedürftige Wetterwunder gemäß der Vorstellung von der Welt als eines deutungsbedürftigen ›Buchs der Natur‹ Gottes (vgl. grundlegend Ohly 1995, S. 727–843). Wetter vermag nicht nur als kommunikatives Grenzmedium Gottes, sondern auch des wie Jesus parabolisch lehrenden Caesarius den Rezipienten des ›Dialogus‹ zu höheren Sinnebenen zu führen. Hierfür leistet der zisterziensische Verfasser des ›Wunderdialogs‹ geistige Geburtshilfe in Form exemplarischer Auslegungen nach dem mehrfachen Schriftsinn sowie durch die rezeptiv nachzuverfolgende intra- wie intertextuelle Verzahnung der Exempel (vgl. den Friesland-Kreuzzug-Konnex über Damiette). Bei der Auslegung einzelner Wetterwunder betätigt er sich selbst unter kluger Selbstabsicherung – »Ich bin nicht (der Prophet) Daniel und deshalb ist meine Deutung nur eine Vermutung und keine Behauptung.« (X, 24)¹⁷ – als ›rückwärtsgewandter Prophet‹ (Friedrich Schlegel) mit einem dem Propheten Daniel tatsächlich nicht unähnlichen gesellschafts- wie herrscherkritischen Impetus. Die Rolle des Propheten Daniel ist die eines politischen Ratgebers, der Konkurrenz hat in den ›falschen Propheten‹, die in Wort und Werk nur scheinbar den Geboten Gottes Folge leisten und sie nur scheinbar verkünden. Es sind nicht zuletzt auch jene, von denen Caesarius in Gestalt des unterweisenden *monachus* spricht, dass sie aus eigener Habsucht ihren Rat »in die Bäuche der Wölfe« (II, 30) legten, d. h. nicht Gott, sondern der Mensch gewordenen Bestie Habsucht dienten: »Das diene – wie der Ausgang dieser Sache zeigte – mehr der Spaltung als der Stärkung des Reiches.« (II, 30)¹⁸ Das Problem der falschen Propheten, die als rhetorische ›Wettermacher‹¹⁹ missliche Wunder im Zeichen Gottes zu wirken suchen (vgl. X, 1), wird nicht zuletzt für den Rezipienten des ›Dialogus‹ akut. Denn ebendiese intrikatsten ›Wettermacher‹ kommen im ›Dialog über die Wunder‹ oder vielleicht besser: im ›Dialog über fragwürdige Wunderberichte‹ (vgl. die diesbezügliche Warnung im Eucharistieprolog)²⁰ im Zuge des Wiedererzählens zu Wort, und zwar so zu Wort, dass der Verfasser des ›Dialogus‹ diesen gleichsam

das Wort zu reden scheint, so die narrative Einbettung und dialogische Verzahnung²¹ der Exempel nicht berücksichtigt werden. Das 21. Kapitel der dritten Distinktion, das im Fokus der folgenden Ausführungen steht, ist hierfür nur ein Beispiel.

3. Von Stürmen, Schiffen und Schiffbrüchen

In der zehnten Distinktion ›Über die Wunder‹ betont Caesarius mehrfach im Rückgriff auf Lk 21 (vgl. X, 22, 24, 26, 41) die endzeitlich-eschatologische Dimension der im ›Dialogus‹ vorgestellten Wetterwunder: »Wenn auch sich dies alles erst (kurz) vor dem Tage des (letzten) Gerichtes voll erfüllen wird, sehen wir es teilweise schon heute erfüllt, wie die folgenden Beispiele zeigen werden. Denn wir haben (bereits) die Zeichen an den Sternen und die Bedrängnisse der Völker gesehen, und wir haben (bereits) das Brausen des Meeres und der Fluten [vgl. Lk 21, 25] gehört.« (X, 22)²² Das Brausen des Meeres und der Fluten war über das Frieslandexempel (VII, 3) hinaus tatsächlich schon mehrfach zu hören, etwa in VIII, 57 (›Von einem Bärenfell, das für die Andreaskirche gekauft wurde und durch das das tobende Meer beruhigt worden ist‹) oder auch in III, 21 (›Über Pilger, die wegen der Sünden eines einzigen Menschen auf dem Meer in Gefahr gerieten und durch dessen Beichte gerettet wurden‹).

Im Hintergrund insbesondere des letztgenannten Exempels, um das es im Folgenden gehen soll, steht die Vorstellung vom ›Schiff der Buße‹ (vgl. Pecher 2004, S. 75f.), die wiederum eng verknüpft ist mit jener vom ›Schiff der Kirche‹ (in Übertragung auf den Heisterbacher Orden vgl. VIII, 91).²³ In dem ›Schiff der Kirche‹ hofft der Mensch unter der Führung Christi und dessen Dienern auf Erden – der Mastbaum versinnbildet den Kreuzesbaum – den *portus salutis*, den Hafen des Heils, wider alle Anfechtungen der Welt zu erreichen (vgl. Rahner 1964, S. 432). Den Eintritt in das ›Schiff der Kirche‹ ermöglicht die von der Erbsünde reinwaschende Taufe. Wie aber

steht es um das Heil des Menschen, so er sich nach der Taufe erneut versündigt hat? Diese Frage trug maßgeblich zur metonymischen Erweiterung und Ausdifferenzierung der katholischen Schiffssymbolik bei, die in der Arche Noah und dem Schiffelein des Petrus ihre alt- und neutestamentliche Vorlage hat (vgl. Rahner 1964, S. 455, 473–547). Sie gewinnt als Allegorie im ›Schiff der Buße‹ Gestalt, die ihren Ausgang nimmt in der Metapher vom ›Schiffbruch im Glauben‹ (vgl. 1 Tim 1, 19) des Paulus, der selbst ›dreimal Schiffbruch gelitten (2 Kor 11, 25) und einmal auf Planken und Schiffstrümmern sein Leben gerettet hat (Apg 27, 44)‹ (Rahner 1964, S. 433): Ein Mensch, dem durch Sünde das eigene ›Schiff der Taufe‹ zerschellt, kann – so die zentrale bußtheologische Vorstellung – das aus dem Schiffbruch hervorgehende Treibholz der Buße ergreifen, um auf diesem kleinen ›Schiff der Buße‹ gerettet und in die als großes ›Schiff der Kirche‹ vorgestellte Glaubensgemeinschaft wiederaufgenommen zu werden. Das Holz des Kreuzes, aus dem alle drei Schiffe gefertigt sind, vermag, so es als Treibholz der Buße (= zweite Planke des Heils, *i. e. tabula secunda post naufragium*) wiederergriffen wird, das in der Taufe (= erste Planke des Heils, *i. e. prima tabula*) geschenkte Heil zu erneuern (vgl. Weber 1972, S. 62). Die Heilfunktion der Buße als zweite Taufe ist letztlich noch in dem etymologisch auf *bessern* zurückgehenden Wort *büßen* präsent.²⁴ Dass die Dogmatik komplex ist, zumal die Bußdogmatik, mag kaum jemand bezweifeln. Die ›nautische Dialektik‹ leistet für Hugo Rahner hier ganz Entscheidendes:

Denn nur in dieser nautischen Dialektik von Gefahr und Ankunft, von Schiffbruch und rettender Planke, von Wogensturm und ruhigem Hafen läßt sich in Bildern greifbar machen, was die dahinterstehende Dogmatik meint, wenn sie sagt, das ewige Heil sei gesichert und unsicher zumal, der Glaube sei rechtfertigend und dennoch aus Schuld verlierbar, die verlorene Gnade der Taufe durch Buße wiederzugewinnen. [...] Die Planke des in der Buße noch einmal gewonnenen Heils ist ja, wie wir früher schon andeuteten, »eine Planke aus Kreuzholz, ein letztes Stück der rettenden Teilhabe an dem aus Kreuzholz erbauten Kirchenschiff«. (Rahner 1964, S. 432)

Dass die vom Papst bestellten, mit großzügigem Sündenerlass werbenden Kreuzzugsprediger letztlich genau diese Vorstellung vom ›Schiff der Buße‹ in bußpraktische Realität zu überführen suchten, indem sie im Rückgriff auf Mt 10, 38 zum Ergreifen des Kreuzes Christi als gleichsam zu ergreifender ›Planke des Heils‹ aufriefen, die in der *navicula militantis* konkrete Gestalt gewann, verdient eigens Erwähnung. In den einschlägigen Abhandlungen über das ›Schiff der Buße‹ fehlt diese kontextgebundene Indienstnahme aus erklärlichen Gründen: Genau besehen steht hinter einer jeden mit Kreuzablass werbenden Predigt die rhetorische Indienstnahme des ›Schiffs der Buße‹, hinter einer jeder Nötigung zur Kreuz- als Bußfahrt (vgl. VII, 2) letztlich auch die Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem Bußsakrament.²⁵ Diesen Aspekt holt Caesarius nicht nur im Frieslandexempel über die Gottesmutter in den Horizont des Lesers, sondern auch in III, 21 im Akt des Wiedererzählens einer Kreuzzugspredigt des Johannes von Xanten²⁶. Sie stellt das Schicksal der Besatzung eines in Seenot geratenen Kreuzfahrerschiffs in den Mittelpunkt; ich gebe das entsprechende Kapitel hier einmal vollständig:

Magister Johannes von Xanten hat auf seinen Stationen während der Kreuzzugspredigten dem Volk erzählt, wie einst Pilger über das Meer fuhren, um dem Heiligen Land zu helfen. Da erhob sich gegen sie ein so heftiger Seesturm, daß das Schiff von den Fluten bedeckt wurde. Der Sturm heulte, die rasenden Wellen türmten sich auf, die stärksten Männer wankten, jegliche Hoffnung der Seeleute schwand dahin [vgl. Ps 107, 27; 107, 27 Vg.]. Den Tod vor Augen begannen einzelne, ein jeder für sich ihrem Nächsten die Sünden zu beichten. Und das zu Recht: Denn wegen der Sünden eines einzigen Menschen hatte Gott diesen Sturm entstehen lassen. Es gab nämlich auf jenem Schiff einen so schlechten und schändlichen Menschen, dessen Sünden so schwer, so schimpflich und schrecklich waren, sowohl wegen ihrer Menge als auch wegen ihrer Art, daß nicht einmal das Meer ihn und seine Sündenlast hätte tragen können. Da es seine Natur ist, allen körperlichen Schmutz auszustoßen, wie hätte es da mit Gleichmut solchen geistigen Schmutz ertragen können, nämlich die Sünden, die seinem Schöpfer zuwider sind. Jener Sünder, zugleich in Furcht um sein Leben und um sein Seelenheil und im Bewußtsein, daß alle anderen seinetwegen in Gefahr waren, erhob sich und sprach: »Hört

Brüder, hört! Wenn dieser Sturm wegen der Sünden entstanden ist, dann bin ich der Anlass für eine so große Gefahr! Ich bitte Euch, mein Sündenbekenntnis anzuhören!«

Als alle still wurden, begann er mit lauter Stimme ein solches Sündengift auszuspeien, daß menschliche Ohren es nur mit Schauern hören konnten. Wunderbare Barmherzigkeit Gottes! Sobald er die Masse der Schlechtigkeit durch das Bekenntnis hinausgeworfen hatte, beruhigte sich das tobende Meer und es trat eine große Stille ein, so daß sich alle wunderten. Und noch ein weiteres Wunder folgte: Sobald das Schiff an Land kam, löschte Gott die vernommenen Sünden aus dem Gedächtnis jedes einzelnen. Er ließ es wohl zu, daß der Sünder beim Anblick der anderen sich schämte, solange sie auf dem Schiff zusammen waren. Doch damit sie beim Verlassen (des Schiffes) nicht seine Sünden weitersagten oder ihn beschimpften, nahm er ihnen die Erinnerung daran. Sie konnten sich zwar gut erinnern, daß sie in Seenot gewesen waren, und daß der Mann etwas bekannt habe, aber was er gesagt hatte, wußten sie nicht mehr. Und genau das hat er durch diese Probe erfahren.

NOVIZE: Das macht (mich) sehr froh, aber es wundert mich, daß wegen der Sünde eines einzigen Menschen Gott so viele Menschen in Gefahr gebracht hat.

MÖNCH: Wir lesen, daß wegen des Ungehorsams des Jona das Meer aufgewühlt wurde und die Seeleute in Not gerieten, und daß die See aufhörte zu toben, nachdem Jona über Bord geworfen wurde (vgl. Jona 1, 3–16). So wie Gott wegen der Sünde eines Einzelnen manchmal viele eine Zeit lang bedrängt, so schont er oft die vielen wegen der Verdienste eines Gerechten. Hierzu gibt es viele Beispiele.

NOVIZE: Ich weiß, daß nichts geschieht ohne das gerechte Urteil Gottes. Und ich meine, es ist ein Zeichen größten Wahnsinns [*dementia*], wenn ein Mensch, der weiß, daß er in Todsünden lebt, sich dennoch in Gefahr zu begeben wagt.

MÖNCH: Diejenigen, denen das Heilmittel der Beichte bekannt ist, sollten nicht einen Tag lang in ihren Sünden verbleiben und die Beichte nicht verschieben, außer wenn durch eine Notlage kein Beichtvater vorhanden ist. Höre hierzu das gute Wort eines Bischofs, ein heiliges und äußerst denkwürdiges Wort. (III, 21)²⁷

Auf den ersten Blick scheint die dogmatische Erlösungslogik des ›Schiffs der Buße‹ gemäß dem Inhaltstitel ›Über Pilger, die wegen der Sünden eines einzigen Menschen auf dem Meer in Gefahr gerieten und durch dessen Beichte gerettet wurden‹ mehr oder weniger plakativ eingelöst: »Noch in

einem Bericht des Zisterziensermönches Caesarius von Heisterbach ist es Gott selbst, der wegen eines Sünders auf offenem Meer den Seesturm entfach. Allein die Sündenbeichte des Missetäters kann ihn vor seinem Untergang erretten.« (Pecher 2004, S. 75f.) Nun ist freilich zu berücksichtigen, dass Caesarius zur Erbauung eine Kreuzzugspredigt des Johannes von Xanten wiedererzählt, wie es im Akt des mehr oder weniger wortgetreuen Wiederzählens letztlich mit zwei Predigerstimmen zu tun haben, die einvernehmlich mit-, aber auch gegeneinander wirken können. Die Grenzen werden vonseiten des Caesarius nicht klar gezogen. Auch diese narrative Ambiguität, hinter der – wie zu zeigen sein wird – ein kritisches Verfasserkalkül steckt, kennzeichnet die ›narrative Theologie‹ des Caesarius, denn:

Ich [sc. Caesarius] habe auch sehr vieles mitgeteilt, was sich außerhalb des Ordenslebens ereignet hat, weil es erbaulich ist und mir – wie das übrige – von Ordensangehörigen [*a viris religiosis*] berichtet wurde. Gott ist mein Zeuge, daß ich nicht ein Kapitel in diesem Dialog erfunden habe. Wenn jedoch einiges anders geschah [*quod si aliqua forte aliter sunt gesta*], als ich es beschrieben habe [*quam a me scripta*], so ist dies eher denen zuzuschreiben, die es mir erzählt haben, (als mir) [*magis his videtur imputandum esse, a quibus mihi sunt relata*]. (Werkprolog)²⁸

Zweifel und Fragen bzgl. des im ›Dialogus‹ Mitgeteilten seien durchaus legitim, die kritische *ratio* könne hier Abhilfe schaffen (vgl. den Eucharistieprolog).

Nun lässt eine Predigt, die in III, 21 gleich mit zwei Wundern aufwartet, mit der Stillung des Sturms und der Auslöschung des kollektiven Sündengedächtnisses, nicht nur zweifelnd aufhorchen, sondern auch die fraglichen Grenzen der überlagerten Predigerstimmen erahnen: Eine zur Kreuzfahrt ermutigende Kreuzzugspredigt käme bereits mit der Stillung des Sturms bei glücklicher Landung der Kreuzfahrer im Heiligen Land aus. Das zweite Wunder indes verheißt – ähnlich wie die der Sonnenspaltung (vgl. X, 23) nachgeschaltete Sonnenfinsternis (X, 24) oder auch die zweifache Überschwemmung Frieslands (vgl. VII, 3) – mit dem kollektiven Vergessen

einer gebeichteten Todsünde, der im gemeinsamen Vergessen der Boden für Wiederholung derselben auf dem Festland bereitet wird, nichts Gutes. Die Ruhe nach dem Sturm trägt. Sie ist weniger als göttliches, denn teuflisches Schönwetterwunder zu begreifen. Der Schiffsbruch im ›Hafen‹ Gottes steht aus bußtheologischer Sicht zu befürchten, insofern mit dem Vergessen einmal mehr die *metanoia* (vgl. Joh 5, 1; 8, 11) in Frage steht. Der gesamte ›Dialogus‹ ist auf kritische Erinnerungsarbeit hin angelegt. Caesarius schreibt ganz bewusst zur Erbauung der Nachkommen gegen das verderbliche Vergessen (*perire per oblivionem*) dessen, was sich inner- und außerhalb des Ordens zugetragen habe und noch immer täglich zuträgt, an (vgl. Eingang Werkprolog): Der Mensch muss, so ließe sich als bußtheologisches Fazit des Caesarius pointieren, im Diesseits gegen das Vergessen der Sünden sühnend ankämpfen, auf dass diese im Gericht ›zudeckt‹ (getilgt, ausgelöscht) werden können. Die diesseitige Sühne ist Voraussetzung für das jenseitige ›Zudecken‹ (Tilgen, Auslöschen) der Sünden im ›Hafen‹ Gottes: »Glückselig der, dessen Übertretung vergeben, dessen Sünde zudeckt ist!« (Ps 32,1; Ps 31,1 Vg.) Auch hier hilft dem Rezipienten zur Verständnissicherung das aktive Erinnern von zuvor oder auch danach Gehörtem sowie die Vergegenwärtigung des Ortes, an dem die wiedererzählte Kreuzzugspredigt ihren Ort hat – in der Distinktion ›Über das Bekenntnis‹ (›*De confessione*‹):

NOVIZE: Was ist ein aufrichtiges Bekenntnis [*vera confessio*]?

MÓNCH: Ein Bekenntnis mit dem festen Vorsatz, Buße zu tun.

NOVIZE: Was geschieht, wenn die auferlegte Buße [*satisfactio*] vernachlässigt wird?

MÓNCH: Wenn dies nicht wegen Krankheit oder wegen einer Notlage geschieht, sondern wenn die Buße [*poenitentia*] – wie so oft – geringgeschätzt und verachtet wird, dann kehrt die bereits vergebene Sünde [*peccatum*] zurück. Selbst wenn die Sünde nur leicht war und die Buße vergessen wurde, sage ich nicht, daß die Strafe [*poena*] für eine solche Sünde infolge des Vergessens getilgt wird. (III, 3; vgl. auch III, 34: ›Von der Nutzlosigkeit der Beichte bei der Absicht wiederum zu sündigen‹)²⁹

Mag Caesarius mit der Kreuzpredigt des Johannes von Xanten in III, 21 zunächst auch noch die Errettung des Schiffes durch die Beichte eines Sünders illustrieren wollen, wie es der Inhaltstitel gleichsam als *lectio facillior* nahelegt, so verlagert er qua zweitem Gotteswunder doch erkennbar den narrativen Fokus: weg von dem scheinbar durch Beichte erretteten hin zur Problematik des noch immer gefährdeten Sünders. Die latente Verschiebung führt zur *lectio difficilior*, die den beichtenden als potentiell verstockten Sünder in den Blick nimmt. Als verstockter Sünder zeichnet er sich – und dies betrifft letztlich alle Beichtenden auf dem Schiff! – durch notorische Vergesslichkeit bzgl. der allein in der Not bekannten Sünden aus, denn: »Sie konnten sich zwar gut erinnern, daß sie in Seenot gewesen waren, und daß der Mann etwas bekannt habe, aber was er gesagt hatte, wußten sie nicht mehr. Das hat er durch diese Probe erfahren.« (III, 21)³⁰ Die bußtheologisch in Anspruch genommene Meermetaphorik begegnet nicht von ungefähr noch einmal in III, 34, in dem die Frage zur Disposition steht, ob das Sündenbekenntnis etwas nütze, so der Willen zum Sündigen beibehalten werde:

MÖNCH: Es nützt wenig, weil Gott die Schuld nicht wegwirft, wenn nicht der Mensch zuvor den bösen Willen ablegt. Wenn er diesen abgelegt hat, dann folgt, was der Prophet Micha sagt: »Alle unsere Vergehen begräbt er, und alle unsere Sünden versenkt er in die Tiefe des Meeres.« (Mi 7, 19) Durch einen anderen Propheten werden wir geheißt, nämlich Jesaja, unsere Sünden weit von uns zu werfen und nicht neben uns zu legen; so machen es diejenigen, die vor Ostern ihre Sünden bei der Beichte, wie sie meinen, ablegen und sie bald nach der Oktav (sc. von Ostern) wieder aufnehmen. Er sagt: »Weit werft Eure Sünden von Euch« (Ez 18, 31). (III, 34)³¹

Bereits in III, 21 wird im Bild vom Hinauswerfen der Schlechtigkeit der Akt des Sündenbekenntnisses gefasst und parallelisiert mit Jona, der von der Schiffsbesatzung über Bord geworfen wurde. Nun lässt Caesarius in der dialogischen Perspektivierung des Seenot-Exempels den Novizen gleichwohl Freude über das Gehörte bekunden: »Das macht (mich) sehr froh,

aber es wundert mich, daß wegen der Sünde eines einzigen Menschen Gott so viele Menschen in Gefahr gebracht hat.« (III, 21)³² Mit dieser Freude kann zunächst einmal Freude über die vorläufige Errettung der Schiffsbesatzung in einer widrigen Situation bekundet werden gemäß der *lectio faciliior*. Vor dem Hintergrund der *lectio difficilior* wäre diese Freude indes unangebracht angesichts potentieller Sündenverstocktheit aller, die Caesarius durch den Novizen fokussiert. Freilich, wo ereignet sich das zuvor Gehörte, das aus monastischer Sicht vielleicht noch Anlass zur Freude geben könnte? Es ereignet sich nicht auf dem offenen Meer, sondern auf festem Land, und zwar in dem mit der Gemeinde weiter gefassten ›Schiff der Kirche‹. Denn Caesarius erzählt, wie Johannes von Xanten eine Kreuzpredigt vor der versammelten Gemeinde hielt. Von Caesarius werden letztlich zwei Geschehen berichtet, die sich eingedenk der parabolischen Unterweisungsform des Caesarius und der allegorischen Dimension der ›nautischen Dialektik‹ als eines begreifen lassen: Caesarius erzählt, erstens, wie Johannes als Kreuzprediger das ›Schiff der Kirche‹ zu steuern sucht, in dem die hörende Gemeinde letztlich der Schiffsbesatzung gleicht, die durch die Kreuzpredigt zum Ergreifen der *navicula militantis* aufgerufen wird. Dieser allegorische Bildbereich freilich wird nicht ausgeführt, er ist leserseitig zu ergänzen. Caesarius erzählt, zweitens, durch den Mund des Johannes, wie ein Kreuzfahrerschiff auf der Reise zum Heiligen Land durch die mit lauter Stimme vorgebrachte »Hört Brüder, hört!«-Beichte eines Sünders (vorläufig) gerettet wurde. Man achte nur einmal auf den narrativen Einstieg des Caesarius, der – und genau hier gibt es eine raumzeitliche Stimmenüberlagerung, ein narratives *border crossing* – zugleich die zuhörende Gemeinde des Johannes als eine durch den andrängenden Sturm in Not geratene Schiffsbesatzung begreifbar werden lässt, der die stärksten Seemänner ins Wanken (vgl. Ps 107, 27; 106, 27 Vg.) zu bringen vermag:

Magister Johannes von Xanten hat auf seinen Stationen während der Kreuzzugspredigten dem Volk erzählt, wie einst Pilger über das Meer fuhren, um dem Heiligen Land zu helfen. Da erhob sich gegen sie ein so heftiger Seesturm,

daß das Schiff von den Fluten bedeckt wurde. Der Sturm heulte, die rasenden Wellen türmten sich auf, die stärksten Männer wankten, jegliche Hoffnung der Seeleute schwand dahin. (III, 21)³³

Die deutsche Übersetzung von Nikolaus Nösges und Horst Schneider gibt die lateinische Konstruktion adäquat wieder. Wer freilich ist in dieser Geschichte jener »Hört Brüder, hört!«-Sünder, der mit lauter Stimme ein kaum zu ertragendes Sündengift, *venenum peccatorum*, über die maßgeblich durch ihn gefährdete Schiffsbesatzung ausgießt? Logisch betrachtet ist dies Johannes von Xanten, der als rhetorischer ›Wettermacher‹ mit seiner lautstarken Kreuzpredigt – andrängender Sturm und ausgeschüttetes Sündengift³⁴ fallen als Chiffren für giftige Rede in eins – das ›Schiff der Kirche‹ ins Wanken bringt. Nicht nur Gott, sondern auch Dämonen erheben bei Caesarius im Sturm ihre Stimmen.³⁵ Dem Brausen des Meeres und der Fluten kommt in den biblischen Schriften verschiedene Bedeutungen zu.³⁶ Von Essen Scott und Bland übersetzen *voce valida tantum venenum peccatorum evomere* durchaus treffend im Rückgriff auf die Flutmetapher: »he began to pour forth in a loud voice so terrible a flood of poison as to disgust the most hardened human ear« (Ed. Von Essen Scott/Bland 1929, S. 154). Wüste und Wasserwüste sind traditionell Orte der Anfechtung, die als mehrstimmige narrative Orte von Caesarius immer auch als Orte der rezipientenseitigen Anfechtung konzipiert sind zur Erprobung der geistigen Tugenden insbesondere jener, die mehr oder weniger wach im Schiff des einst auf dem Stromberg (!) gegründeten »Hört Brüder, hört!«-Klosters (vgl. IV, 36) sitzen:³⁷ Ohren, die sich durch Festigkeit im Glauben gegen die Aufnahme hochaffizierenden Sündengifts in Form der Kreuzpredigt zu verwahren wissen, sich nicht dazu verleiten lassen, die *navicula militantis* zu besteigen, erleiden aus bußtheologischer Sicht selbst keinen ›Schiffbruch im Glauben‹. Allein diese Form kollektiven Vergessens (*ignorare*) kann aus bußtheologischer Sicht Anlass zur Freude geben. Dies gilt freilich nur, so der Hörende ebendiese Glaubensfestigkeit, die täglicher

Gewissenserforschung bedarf (vgl. III, 22), besitzt. Besitzt er sie nicht, be-
gibt er sich aus bußtheologischer Sicht in größte Gefahr, so er den Ort der
Kreuzpredigt aufsucht. Hier lohnt noch einmal ein Blick auf die verfassers-
seitige Perspektivierung des Ganzen durch Mönch und Novize:

NOVIZE: Das macht (mich) sehr froh, aber es wundert mich, daß wegen der
Sünde eines einzigen Menschen Gott so viele Menschen in Gefahr gebracht
hat.

MÖNCH: Wir lesen, daß wegen des Ungehorsams des Jona das Meer aufge-
wühlt wurde und die Seeleute in Not gerieten, und daß die See aufhörte zu
toben, nachdem Jona über Bord geworfen wurde (vgl. Jona 1, 3–16). So wie
Gott wegen der Sünde eines Einzelnen manchmal viele eine Zeit lang be-
drängt, so schont er oft die vielen wegen der Verdienste eines Gerechten.
Hierzu gibt es viele Beispiele.

NOVIZE: Ich weiß, daß nichts geschieht ohne das gerechte Urteil Gottes. Und
ich meine, es ist ein Zeichen größten Wahnsinns [*dementia*], wenn ein
Mensch, der weiß, daß er in Todsünden lebt, sich dennoch in Gefahr zu bege-
ben wagt. (III, 21)³⁸

Jona war bekanntlich ein Prophet, der seinen gottgegebenen Auftrag zum
Warnen und Ermahnen der Gemeinde nicht wahrnehmen wollte, weshalb
ihm Gott mehrfach durch Wetter zürnte. Dieses Versündigen an Gott be-
trifft letztlich auch jene Prediger, die »die allerheiligsten Geheimnisse auf
das unwürdigste behandeln und nur gelegentlich ihn (sc. Christus) verkün-
den« und »die reine Predigt vom Kreuz verfälschen, die alleine zur Ehre
Christi (vgl. 1. Kor 1, 18–2, 2) geschieht« (IV, 10). Dieser Vorwurf des
Caesarius findet sich bezeichnenderweise in einem Kapitel mit dem In-
haltstitel ›Über einen Priester, der mit dem Kreuz bezeichnet war und in
den der Teufel fuhr, nachdem von einem Kreuzprediger eine Predigt gehal-
ten wurde.³⁹ Dass das geistige Verwahren gegen eine Kreuzzugspredigt
von Caesarius tatsächlich als frommes Verdienst angesehen wird, illustriert
I, 6 (›Von einem Kanoniker in Lüttich, der wegen einer Predigt des heiligen
Bernhard in den Orden eintrat; und von einem Engel, den er [sc. der Kano-
niker] sah, wie er in Gestalt eines Mönches beichten wollte‹)⁴⁰. Hierin weiß

sich ein Kanoniker gegen eine Kreuzzugspredigt Bernhards von Clairvaux zu verwehren. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, wie kritisch sich der zisterziensische Verfasser des ›Dialogus‹ nicht nur gegenüber den Kreuzzügen und den Kreuzpredigern positioniert, sondern auch gegenüber dem eigenen Orden.

Die Exempel des ›Dialogus‹ sind zumeist so angelegt, dass über die im Vordergrund stehenden Taten des Einzelnen die Taten aller über wechselnde Erzählfoki zunehmend in den Blick geraten. Schuld ist im ›Dialogus‹ immer auch eine Frage der Mitschuld, die als solche keine einseitige Schuldzuweisung gestattet (vgl. VII, 3). Über die wechselnden Erzählfoki, den mehrfachen Schriftsinn und die intratextuelle Verzahnung der Exempel wird von Caesarius letztlich eine vollumfängliche Gewissensforschung als Teil eines bußpraktischen Exerzitiums narrativ induziert, das die *contritio cordis*, das Zerreißen des Herzens in Reue, nicht zuletzt im Akt des Lesens zum Ziel hat, wie aus dem Kapitel über den mehrfachen Schriftsinn hervorgeht: ›Zweimal, so heißt es (vgl. Num 20, 11), schlug Mose auf den Fels; erst dann floß Wasser heraus. Der erste Schlag bedeutet die Erinnerung an das Leiden Christi, der zweite das Mitleid mit ihm.« (VIII, 12) Wasser spielt in Form des reinigenden Tränenstroms einmal mehr eine zentrale Rolle. Der bußtheologische Konnex Wasser – Taufe – Tränenstrom (= *contritio cordis*) wird unmittelbar sinnfällig:

Der Jude schlägt einmal auf den Felsen, weil er zwar manchmal an das Leiden Christi denkt, aber er hat kein Mitleid mit ihm, und deshalb kann sein Herz sich nicht öffnen für den Tränenstrom, der seine Sünden abwäscht. Du aber, wenn Du dem Gedenken das Mitleiden hinzufügst, schlägst den Felsen zweimal, und dann ist es unvermeidlich, daß dein Herz in Reue zerrissen wird und die Tränenströme aus dem Herzen ausbrechen, durch die Augen austreten, die Wangen herabfließen und wie ein Sturzbach in der Wüste sogar mit Ungestüm die Erde tränken. (VIII, 12)⁴¹

Wie weit der Leser mit dem zisterziensischen Verfasser geht, bleibt freilich ihm überlassen. Je weiter er geht, je mehr Verzahnungen er aufgreift, desto

mehr Anlass hat er zur *contritio cordis*, insofern durch implizites Aufzeigen weitreichender menschlicher Verwicklungen das Dilemma der (kollektiven) Schuld Stück um Stück ins leserseitige Bewusstsein drängt. Im *Verbum Abbreviatum* benennt Petrus Cantor, der zusammen mit Petrus von Potiers die (buß)theologische Hauptquelle des Caesarius bildet (vgl. Koeniger 1906, S. 101), ein zentrales Problem: Statt in aufrichtiger Reue zu beichten, rühmten sich viele Sünder noch ihrer Verfehlungen.⁴² Genau hier setzt, meine ich, die narrative (Buß)Theologie des Caesarius an, der immer wieder Wert auf die namentliche Rückbindung des (Wieder)Erzählten legt: In der provokativ zugespitzten Exempelgeschichte III, 21 wird *en passant* jene Zungensünde am Beispiel des Johannes von Xanten kommuniziert (ohne explizit als solche benannt zu werden), die im Rahmen der Beichte reumütig und vollumfänglich von einem Kreuzzugsprediger offengelegt werden sollte. Auch in der *Summa* des Petrus Cantor gibt es jene Erzählung, die bei Caesarius in »Kreuzfahrerkreisen« (Röhrich 1999, Sp. 192) siedelt: Hier beichtet ein Sünder aus großer Reue (*ex multa contritione*) alle seine Verfehlungen (*omnia flagitia*). Nach sicherer Landung im Hafen habe sich niemand mehr an das Gebeichtete erinnern können, ausgenommen einem Priester, der auch an Bord gewesen sei. Das Exempel dient zur Illustration dafür, dass die Geheimnisse, die in der Beichte offenbart werden, nicht an Dritte weitergegeben werden dürften: Der Sünder beichte schließlich vor Gott und nicht vor dem Priester. Aus diesem Grund müsse der Beichtvater nach der Beichte gleichsam in Unkenntnis (*quasi ignorare*) über die vernommenen Sünden sein, damit nicht anderen verraten werde, was Gott anvertraut wurde.⁴³ Der Priester erinnert sich an das Gebeichtete, allein er ist im Gegensatz zur Schiffsbesatzung von Amts wegen zum Schweigen verpflichtet. Dies habe Petrus Cantor, so Amédée Teetaert, offenbar mit dem Exempel deutlich machen wollen (vgl. Teetaert 1926, S. 175). Freilich, ein Beichtvater ist auch nur ein Mensch, ein armer Sünder zumal: »Du darfst mir glauben, daß Beichtväter sich sehr damit abquälen [*multum torqueantur*], wenn sie etwas hören, was sie alleine nicht tragen können

[*soli portare non possunt*]« (III, 32), heißt es bei Caesarius, der selbst als Beichtvater tätig war. Es lohnte, meine ich, die ›narrative Theologie‹ des ›Dialogus‹ einmal vor diesem Hintergrund zu begreifen, d. h. die untereinander verzahnten Exempelgeschichten als Fragmente eines schriftlich niedergelegten, nicht je und je vollständig erhellten Sündenbekenntnisses durch einen vom Amts wegen zur Verschwiegenheit verpflichteten Beichtvater zu verstehen, der in Gestalt des Caesarius nicht alleine zu tragen vermag, was kollektiv verschuldet wurde und noch bis in die Zeit des Caesarius hinein verschuldet wird.⁴⁴

4. Zusammenfassung

Im ›Dialogus‹ wird die menschliche Lebenswelt als eine äußerst anfechtungsreiche inszeniert. Die Anfechtung macht auch vor den Klostermauern nicht halt. Sie verleitet jeden einzelnen Menschen zur Sünde (vgl. IV). Im ersten Buch widmet sich der zisterziensische Autor den zumal für das monastische Leben zentralen Heilsmarken, die zur Rechtfertigung (*iustificatio*) im Rahmen täglicher Bekehrung (*conversio totalis*) abzuschreiten sind: Reue (*contritio*), Beichte (*confessio*) und Buße (*satisfactio*). Im ordensgemäßen Leben, d. h. im praktischen Widerstehen der Versuchung (*tentatio*) durch tugendhaftes Leben besteht für Caesarius die tägliche Buße als ein im Stillen geleistetes Verdienst vor Gott (Stichwort: Werkgerechtigkeit). Die rein äußerliche Erfüllung des Bußprozederes indes stuft der Zisterzienser lediglich als eine weitere Spielart der Versuchung ein, der es als einer für das Seelenheil bedrohlichen Anfechtung mit allen Kräften zu wehren gilt. Anfechtung (*tentatio*) bedeutet dem Caesarius Erprobung in der Bedrängnis durch Anwendung der Tugenden (vgl. IV, 1), unter die auch die kritische Verstandeskraft zählt. Denn Glaube allein sei ohne Urteil des Verstandes gefährlich (vgl. Prolog IX). Mit Verstand möchte Caesarius schließlich auch das im ›Dialogus‹ Mitgeteilte diskutiert wissen (vgl. ebd.).

Dies wird in der Forschung nicht selten übersehen, obgleich sich der ›Dialog‹ gerade in diesem Anspruch von zeitgenössischen Exempelsammlungen unterscheidet.

Caesarius bietet zur umfassenden Gewissensforschung (Sündenerkenntnis), die den Anfang der Buße macht, nicht nur dialogisch flankierte Exempla mit mehrfachem Schriftsinn auf, die er gegen die scholastische Ordnungsstruktur des Rahmens untereinander verzahnt. Er markiert die Wunder schließlich auch als durch den Menschen vermittelte und ausgelegte (vgl. X, 23 das Beispiel Hermanns von Thüringen). Im Akt der narrativen Vermittlung, der mehrere Erzählebenen umfasst, wird das Erzählte mehrstimmig, wie ich an den intratextuell verknüpften Wetterwunderexempeln aufzuzeigen suchte: Im Wettersturm erhebt Gott seine Stimme gegen die moralische Grenzüberschreitung des Menschen, um den Sünder zur inneren Umkehr (*metanoia*) zu bewegen. Gott kommuniziert nicht nur in der Bibel durch Wetter, sondern auch im ›Dialog‹ als ein von Caesarius didaktisch in Anspruch genommener Wetterherr: »siehe, da antwortete Gott – nicht durch Worte, sondern durch einen Donnerschlag« (X, 30)⁴⁵. All jene, die Gott als Wetterherren predigend in Anspruch nehmen, fungieren eigens als rhetorische Wetterherren, die sich durch das rhetorisch geschürte ›Wetter‹ freilich auch als dämonische ›Wettermacher‹ (*tempestarii*) versündigen können. Caesarius macht dies durch die Wiedergabe der emphatischen Rede eines Kreuzzugspredigers sinnfällig, der von der wundersamen Errettung eines Kreuzfahrerschiffes durch die Beichte eines Einzelnen zu berichten weiß. Die zur Disposition stehende Sünde des Einzelnen wird im Exempel nicht genannt. Sie kann lediglich als heilsgefährdende Grenzüberschreitung aller, auf die Caesarius schließlich den Blick durch die dialogische Flankierung des Exempels lenkt, erkannt werden: eine Sündenbeichte mag den Menschen zwar temporär erretten, wie es durch die wundersame Stillung des Sturms angezeigt wird. Ohne innere Umkehr aber ist die Beichte nutzlos, wie es artverwandte Wetterwunder verdeutlichen (vgl. VII, 3). Die rein äußerliche Beichte führt allenfalls zum misslichen ›Schönwetterwunder‹,

das im Vergessen als Sünde aller manifest wird. Die Erkenntnis der Sünde(n) freilich, die zum Bußexerzizium gehört, stellt Caesarius dem Rezipienten anheim, der aus hermeneutischer Sicht in die Rolle des beicht-hörenden (Laien)Priesters schlüpft, dem es als Gewissenspflicht zukommt, kritisch reflektierend nachzuhaken, wo es ihm selbst nötig erscheint (vgl. Prolog der neunten Distinktion).⁴⁶ Durch dieses Anheimstellen wird Caesarius aus bußtheologischer wie moraldidaktischer Sicht selbst zu einem Grenzgänger.

Anmerkungen

- 1 Die moraltheologische Perspektive wird im Übrigen auch in den Wetterdarstellungen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung greifbar, vgl. hierzu die jüngsten Monographien von Rathmann 2022 und Wozniak 2020: »Naturereignisse galten im Altertum als Zeichen (*signum*) im Sinne von Vorzeichen (*prodigium*). Auch im Früh- und Hochmittelalter spielte ihr Zeichencharakter eine herausragende Rolle, da nach verbreitetem Glauben Gott das sündhafte Handeln der Menschen kommentierte und strafte. Neben der religiösen Ausdeutung kam es aber auch zu quasi ›wissenschaftlichen‹ Interpretationen und zu beobachtender Darstellung. Diese beiden Positionen, auf der einen Seite die religiöse, oft eschatologische Deutung eines Naturereignis [*sic*], auf der anderen Seite die selbstbeobachtete und vom Ereignis faszinierte oder schockierte Mitteilung eines neugierigen Zeitgenossen, sind die zwei Extrempole[,] zwischen denen die Darstellung der Naturereignisse schwankt. Als dritter Pol ist die bewusste Instrumentalisierung von Naturereignissen zu nennen. Sie werden als Vorzeichen eines Herrscherwechsels, eines kriegerischen Einfalls von Fremden instrumentalisiert, zeigen den Verlust von Frieden oder gar das Weltende an.« (Wozniak 2020, S. 713).
- 2 In der Forschung wurde mehrfach auf die Mehrstimmigkeit des ›Dialogus‹ hingewiesen: »The ›DM‹ is indeed a dialogical work, as it incorporates many voices, styles and references in order to convey several different layers of theological meaning simultaneously. The voices from the cloister are mixed with those from the world beyond the walls.« (Smirnova 2015c, S. 272) Nicht selten aber stehen sich die Exempel in ihrer moralischen Stoßrichtung diametral gegenüber (problematisiert von Langosch 1978; zuletzt von Friedrich 2021), erge-

ben sich mitunter regelrechte Brüche zwischen der impliziten Moral der Exempel und der dialogischen Flankierung (vgl. etwa IV, 79). Mit Victoria Smirnova mag man in all dem verschiedene Identifikationsangebote für den einzelnen monastischen Rezipienten erblicken zwecks Teilhabe an einer monastischen Gemeinschaft, die sich nicht zuletzt durch die Vielschichtigkeit der Ansichten der Ordensbrüder auszeichnet (vgl. Smirnova 2015c, S. 273). Kritisch anzumerken ist hier aber doch, dass mit den irritierenden Brüchen und Widersprüchen, nicht zuletzt mit der von Caesarius selbst zur Disposition gestellten Glaubwürdigkeit des Kolportierten (vgl. den Prolog der neunten Distinktion) gerade jene moralische Erbauungsform ins Wanken gerät, die auf eine klare Orientierung zur Vermittlung von Normen und Werten setzt: »Despite its reputation of a simple narration that does not seek to built a sophisticated theoretical discourse, the ›DM‹ develops quite an elaborate narrative theology. Caesarius theologizes in and through the narration, as well as by establishing connections between different stories and levels of meaning.« (Smirnova 2015c, S. 268f.).

- 3 *NOVICIUS: A quo vel a quibus fiunt miracula? MONACHUS: Miracula fiunt Deo auctore, secundum quod in Psalmo legitur: »Tu es Deus qui facis mirabilia.« Fiunt etiam miracula tam per malos quam per bonos. De bonis quaestio non est; de malis vero Salvator dicit in Evangelio: »Multi dicent mihi in illa die, ›Domine Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus [Ed. Nösges/Schneider 2009, Bd. 4, S. 1896 hat fälschlich eiecimus, verbessert nach Ed. Strange 1851, Bd. 2, S. 218]?« et cetera, usque il-luc, »nescio qui estis.» NOVICIUS: Quae est causa miraculorum? MONACHUS: Causa multiplex est, mihiq̄ue inexplicabilis. Aliquando Deus miracula operatur ut in elementis, ut mortalibus suam ostendat potentiam. Aliquando genera dat linguarum, sive spiritum prophetiae, ut manifestet suam sapientiam. Aliquando gratiam dat sanitatum, ut suam magnam nobis revelet misericordiam.*
- 4 »Ich behandle dies nur kurz und erhelle es nicht vollständig« (III, 1; vgl. auch VIII, 13).
- 5 Für die anachronische Erzählweise, die in VII, 21 verfasserseitig angesprochen wird, verweisen Nösges/Schneider 2009, S. 1358, Anm. 1169 etwa auf VIII, 3 und VIII, 45.
- 6 *NOVICIUS: Quot sunt elementa? MONACHUS: Quatuor, ignis videlicet, aer, aqua, terra. In quibus videtur temporibus nostris impleri hoc quod per Salvatorem in Evangelio dicitur: »Erunt signa in sole et luna et stellis, et in terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum, arescentibus hominibus prae timore et expectatione quae supervenient universo orbi, et reliqua quae*

ibi sequuntur« et cetera. Alibi praedicit bella et terraemotus per loca, pestilentias et famem, terroresque de coelo, et signa magna. Licet haec omnia ante diem iudicii plenius sint implenda, ex parte tamen ea vidimus impleta, secundum quod subiecta declarabunt exempla.

- 7 Die Auslegung des Psalmverses wird im voraufgehenden Kapitel vorbereitet: »NOVIZE: Wie ist das zu verstehen, was man in dem Psalmvers liest: ›Er schlug auf den Felsen und es entströmten Flüsse in der Wüste‹ (Ps 105, 41; Ps 104, 41 Vg.)? MÖNCH: Die Geschichte darüber ist bekannt und eine sehr verbreitete Allegorie. Deshalb will ich Dir jetzt etwas erzählen, was zu der geschilderten Vision paßt und Deinen Geist moralisch erbauen kann.« (VIII, 11) – freilich nicht nur den Geist des Novizen: ›Der Psalmvers ›Er schlug auf den Felsen‹ *et cetera* ist nach dem tropologischen, das heißt moralischen Sinn auszulegen: Mose ist der klösterliche Mensch, den die Tochter des Königs, das heißt die Gnade Gottes barmherzig aus dem Fluß des weltlichen Lebens gezogen hat. Mose bedeutet ›aus dem Wasser gezogen‹ (vgl. Ex 2, 1–10). Der Felsen bedeutet die Härte des Herzens. Der Stab bedeutet das Kreuz Christi. Der Schlag ist die Erinnerung an das Leiden Christi. Das Zerreißen des Felsen ist die Reue des Herzens. Zweimal, so heißt es (vgl. Num 20, 11), schlug Mose auf den Fels; erst dann floß Wasser heraus. Der erste Schlag bedeutet die Erinnerung an das Leiden Christi, der zweite das Mitleid mit ihm [*Primus ictus pertinet ad passionis Christi memoriam, secundus ad passi compassionem.*]. Der Jude schlägt einmal auf den Felsen, weil er zwar manchmal an das Leiden Christi denkt, aber er hat kein Mitleid mit ihm, und deshalb kann sein Herz sich nicht öffnen für den Tränenstrom, der seine Sünden abwäscht. Du aber, wenn Du dem Gedenken das Mitleiden hinzufügst, schlägst den Felsen zweimal, und dann ist es unvermeidlich, daß dein Herz in Reue zerrissen wird und die Tränenströme aus dem Herzen ausbrechen, durch die Augen austreten, die Wangen herabfließen und wie ein Sturzbach in der Wüste sogar mit Ungestüm die Erde tränken. NOVIZE: Mir gefällt was Du sagst. MÖNCH: Daß die Passion Christi eine Medizin gegen die Versuchungen ist, werde ich Dir jetzt an Beispielen erläutern.« (VIII, 12).

- 8 *Anno Domini millesimo ducentesimo sexto, Philippo Rege celebrante curiam sollemnem cum principibus, signum magnum apparuit in sole. In tres siquidem partes divisus est, ita ut intervalla essent inter partem et partem, ad instar lylii tres flores habentis.*

- 9 Lilie und Lilienzepter sind in der christlichen Ikonographie »Herrschaftszeichen Gottvaters, Christi, der Himmelskönigin Maria, des König- und Kaisertums und schließlich Zeichen fürstlicher Macht überhaupt« (Pfister-Burkhalter 1971,

S. 102). Dass die heraldische Lilie auch für besondere Verdienste um das Reich vergeben werden konnte, klingt am Ende von X, 23 an.

- 10 *NOVICIUS: Quid tibi significare videtur tripartita haec solis divisio? MONACHUS: Deus statum imperii principibus congregatis ostendere voluit. Sol videtur hoc loco designare Romanum imperium. Sicut sol magnitudine et splendore prae-cellit universa sydera coeli, sic idem imperium augustius fulget ceteris regnis mundi. Apud Romanum imperium quandoque fuit monarchia, ut sicut stellae lumen habent a sole, ita Reges ut regnare possent, haberent ab Imperatore.*
- 11 *NOVICIUS: Quid tibi videtur eadem eclipsis figurasse? MONACHUS: Non sum Daniel, et ideo non asserendo, sed opinando interpretor. Videtur mihi defectus ille solaris praesignasse mortem Philippi, qui sequenti anno occisus est et »defecit«. Particula illa luminosa, quae recrescere coepit et augmentari, Otto fuit, qui post Philippi mortem factus est magnus atque gloriosus. Videturque eisdem temporibus impletum quod Dominus dicit in Evangelio: »Nam virtutes coelorum movebuntur.« »Coelum« quandoque designat praesentem Ecclesiam et universalem; »coeli« vero Ecclesias particulares. »Virtutes« coelorum, sunt praelati Ecclesiarum, Episcopi videlicet, Abbates, Praepositi. In praedicto enim schismate non solum principes saeculares, sed et spirituales moti sunt, quia tum propter pecuniam, tum propter amorem, sive timorem, instabiles facti, nunc uni, nunc alteri iuraverunt. Nam ipse princeps Episcoporum, scilicet Papa Innocentius, primo Ottonem fovit et coronavit; postea ob causam multis notam illum deponens, Fredericum ei adversarium suscitavit. In luna vero signa non defuerunt, quae eclipses magnas solito crebrius passa est.*
- 12 *Frater Simon, cum esset in oratione ante altare sanctae Dei genitricis Mariae, audivit vocem dicentem sibi: »Mone pastorem tuum superiorem, et dic ei: »Oves tuae fundent sanguinem.« Et praecipe ei, ne semet et eas interficiat veneno. Nam et ipse posuit cor suum in ventres luporum late hiantium. Membra mea incipient commoveri a crudeli bestia, quae homo facta est. Exi, et clama undique magnam Dei omnipotentis offensam, et dic: »Nisi convertamini et emendemini, occidemini et in ignem aeternum mittemini.« [...] Et iterum: »Falsi Romani excitabunt crudeles rumores, et iniquo consilio suo dividunt potestatem Romanam.« Et iterum: »Jerusalem capiatur et destruetur, et inimici mei vindicabunt iram meam, quia polluerunt vias meas, in quibus ego ipse ambulavi. Fame maxima arctabuntur. Coeli et terra tremant, sed homo non vult tremere a crudeli bestia. Postea sol convertetur in tenebras. Deinde veniet dies habens longitudinem dierum duorum. Post obumbrationem autem solis, scietur quod crudelis bestia ostentabitur decem tribubus, quae clausae sunt.*

Unusquisque felix, scilicet meorum membrorum, sanguinem fundet, quoniam tunc persecutiones antiquae aperientur. Idcirco unusquisque felix praeparet se, ita ut recte vivat in hac brevi vita.«

Kapitel II, 30, X, 23 und X, 24 sind über den mehrfachen Schriftsinn systemisch aufeinander hingebordnet. Diese Hinordnung lässt sich über die Schlagwörter »Reichsspaltung« und »Sonnenzeichen« nachvollziehen; sie wird nicht zuletzt an der Visionsdeutung in II, 30 deutlich: »NOVIZE: Ich möchte gerne die Deutung dieser Vision hören. MÖNCH: Sie scheint mir teilweise von dem zu handeln, was in unseren Zeiten im Bistum Köln geschah, teilweise von der Ankunft des Antichristen. Daß diese Offenbarung sich im Bistum Köln ereignet hat und sich auf dessen Bischof bezog, entnehme ich dem Ende derselben. Aber wer dieser Simon war, weiß ich ganz und gar nicht. Unter jenen Oberhirten verstehe ich den Bischof Adolf, der nach dem Tod Kaiser Heinrichs das Reich gleichsam für käuflich hielt und sich selbst mit dem Gift der Habsucht infizierte und sehr viele (Menschen) getötet hat. Kein Wunder, denn er legte sein Herz, das heißt seinen Rat in die Bäuche der Wölfe, die ihren Rachen nach den Schätzen Richards, des Königs von England, weit aufrissen. Auf ihren Rat hin hat er Otto, den Sachsen, den Sohn von dessen (sc. Richards) Schwester zum römischen König erwählt. Von da an wurde jene grausame Bestie, nämlich die Habsucht, zum Menschen, das heißt sie wurde so vertraut und lieb, daß aus Geldgier christliche Machthaber von Gerechtigkeit und Treue abfielen, ihre Schwüre vernachlässigten und Meineide geringschätzten. [vgl. X, 24] Zu jener Zeit wurde ein Kardinal (aus Rom) nach Köln gesandt, der die Wahl Ottos bestätigen sollte und die Fürsten vom Treueschwur, dem sie dem heute regierenden Friedrich geleistet hatten, entband. Das diente – wie der Ausgang dieser Sache zeigte – mehr der Spaltung als der Stärkung des Reiches. [vgl. X, 23] Von jener Zeit an werden die Provinzen des Reiches durch Brände verwüstet und die Kirchen geplündert. Viel Blut wird vergossen. Adolf wird abgesetzt, Köln belagert. Damals erfüllte sich der letzte Teil der Vision: »O Köln, beweine Deine Unglücksfälle« *et cetera*. [Intratextuelle Wiederaufnahme der vorherigen Vision, die wie folgt schließt: »O Köln, beweine Deine Unglücksfälle, die Dir widerfahren werden, weil nicht nur wegen der Sünden eines einzelnen Bischofs, sondern auch wegen der Sünden des Volkes die genannten Übel über dich kommen werden! Doch soll der Bischof selbst am meisten trauern, denn er ist allen vorangestellt.«] [...] NOVIZE: Zur Zeit der Spaltung des Römischen Reiches wurde Papst Innozenz von vielen verurteilt; sie nannten ihn den Urheber dieser Spaltung, weil er zunächst die Partei Ottos allzu sehr begünstigte, später ihn aber verfolgte. [vgl. X, 24] MÖNCH: Deswegen hat

Johannes Capotius, der den Otto stützte, dem Papst Innozenz seligen Angedenkens einmal bei einer Predigt, die er zur Erbauung des Volkes in Rom hielt, unterbrochen und gerufen: »Dein Mund ist der Mund Gottes, aber Deine Taten sind die Taten des Teufels!«

- 13 *Cui dominus Honorius Papa culpam confitenti pro poenitentia iniunxit, ut mare transiret, ibique tribus annis in armis Christo serviret.*
- 14 Seit Innozenz III. war die »Kreuzzugspredigt nicht mehr nur eine Sonderaufgabe von speziellen päpstlichen Abgesandten, wengleich der Papst solche in großer Zahl aufbot, sondern wurde eine zentrale Aufgabe der örtlichen Würdenträger. Sie hatten in ihren Kirchenprovinzen und Bistümern dafür Sorge zu tragen, dass die Aufrufe in Stadt und Land verbreitet, dass sie verstanden und befolgt wurden« (Zey 2016, S. 225). Innozenz III. betraute »nicht nur eine Person mit der Verbreitung seines Aufrufs«, sondern »eine große Anzahl ausgewählter Kreuzzugsprediger in den einzelnen Kirchenprovinzen, die sich ihrerseits um die Organisation des Kreuzzugsunternehmens kümmern und weitere Helfer heranziehen sollten. Darunter war auch die illustre Gestalt des Kölner Domscholaster Oliver, der später vor Damiette noch von sich reden machen sollte. Oliver und seine Kollegen waren, sofern sie dem Regularklerus angehörten, Mitglieder des Zisterzienser- beziehungsweise des Prämonstratenserordens, einige hatten in Paris eine theologische Ausbildung erhalten, brachten Predigterfahrungen gegen Häretiker mit [...] Der Unterschied zwischen diesen neuen Kreuzpredigern und ihren Vorgängern im Kardinalsrang bestand weniger in der Qualifikation als in der Bevollmächtigung. Diese Bischöfe, Äbte, Dekane, Magister und Scholaster hatten keinen vollumfänglichen Legationsauftrag mehr, sondern einen Predigt-auftrag, der in begrenztem Umfang auch Rechtsprechung und deren Delegation sowie die Erteilung von Ablässen beinhaltete« (Zey 2016, S. 228f.). Zur Ablassproblematik Pixton 1978, S. 184f.: »Die kritischsten Probleme ergaben sich jedoch durch die Vollmacht, die Prediger besaßen, Ablass zu gewähren. Innocenz III. hatte in der *Quia maior nunc* verkündet, daß diejenigen, die in ihrem Herzen ordnungsgemäß Buße taten und ihre Sünden bekenneten, völligen Ablass erhalten sollten, nachdem sie das Kreuzzugsgelübde abgelegt hatten. Anscheinend vergaßen einige Prediger in ihrem Eifer, Rekruten anzuwerben, festzustellen, ob diese Vorbedingungen auch erfüllt worden waren. Oliver von Paderborn etwa ernannte z. B. *subdelegati* 1214 in Lüttich, von wo aus er in andere Gebiete weiterreiste. Nach seiner Rückkehr im darauffolgenden Jahr fühlte er sich dazu veranlaßt, die Prediger, die ernannt worden waren, wegen übermäßiger Sündenvergebung und falscher Versprechen zu tadeln. Zumindest in einigen Fällen

hatten die Rekrutierer ein wichtiges Gnadenmittel zu einem Gegenstand der Kritik gemacht, indem sie die wahren Absichten des Sakraments der Buße in einem offenen Ablaßmarkt verwandelten.«

- 15 Inkludiert dürften hier auch die Kreuzprediger des Zisterzienserordens, angefangen bei Bernhard von Clairvaux (vgl. I, 6), sein.
- 16 Gemeint sind *exempla* mit historischem Substrat.
- 17 *Non sum Daniel, et ideo non asserendo, sed opinando interpretor.* Ähnliche Absicherungsstrategien, die den Rezipienten immer auch zur eigenen moraltheologischen Ausdeutung reizen, finden sich schon im 6. Jh. in den ›Historiae‹ Gregors von Tours: »Bemerkenswert in der Naturdarstellung Gregors ist die ›Selbstverständlichkeit‹ seiner Berichte, die fast nie ›plakativ‹ oder moralisch wirken, da er moraltheologische und heilsgeschichtliche Auslegungen nicht als feststehende ›Wahrheiten‹ verkündet, sondern durch spezifische (oft biblische) Formulierungen, Symbole und Bilder und chronologische Kontextualisierung lediglich andeutet, die nach dem wachen Realitätsbewußtsein die ›schwebende Lage‹ dieser Welt so umschrieben, wie sie ›wirklich‹ war. [...] Gregor beabsichtigte eine subtile Lenkung des Hörerinteresses in Richtung der moraltheologischen Geschichtsdeutung (*sensus tropologicus*), die nachhaltiger wirkte als direkte Strafgerichtsdeutungen [...]. Dabei sah sich Gregor auch selbst als ›Unwissender‹ gegenüber Gottes Wundern: So tritt er selbst angesichts der Zeichen Gottes als demütiger, ergebener Dulder auf und nimmt damit eine Vorbildrolle ein. Mit seinen heilsgeschichtlichen ›Mutmaßungen‹ wappnete er sich zudem gegen theologische Einwände und Widerlegungen.« (Rathmann 2022, S. 674, 680).
- 18 *Posuit enim cor suum, id est consilium suum, in ventres luporum [...] quod magis, ut rei exitus probavit, Imperii fuit divisio, quam confirmatio.*
- 19 Zu den Wettermachern (*tempestarii*) im Kontext des Wetterzaubers Franz 1909, S. 31: »Der Wetterzauberer war nach den Mitteilungen Agobards und Ratherius' eine diesseits und jenseits der Alpen bekannte und gefürchtete Person. Die Gemeinden suchten sich darum vor ihm zu sichern, indem sie gegen eine Abgabe seinen Schutz erwarben. Man nannte sie darum ›defensores‹, eine Würde, die sich noch lange erhalten und zu mancherlei Sagen Anlaß gegeben hat.« Hierzu auch Rathmann 2022, S. 412: »So glaubte man im 9. Jahrhundert an die Möglichkeit der willentlichen Auslösung von Schadensunwettern durch ›Wetterzauberer‹; zu der damit verbundenen Gefahr hat sich Erzbischof Agobard von Lyon geäußert: »Mit dem Versprechen, Unwetter mildern zu können, sind die *tempestarii* ein verlockendes ›Trugbild‹, das sich in der Anfechtung zu einer Sinne und

Verstand überschattenden ›Lüge‹ verdichtet, gegen die rationale ›Verstandeserwägungen‹ machtlos sind.« (ebd., S. 908).

20 Denn ob das je und je von Ordensleuten dem Caesarius Mitgeteilte tatsächlich immer so geschehen sei, daran meldet Caesarius selbst Zweifel an und hält denn auch explizit zur Diskussion an (vgl. den Prolog der neunten Distinktion). Vieles kann bei genauerer Betrachtung allein rhetorischen Ereignischarakter haben, der für den Rezipienten mitunter auch vom Verfasser kenntlich gemacht wird, im konkreten Fall etwa über das Aufbieten konkurrierender Naturbeobachtungen und Auslegungen. Äußerst aufschlussreich hierfür ist besagte Sonnenspaltung, die sich bezeichnenderweise am Hoftag Philipps von Schwaben ereignet haben sollte. Allein der lakonische Verweis des Caesarius, dass andernorts nicht drei, sondern fünf Sonnen beobachtet worden seien, lässt Zweifel an dem vom am Hoftag anwesenden Zisterzienserabt mitgeteilten Naturphänomen aufkommen. Es zeugt gleichwohl – wie Caesarius in Gestalt des unterweisenden *monachus* selbst demonstriert – von der rhetorischen Ausbaufähigkeit und politischen Indienstnahme durch verschiedene Parteien, die je und je über die autoritative ›Naturzeichensprache‹ der Heiligen Schrift ihre Interessen heilsgeschichtlich zu stützen suchen, sei es nun vorab zur Legitimation noch durchzusetzender Interessen und/oder auch im Nachhinein zur Legitimation bereits durchgesetzter Interessen.

21 Caesarius von Heisterbach legt qua intratextueller Verzahnung der Exempel Zeugnis ab von dessen eigenem Erinnerungsvermögen, das sich im leserseitigen Nachspüren der benannten Verzahnungen als äußerst verlässlich erweist. Es gibt kaum einen Verweis, der ins Leere führte. Dies verdient eingedenk des 746 Kapitel starken Werkes Erwähnung. Denn wer wie der zisterziensische Dialogverfasser (intersubjektiv nachvollziehbar) ein gutes Erinnerungsvermögen demonstriert, gleichwohl auf die potentielle Unzuverlässigkeit des eigenen Gedächtnisses bzgl. der Zuverlässigkeit wiederum jener verweist, durch die ihm das seinerseits Erzählte zugetragen worden sei, sucht sein lesendes Gegenüber aus der geistigen Reserve zu locken: Zweifel am erzählten Geschehen seien durchaus berechtigt. So etwas Zweifelhafte begegne, solle das Problem durch weiterführende Fragen selbstständig diskutiert werden (vgl. Prolog der neunten Distinktion). Dies rät er zumindest in Gestalt des unterweisenden *monachus* dem *novicius* des ›Dialogus‹ an, mit denen Caesarius den Lesern einen fruchtbaren Zugang zu den einzelnen Exempeln aufzeigt. Auch die Anwendung des mehrfachen

Schriftsinns wird dem Leser über Mönch und Novize nahegebracht, mithin nahegelegt, ebenso das erinnernde Aufnehmen der intratextuellen Verweise über die expliziten Verweise hinaus.

- 22 *Licet haec omnia ante diem iudicii plenius sint implenda, ex parte tamen ea vidimus impleta, secundum quod subiecta declarabunt exempla. Vidimus enim signa stellarum et pressuras gentium; audivimus sonitus maris et fluctuum [...].*
- 23 Zum ›Schiff der Kirche‹ und zum ›Schiff der Buße‹ in aller Kürze Weber 1972, S. 61f.: »In den sogenannten Schiffskatalogen wird der Aufbau der Kirche mit den Funktionen und der Besatzung eines Schiffs verglichen. Der Mastbaum als Zeichen des guten Schiffs wird dem Kreuz gleichgesetzt, das das Schiff der Kirche auf dem Meer lenkt. Das Tropaion als Symbol des Sieges ist notwendig für die sichere Fahrt über das Meer und Ausdruck der Heilsgewißheit der Kirche. Die Allegorie vom Kreuz als dem vom Mastbaum und Antenne gebildeten Tropaion des Sieges steht im Mittelpunkt der Kirchensymbolik und hat die Theologie vom siegreichen Schiff der Kirche zum Inhalt. Mastbaum und Tropaion sind dem Kreuz vergleichbar durch Form und Material. Das ›verächtliche Holz‹ als Bindeglied der nautischen und militärischen Symbolik begreift in sich das Geheimnis des Kreuzes und führt die Kirche zur ewigen Heimat.«
- 24 Im TRE gibt Wißmann 1993, S. 431 folgende Erklärung: »Das deutsche Wort ›Buße‹ trägt in sich die Bedeutung der ›Besserung‹ (als Bildung zu dem zu ›besser‹ entstandenen Adverb ›baß‹, das – wie noch im Sanskrit *bhadraḥ* [glücklich, gut] erkennbar – auf indogermanisch **bhād-* [gut] zurückgeht). Das Schlechte, das dem ursprünglich Guten als Verkehrung folgte, wird durch Buße aufgehoben.« Demgegenüber ist im Islam »*kaffāra* [...] das, was die Sünde oder die Verfehlung bedeckt (zu arab. *kfr* [bedecken]); die Buße (*kaffāra*) bewirkt so nicht eine tendenzielle Wiedergutmachung, sondern die Sünde wird bedeckt und damit ihrer schlechten Wirkung beraubt, so daß der durch die Verfehlung verkehrte Zustand unwirksam wird [...].«
- 25 Zum Kreuzzug als Bußstrafe unter Papst Innozenz III. bemerkt Roscher 1969, S. 70: »Neben der generellen Werbung forderte Innocenz einige vornehme Ritter besonders zur Kreuznahme auf, damit sie mit dem Kreuzzug Buße täten für den großen Schaden, den ihre zahlreichen öffentlichen Sünden dem christlichen Volk bereitet hatten. Die Kreuznahme galt aber nicht als Bedingung der jeweils bereits vorher erfolgten Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. In erster Linie

ging es auch hier um Truppen für den Kreuzzug, nicht um die persönliche Bußleistung. So sollte Graf Raimund von Toulouse, wenn er persönlich verhindert sei, wenigstens Truppen für den Kreuzzug stellen.«

26 Der Kreuzprediger Johannes von Xanten wird von Caesarius sowohl in den Homilien als auch im ›Dialogus‹ mehrfach genannt (vgl. Ed. Hilka 1933, Nr. 62, 243 und 251; vgl. ferner ›DM‹ II, 7; VII, 23; VIII, 77; X, 9, 32f.; IX, 18; XII, 23). Er war Dekan am Aachener Münster, bevor er 1222 Abt des Benediktinerklosters St. Trond wurde und ab 1223 der Benediktinerabtei zu Deutz vorstand (vgl. Ed. Nösges/Schneider 2009, Bd. 4, S. 1684, Anm. 1539). Im ›Dialogus‹ begegnet er zumeist in Verbindung mit Oliver von Paderborn (vgl. Ed. Hilka 1933, Nr. 83, 203, 256; vgl. ferner ›DM‹ II, 7; III, 6; IV, X, 22, 37–39, 49; XII, 23), dem berühmtesten deutschen Kreuzprediger: »Oliver war Domschulmeister an der Kölner Domschule von 1201–1223, seit 1223 Bischof von Paderborn, von 1225–1227 Kardinal von Santa Sabina; er hatte am 4. Laterankonzil in Rom im November 1215 teilgenommen, auf dem auch der anstehende Kreuzzug beraten wurde. Im darauffolgenden Jahr (1216) predigte er den Kreuzzug im Auftrag von Innozenz III. zusammen mit anderen Geistlichen im Bistum Utrecht« (Ed. Nösges/Schneider 2009, Bd. I, S. 382, Anm. 182). Pixton 1978, S. 174, 177f. gibt einen Überblick über die rege Tätigkeit beider Kreuzprediger: »Wie Oliver von Paderborn, Hermann von Bonn und Konrad von Speyer, so übte auch Johannes von Xanten seine Predigerbegabung an Ketzern – den Albigensern in Südfrankreich (um 1204–1209). [...] Predigten wurden gehalten, wo immer man eine große Menschenmenge versammeln konnte. Auf der Suche nach solchen Ansammlungen wanderten die Kreuzprediger große Strecken. Oliver von Paderborn war im Februar 1214 in Lüttich, im Sommer und Winter 1214/1215 in der Grafschaft Namur, in Brabant, in Flandern, in Utrecht und Friesland, dann wieder im Mai oder Juni in Lüttich, im Februar 1216 in Köln und im April 1216 zum dritten Mal in Lüttich. Seine Bemühungen in Brabant, Flandern und Namur scheinen nur teilweise erfolgreich gewesen zu sein [...] Unter den Westfalen und Friesen fanden seine Predigten jedoch begeisterten Anklang. [...] Von Johannes von Xanten wird erwähnt, daß er im August 1214 in Kuik an der Maas, Ende 1214 mit Oliver in der Diözese Utrecht und im späten Juli 1215 in Aachen war. [...] Im Januar 1216 erhielt er den päpstlichen Auftrag, die Kreuzzugspropaganda im Bistum Lüttich zu leiten und in den Provinzen Köln, Bremen und Magdeburg zu assistieren.«

27 *Peregrini quidam, sicut magister Johannes Xantensis populo recitavit, in suis stationibus crucem praedicans, cum tempore quodam transfretarent in succursum terrae sanctae, orta est eis in mari tempestas tam valida, ut navis ipsa operiretur fluctibus. Fremebant venti, excitabantur fluctus turbulenti, nutabant viri fortissimi, spes omnis nautarum defecit. Videntes ante oculos mortem, coeperunt singuli, unusquisque sibi vicino de peccatis suis facere confessionem. Et merito. Nam propter unius hominis peccata Dominus eandem excitaverat tempestatem. Erat enim in navi illa homo quidam miserimus, homo foetidissimus, cuius peccata fuere tam gravia, tam turpia, tam horrenda, tam in quantitate quam in qualitate, ut nec ipsum mare pondus illorum posset portare. Cum natura eius sit eiicere immunditias quaslibet corporales, quomodo aequanimiter sustineret tantas immunditias spirituales, id est, peccata Creatori suo contraria? Timens homo ille peccator vitae suae simul et animae, et propter se omnes alios periclitari considerans, surrexit et ait: Audite, fratres, audite. Si propter peccata tempestas haec orta est, ego occasio sum tanti periculi. Rogo ut audiat confessionem meam. Tacentibus omnibus coepit voce valida tantum venenum peccatorum evomere, ut aures humanae etiam horrerent audire. Mira clementia Dei. Mox ut massam iniquitatis per confessionem eiecit, mare furens siluit, et facta est tranquillitas magna, ita ut omnes mirarentur. Miris miranda succedunt. Statim ut navis ad litus pervenit, audita peccata Deus de memoriis singulorum delevit. Bene permisit, ut quamdiu erant in navi conclusi, confunderetur in aspectu illorum; et ne exeuntes forte eius peccata propalarent, vel improperarent, induxit eis oblivionem. Bene retinuerunt se in mari fuisse periclitatos, hominem aliquid fuisse confessum; sed quid dixisset, prorsus ignoraverunt. Et hoc ipsum didicit experimento. NOVICIUS: Valde laetificant ista; sed mirum videtur, quod ob unius hominis peccata Dominus tantam turbavit multitudinem. MONACHUS: Legimus propter inobedientiam Jonae mare turbatum, et nautas periclitatos, illoque eiecto, mox mare stetisse a fervore suo. Nam sicut ob unius hominis peccatum aliquando Dominus multitudinem temporaliter affligit, ita propter unius iusti merita frequenter multis parcat. De hoc plurima habentur exempla. NOVICIUS: Scio nihil fieri sine iusto Dei iudicio; sed summae iudico esse dementiae, quod homo sciens se esse in peccatis mortalibus, periculis se audet committere. MONACHUS: Quibus nota est medicina confessionis, nec una die morari debent in peccatis, neque differre confessionem, nisi necessitas excludat confessorum. Audi de hoc Episcopi cuiusdam verbum bonum, verbum sanctum, verbum memoriae dignissimum.*

- 28 *Plurima etiam inserui quae extra ordinem contigerunt, eo quod essent aedificatoria, et a viris religiosis, sicut et reliquia mihi recitata. Testis est mihi Dominus, nec unum quidem capitulum in hoc Dialogo me finxisse. Quod si aliqua forte aliter sunt gesta, quam a me scripta, magis his videtur imputandum esse, a quibus mihi sunt relata.*
- 29 *NOVICIUS: Quae est vera confessio? MONACHUS: In qua firrum propositum est satisfaciendi. NOVICIUS: Quid si ipsa satisfactio iniuncta negligitur? MONACHUS: Si ipsa negligentia non fuerit ex infirmitate, sive ex necessitate, sed iniuncta poenitentia, ut saepe contingit, parvipenditur et contemnitur, peccatum iam dimissum revertitur. Etiamsi peccatum fuerit veniale, et poenitentia per oblivionem negligatur, non dico quod poena illius peccati per illam oblivionem deletur.*
- 30 *Bene retinuerunt se in mari fuisse periclitatos, hominem aliquid fuisse confessum; sed quid dixisset, prorsus ignoraverunt. Et hoc ipsum didicit experimento.* Die implizite Unterweisung des Caesarius, deren tropologische Dimension im Nachvollzug der dialogischen Einbettung für den Leser immer mehr Kontur gewinnt, lässt sich am ehesten mit einer Predigt über 2 Mose 9, 27 des englischen Baptistenpredigers Charles Haddon Spurgeon (1834–1892) vergleichen: »Da schickte Pharao hin und ließ Mose und Aaron rufen, und sprach zu ihnen: ich habe mich versündigt; der Herr ist gerecht, ich aber und mein Volk sind Gottlose.« Hier haben wir einen verhärteten Sünder, der unter dem Eindruck des Schreckens sagt: »ich habe gesündigt.« Wie kommt der hochmüthige Tyrann Pharao zu einem solchen Bekenntniß, da er sonst sich nicht vor Jehova demüthigen wollte? Gott hatte ein schreckliches Donner- und Hagelwetter über Egypten kommen lassen, dergleichen noch nie gewesen war. Der Schrecken, der den Pharao unter diesen furchtbaren Umständen ergriff, bewog ihn zu dem Bekenntniß: »Ich habe gesündigt.« Er ist aber nur ein Vorbild und Beispiel von einer Menge von Leuten dieser Art. Wie mancher verhärtete Sünder hat seine Knie gebeugt und mit Thränen in den Augen ausgerufen: »ich habe gesündigt,« wenn das Schiff vom Sturmwind dahingerissen wurde, wenn die Balken krachten, die Masten brachen und die hungrigen Wellen ihren Mund aufthaten, um das Schiff lebendig zu verschlingen. Aber was hat das Sündenbekenntniß genützt? Die im Sturm und unter Blitz und Donner hervorgebrachte Buße starb dahin, wenn es wieder ruhiges Wetter wurde, und der Mann, der auf dem Schiff ganz fromm war, wurde wieder völlig gottlos und verworfen, sobald er seinen Fuß auf festes Land gesetzt hatte. Wie oft haben wir dies auch in Donnerwettern zu Land wahrgenommen, wo das Angesicht mancher Menschen blaß wurde, wenn der Donner

ihr Haus erschütterte, und die Erde unter ihnen erzitterte vor der Stimme des majestätischen Gottes. Da riefen sie aus: ›O Gott, wir haben gesündigt!‹ Aber ihre Buße war dahin, sobald die Sonne wieder schien und die schwarzen Wolken sich verzogen hatten. Die Sünde kam wieder hervor und es wurde mit ihnen ärger als vorher. Aehnliche Bekenntnisse haben wir wahrgenommen in Zeiten der Cholera, der Fieber und der Pestilenz. Unsere Kirchen wurden voll von Zuhörern, die ihre Sünden vor Gott bekannten. Aber kaum waren diese Plagen vorüber, so hörten auch die Bußgefühle wieder auf, die Thränen floßen nicht mehr und die Menschen bekehrten sich nicht wahrhaftig zu dem lebendigen Gott. Wenn heute solche Leute hier sind, so möchte ich sie feierlich warnen und ihnen sagen: ›Freunde, ihr habt vergessen, was ihr in der Zeit der Noth gelobt habt; aber bedenket, Gott hat eure Gelübde nicht vergessen.‹ Du Seemann, der du versprochen hast, ein Knecht Gottes zu werden, wenn Er dich das feste Land wieder erreichen lasse – warum hast du deinem Gott gelogen und Ihm ein falsches Versprechen gegeben? Und du, der du auf dem Krankenbette gelobt hast, von deinen bösen Wegen umzukehren, wenn dir Gott dein Leben fristen würde – warum hast du dein Gelübde nicht erfüllt? Solltest du wider Gott lügen und ungestraft bleiben? Sollte nicht der Zorn Gottes über dein Haupt kommen, weil du Bekehrung versprochen, aber dein Versprechen nicht gehalten hast? Es nützt nichts, unter dem Einfluß des Schreckens zu sagen: ›Ich habe gesündigt‹ und dann nachher alles wieder zu vergessen. Eine solche Buße ist ganz werthlos.« (Spurgeon, übers. von Krapf 1857, S. 105f.) Äußerst interessant sind vor dem Hintergrund des Vergessens die strukturellen Parallelen zwischen III, 21 (›Über Pilger, die wegen der Sünden eines einzigen Menschen auf dem Meer in große Gefahr gerieten und durch dessen Beichte gerettet wurden‹) und X, 46 (›Wie der englische König Richard in Seenot geriet‹). Es ist wohl kein Zufall, dass im unmittelbar vorausgehenden Kapitel X, 45 wiederum auf III, 21 in abbreviiertter Form verwiesen wird: »Über das einfache Wasser hast Du ein (weiteres) Beispiel weiter oben im 35. Kapitel von einem Fischer, den das Wasser verbrannte [i. e. ›Von einem unkeuschen Fischer, dem das glühende Eisen wegen der Beichte nicht schadete, dem aber das kalte Wasser nach seinem Rückfall (!) (die Hand) verbrannte‹]; ferner im 21. Kapitel der dritten Distinktion: Über einen Sünder wegen dessen Sünden das Meer tobte und nach dessen Beichte es sich beruhigte. Ähnliches werde ich Dir jetzt erzählen und Du wirst Dich sehr darüber wundern.« Über die intratextuelle Bezugnahme wird das nachfolgende Kapitel, das über eine Kreuzfahrt Richards nach Jerusalem handelt, schon allein mit Blick

darauf, warum das Meer zu toben anfangen kann und unter welchen Bedingungen es sich nur auf Dauer besänftigen lässt, einmal mehr von Caesarius kritisch perspektiviert: »Bei dem ersten Kreuzzug nach Jerusalem fuhr der englische König Richard mit einer sehr großen Schar von Pilgern und Truppen über das Meer. Eines Tages entstand zur Zeit der Morgendämmerung ein so heftiger Sturm auf dem Meer, daß die Schiffe von den Wellen zerschlagen und von den Winden gepeitscht wurden und alle das Ende erwarteten. Der König jedoch, der wie die anderen den Tod vor Augen hatte, rief die ganze Nacht: ›Wann kommt endlich die Stunde, wo die grauen Mönche (sc. die Zisterzienser) aufzustehen pflegen, um das Gotteslob zu singen? Ich habe ihnen nämlich so viel Gutes getan, daß ich nicht daran zweifle, daß, sobald sie für mich beten, der Herr gnädig auf uns blicken muß!‹ [n. b.: Diese Aussage korrespondiert in struktureller Hinsicht der gebeichteten Todsünde in III, 21] Wunderbarer Glaube des Königs! Der Herr, der gesagt hat: ›Wenn Ihr nur einen Glauben habt so groß wie ein Senfkorn und werdet zu diesem Berge sagen: ›Rücke dorthin!‹ So wird er es tun‹ (Mt 17, 20), dieser Herr belohnte den Glauben des Königs im Gegenzug durch ein offenkundiges Wunder: Denn um die achte Stunde der Nacht, zur Zeit der Matutin wurde der Herr durch die Gebete der Aufstehenden geweckt. Da stand er auf mit Macht, gebot dem Wind und dem Meer und es trat eine große Stille ein, so daß sich alle über die plötzliche Wandlung des Meeres verwunderten. Als der König aber heimkehrte, ehrte er unseren Orden wegen des Wunders noch mehr, indem er einige unserer Häuser mit Schenkungen bedachte, andere aber neu erbaute [n. b.: Dieser Absatz korrespondiert strukturell mit dem kollektiven Vergessen schwerwiegender Sündenschuld in III, 21!].« (X, 46) Wer wie Richard Löwenherz über reiche Schätze verfügt (vgl. II, 30), die nicht nur die Finanzierung persönlicher Messen über den Tod hinaus gestatten, kann Berge versetzen resp. versetzen lassen und zwar immer wieder versetzen lassen im ungebrochenen Vertrauen darauf, dass der Abgott Mammon – und hierin artikuliert sich Kritik des Caesarius auch gegenüber dem eigenen Orden – erfahrungsgemäß sogar die Zisterzienser durch reiche Besenkung alles vergessen machen lässt: »Er [sc. Gott] ließ es wohl zu, daß der Sünder beim Anblick der anderen sich schämte, solange sie auf dem Schiff zusammen waren. Doch damit sie beim Verlassen (des Schiffes) nicht seine Sünden weitersagten oder ihn beschimpften, nahm er ihnen die Erinnerung daran. Sie konnten sich zwar gut erinnern, daß sie in Seenot gewesen waren, und daß der Mann etwas bekannt habe, aber was er gesagt hatte, wußten sie nicht mehr. Und genau das hat er durch diese Probe erfahren.« (III, 21).

- 31 *MONACHUS: Modicum prodest, quia Deus non proiicit iniquitatem, nisi homo prius malam proiiciat voluntatem. Qua proiecta, sequitur quod dicit Propheta Michaeas: »Deponet omnes iniquitates nostras, et proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra.« Jubemur enim per alium Prophetam, scilicet Isaiam, longe proiicere iniquitates nostras, non iuxta nos ponere, sicut illi faciunt, qui ante Pascha peccata sua per confessionem, ut eis videtur, deponunt, et mox post octavam resumunt. »Longe«, inquit, »proiicite iniquitates vestras.«*
- 32 *Valde laetificant ista; sed mirum videtur, quod ob unius hominis peccata Dominus tantam turbavit multitudinem.*
- 33 *Peregrini quidam, sicut magister Johannes Xantensis populo recitavit, in suis stationibus crucem praedicans, cum tempore quodam transfretarent in succursum terrae sanctae, orta est eis in mari tempestas tam valida, ut navis ipsa operiretur fluctibus. Fremebant venti, excitabantur fluctus turbulenti, nutabant viri fortissimi, spes omnis nautarum defecit.*
- 34 In III, 17 heißt es: »Doch wen verführt nicht die Stimme der Schlange (vgl. Gen 3, 1–6)?« Hier lohnt ein Blick in die ›Llanthony-Exempla‹, die folgendes Exempel (vgl. Ed. Winter 2021, Nr. 30, S. 104f. lat. Text, S. 85f. engl. Übersetzung) überliefern: Der Teufel und seine Mutter gehen am Strand spazieren. Zur selben Zeit geraten viele Schiffe in Seenot und gehen unter. Der Teufel beruft sich auf seine Mutter, die bezeugen soll, dass er nicht der Urheber des Übels gewesen sein könne, da er nicht dabei war. Daraufhin entgegnet die Mutter, dass er gewiss nicht unter ihnen gewesen sei, wohl aber sein Schwanz: *Scio, fili, te non fuisse ibi presentem, set cauda tua presens fuit.* Das Exempel soll zeigen, dass sich schlechte Ratgeber im Hintergrund halten, um als unschuldig an jenem Schaden zu gelten, der aus ihrem böswilligen Rat, den andere in Handlung umsetzen, hervorging. Allen hinlänglich vernunftbegabten Menschen (*omnia sanum sapientibus*) sei indes klar, dass ihr ›Schwanz‹ im Bösen selbst steckte. Betrüger und Schmeichler besäßen insofern einen ›Schwanz‹, als sie ihr Gift immer im Stillen und aus der Ferne säten; wahrhaftige Menschen (hingegen) hätten ein Gesicht, um die Wahrheit offen auszusprechen: *Dolosi et adulatores caudam habent, quia semper in silencio et in absentia uenena sua seminant. Veraces uero faciem habent quia ueritatem palam loquuntur.*
- 35 Hierzu I, 15: »NOVIZE: Ich glaube, daß das Brausen des Windes und die Menge der krächzenden Raben ein deutliches Zeichen der Gegenwart von Dämonen war. MÖNCH: So ist es. Unser Erlöser sagt nämlich: ›Keiner, der die Hand an den Pflug legt und zurückblickt, ist geeignet für das Himmelreich‹ (Lk 9, 62). Dieser

Ritter, der durch seinen Abfall (sc. vom Orden) rückwärts blickte und seine Schuld nicht bereute, hat den Dienern der Hölle seinetwegen Freude bereitet.«

36 Hierzu in aller Kürze Schönborn 1978, S. 175 (die Fußnotenvermerke Schönborns werden im Zitat in eckige Klammern gesetzt): »Es [sc. das Bild des Meeres mit seinem Brausen und Wogen] steht für die Gewalt des Schöpfergottes über die Natur [Hiob 9, 8; 36; 30; Ps. 64, 8; 88, 10; 92, 4] und die Völker [Is. 5, 30], für den Ansturm der Feinde [Ps. 45, 3], das Brüllen des Volkes und der Kriegsheere [Jer. 50, 42; 51, 55], für das Toben der Gottlosen [vgl. Is. 57, 20; vgl. Jud. 13], den bitteren Schmerz [Thren. 2, 13], die Seelennot [Ps. 68, 3], für die Tiefen, in die die Sünden versenkt werden sollen [Mich. 7, 19], den Abgrund, aus dem das gottesfeindliche Untier emporsteigt [Apok. 13, 1], für die Nichtigkeit des Menschenlebens [Eccli. 18, 8; 40, 11] und an einer Stelle sogar für die heidnischen Völker selbst [Apok. 17, 15].«

37 Smirnova 2015, S. 267f. konstatiert mit Blick auf die Naturwunder des Caesarius: »In his depictions of natural phenomena Caesarius does not resort to the popular *topos* of the desert, whose importance to Cistercian ideology was pointed out by many scholars, namely by Benedicta Ward, Mette Birkedal Bruun and Emilia Jamroziak. [...] The *topos* of the desert connotes an ›ascetic estrangement from the world and spiritual aspiration for the love of God‹ and creates a parallel to the monastic ideal of the Desert Fathers. [...] Although the *topos* of the desert could also include the depiction of a landscape as inhabited by dangerous animals and demonic powers, replete with marvels and encounters with strange creatures, Caesarius does not use it to frame his stories.« Der Wüsten-Topos wird von Caesarius durchaus genutzt, und zwar als *clavis* der vierten Distinktion (vgl. IV, 1 und 96), die von jenen Anfechtungen handelt, die auch die Ordensbrüder zur Erprobung der Tugenden ausgesetzt sind: »Als die Söhne Israels aus Ägypten zogen, wurden sie bald in der Wüste versucht. Ägypten ist Sinnbild für die Welt sowie für die Sünde, die Wüste Sinnbild für das Kloster. Hinsichtlich der Menge (sc. der Menschen) nämlich wird die Wüste von vielen verlassen und von wenigen bewohnt. Ägypten bedeutet Finsternis, Bedrängnis, Enge, Verfolger. Und wo ist größere Finsternis, Bedrängnis, Enge und Verfolgung als in der Welt und in der Sünde? Nirgends? Die Söhne Israels: Das sind die Auserwählten. Sobald sie durch den Ordenseintritt die Welt bzw. durch die Reue und Beichte die Sünde verlassen haben, ist es fast unausweichlich, daß sie, die im Kloster gleichsam in der Wüste wohnen, besonders im Anfang, in viele Versuchungen geraten. Und darum scheint es angemessen, daß in der vierten Distinktion über die Versuchung zu schreiben ist, weil vier die Zahl der Festigkeit ist. In welche

Richtung auch immer sich ein quadratischer Körper neigt; er bewahrt seine natürliche Position. [...] Daß bei den Ordensleuten, und zwar besonders im monastischen Orden, die Wiedergutmachung für die Sünden oder Buße eine Versuchung [*satisfactio pro peccatis sive poenitentia sit tentatio*] ist, werde ich Dir leicht aus den Worten eines sehr erprobten Mannes, nämlich des heiligen Ijob beweisen. Er sagt: ›Ein Kriegsdienst ist das Leben des Menschen auf der Erde‹ (Ijob 7, 1). Eine andere Übersetzung schreibt: ›Eine Versuchung ist das Leben des Menschen‹ (Ijob 7, 1 LXX). Das Leben ist sowohl Kriegsdienst [*militia*] als auch Versuchung [*tentatio*]: Kriegsdienst wegen der Erprobung [*propter exercitium*], Versuchung wegen der Mühe und Gefahr [*propter laborem et periculum*]. Und merke auf, daß er nicht sagt: Eine Versuchung ist das Leben der Tiere, sondern das Leben der Menschen, das heißt des Menschen, der in menschlich-kultivierter Weise und vernünftig sein Leben führt wie das Leben der Ordensleute.« (IV, 1).

38 *NOVICIUS: Valde laetificant ista; sed mirum videtur, quod ob unius hominis peccata Dominus tantam turbavit multitudinem. MONACHUS: Legimus propter inobedientiam Jonae mare turbatum, et nautas periclitatos, illoque eiecto, mox mare stetisse a fervore suo. Nam sicut on unius hominis peccatum aliquando Dominus multitudinem temporaliter affligit, ita propter unius iusti merita frequenter multis parcat. De hoc plurima habentur exempla. NOVICIUS: Scio nihil fieri sine iusto Dei iudicio; sed summae iudicio esse dementiae, quod homo sciens se esse in peccatis mortalibus, periculis se audet committere.*

39 Der durch eine Kreuzpredigt vom Teufel besessene Priester wirft Oliver von Paderborn die schlimmsten gotteslästerlichen Dinge vor. Als Strafe für diese Gotteslästerung stirbt er alsbald: »NOVIZE: Ich wundere mich, daß der Herr bei diesem Menschen derartige (gottes-)verachtende Taten so scharf bestraft hat, obwohl sehr viele Priester Christi heute ebenso sind, wenn sie die allheiligsten Geheimnisse auf das unwürdigste behandeln und nur gelegentlich ihn (sc. Christus) verkünden [*praedicantes*]. MÖNCH: Ich glaube, dies geschah zur Abschreckung der anderen Priester, einerseits damit sie nicht die reine Predigt vom Kreuz verfälschen, die alleine zur Ehre Christi (vgl. 1. Kor 1, 18–2, 2) geschieht, andererseits um der Verdienste [*merita*] Olivers wegen.« (IV, 10) Oliver von Paderborn ist wohl gemerkt Kreuzprediger. Er wird im ›Dialogus‹ meist zusammen mit Johannes von Xanten genannt. Was sich zunächst als Lob auf die Verdienste Olivers anschickt, nimmt in Anbetracht dessen, dass in besagten Priester der Teufel durch eine Kreuzpredigt gefahren sei und Oliver selbst als Kreuzprediger wirkte,

en passant eine kritische Wendung. Verdienste können positiver, aber auch negativer Art sein. Der Verdienst eines »die reine Predigt vom Kreuz« nicht minder verfälschenden Kreuzpredigers kann nach dem Prinzip der spiegelnden Strafe offenbar nur darin bestehen, angeklagt zu werden durch den, in den durch eine Kreuzpredigt der Teufel gefahren sei. Teuflische Dämonen haben als unliebsame Plagegeister im ›Dialogus‹ verschiedene Funktionen, eine kaum beachtete ist die des quälenden, aus bußpraktischer Sicht indes unabkömmlichen Gewissens. Hier lohnt ein Blick auf die letzte Distinktion (›Vom Lohn der Toten‹). Einem Angehörigen des Praemonstratenserordens etwa sei befohlen worden, eine Kreuzzugspredigt gegen die Sarazenen zu predigen (vgl. XII, 49). Während der Predigt habe sich dieser plötzlich so unwohl gefühlt, dass er gestorben und einem seiner Gefährten nach dem Tod erschienen sei, um Folgendes zu berichten: »Meine Strafe erschien mir sehr lang. Als ich starb, sah ich nur noch Dämonen um mich, die meine scheidende Seele fortzuschleppen versuchten. Einer von ihnen sagte: ›Nie hast Du Dein Ordensgelübde treu beobachtet, auch nicht den Gehorsam, den Du dem Abt versprochen hast.‹ Ein anderer fuhr sogleich fort: ›Nie hast Du in reiner Absicht Deinen Herrn (sc. Christus) gepredigt, das heißt unentgeltlich.‹ Und ich erkannte sofort, daß mein Gewissen mich anklagte und daß die beiden Dämonen die Wahrheit gesagt hatten.« (XII, 49).

40 In I, 6 heißt es: »Zur Zeit des römischen Königs Konrad predigte der heilige Bernhard den Kreuzzug auch in Lüttich. Dort lag ein gewisser Kanoniker der Domkirche damals im Gebet vor einem Altar. Da vernahm er eine Stimme vom Himmel her: ›Geh hinaus und höre, das Evangelium lebt wieder!‹ Sogleich stand er vom Gebet auf, ging hinaus und traf auf den Heiligen, der den Kreuzzug gegen die Sarazenen predigte. Einige zeichnete er (mit dem Kreuz), andere nahm er in den Orden auf. Tief ergriffen und durch die Salbung des Heiligen Geistes innerlich gerüstet, nahm jener Kanoniker das Kreuz, aber nicht das eines Kreuzzugs über das Meer, sondern das Kreuz des Ordenslebens. Denn er hielt es für heilsamer, dem Geist ein langwährendes Kreuz aufzudrücken, als eine Zeitlang ein kleines Stoffkreuz an das Gewand anzunähen. Er hatte nämlich die Worte des Erlösers gelesen: ›Wer nicht täglich das Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert« (Mt 10, 38). Er (sc. Jesus) sagte nicht: für ein Jahr oder für zwei Jahre, sondern täglich. Viele werden nach den Pilgerfahrten (sc. Kreuzzügen) lasterhafter und wälzen sich mehr als zuvor in ihren Sünden; sie gleichen den Hunden, die sich nach ihrem Erbrochenen umdrehen und den Schweinen, die sich erneut im Schlamm ihres Kotes gewälzt haben (vgl. Petr 2, 22). [...] Die Nachfolger des heiligen Petrus, welchem die Schlüssel des Himmels (vgl. Mt 16,

19) besonders anvertraut sind, weiß, daß es viel heilsamer ist, innerlich und fortwährend gegen die Verführung der Laster als äußerlich und zeitweilig gegen die Schlachtreihen der Sarazenen zu kämpfen. Mehreren jedoch, die in den Orden eintreten wollten, hat der heilige Bernhard dies verweigert und ihnen befohlen, sich mit dem Kreuz zeichnen zu lassen (sc. sich zum Kreuzzug zu verpflichten), wie später noch erzählt werden wird.« (I, 6).

41 *Judaeus silicem semel percutit, quia Christum passum quandoque cogitat, sed non compatitur, et ideo cor eius scindi non potest ad lacrimas, quibus abluit sua peccata. Tu vero si cogitationi compassionem addideris, petram bis percussis, et vix esse poterit quin cor tuum scindatur ad compunctionem, et flumina lacrimarum inde erumpentium per oculos exeant, atque per maxillas decurrant, et quasi in sicco flumina, etiam impetu suo terram infundant.*

42 Vgl. Ed. Migne (PL 205) 1855, Cap. 144 (›De confessore‹), hier Sp. 345C: *Ut autem vera sit confessio, necesse est, ut sit humilis, simplex, pura et fidelis. »Sunt qui gloriantur cum malefecerint et exultant in rebus pessimis (Prov. ii),« qui peccata sua etiam »praedicant, velut Sodoma (Isa. iii),« qui religiose vestiti et religionem professi, saepe impudentissime jactant mala sua praeterita; quae verbi gratia aliquando vel fortiter gladiatorio vel argute litteratorio gessere conflictu, seu aliud quid secundum mundi vanitalem favorabile, secundum vero animae salutem nocivum, perniciosum et damnosum.*

43 Vgl. Ed. Dugauquier 1957, S. 291f., Z. 1–14: *Quod uero ea que nobis per confessionem reuelantur, aliis non sunt detegenda, nemini uenit in dubium, neque per uerborum expressionem, neque per quamcumque innuitionem. Deo enim magis quam sacerdoti fit confessio. Vnde et sacerdos peccata sibi, immo Deo in ipso reuelata, post confessionem quasi ignorare debet, ne alicui per ipsum innotescant. Quod patet ex illo miraculo, ubi cum quidam cum aliis multis in periculo maris positus, coram omnibus qui in nauis erant, omnia flagitia sua ex multa contritione confessus esset, postea, cum ipsi de periculo euasissent et in terra securi essent, nemo eorum de omnibus que ille confessus fuerat, modicum quid ad memoriam reuocare potuit, excepto uno sacerdote qui ibi fuerat. Patet ergo quam secretum et inuiolatum et firmum sigillum debeat esse confessio.* Neben der ›Summa‹ bietet auch das ›Verbum Abbreviatum‹ des Petrus Cantor ein ähnliches Schiffsszenario: Auf einem im Sinken begriffenen Schiff beginnen mehrere Passagiere, ihre begangenen Sünden einander zu beichten. Nach dem Sturm haben sie allesamt keine Erinnerung mehr an die (so) gebeichteten Sünden. Mit diesem Exempel verfolge, so Amédée Teetaert, Petrus Cantor einen an-

deren Zweck als in der ›Summa‹. Im ›Verbum Abbreviatum‹ dient es zur Illustration für die grundsätzliche Wirksamkeit der Laienbeichte. Durch diese könne ebenfalls die Sünde ›zugedeckt‹ (›vergessen‹), d. h. im Gericht erlassen werden (vgl. Teetaert 1926, S. 175f.).

- 44 Dass Caesarius die grundsätzlich auf Generalisierung hin angelegten *exempla* immer wieder an konkrete historische Personen namentlich zurückbindet, mag man als Niederschlag geselligen monastischen Erzählens werten. Die namentliche Rückbindung kann freilich auch bußtheologisch motiviert sein: Wenn nämlich ein Sünder nicht bereit ist, aus freien Stücken zu beichten, der Beichtvater gleichwohl Kenntnis von der Versündigung (auch als etwaiger Mitsünder) hat, sei es nach einem Beschluss von Papst Innozenz erlaubt, die Sünde und den Namen des Sünders preiszugeben (vgl. III, 31 und 32). Dass es im Notfall gestattet sei, schriftlich zu beichten, davon berichtet III, 27: »MÖNCH: Es scheint nicht zu genügen (schriftlich zu beichten), denn mit dem Mund geschieht das Bekenntnis zum Heil (vgl. Röm 10, 10). Wenn aber jemand einmal seine Sünden mit dem Mund bekannt hat, kann er sich anschließend schriftlich noch weiter anklagen, wie die Büsser und wie der heilige Augustinus es getan hat, wie man im Buch der Confessiones (sc. Bekenntnisse) nachlesen kann. Jener Pariser Scholar, von welchem im zehnten Kapitel der zweiten Distinktion die Rede war, konnte wegen allzu großer Reue nicht sprechen und hat deshalb diesen Mangel durch ein schriftliches Bekenntnis ersetzt.« Freilich wird auch im Kontext des schriftlich abgelegten Bekenntnisses auf die grundsätzliche Pflicht zur Wahrung des Beichtgeheimnisses verwiesen: »NOVIZE: Nochmals frage ich: Darf ein Beichtender dem Beichtvater den Namen der Person preisgeben, mit der er gesündigt hat? MÖNCH: Keinesfalls, denn solches verbietet das Bußbuch. NOVIZE: Warum verbietet dies das Bußbuch? MÖNCH: Wegen verschiedener Übel, die daraus erwachsen können: So könnte ein Beichtvater vielleicht die preisgegebene Person, obwohl sie bereits durch die Buße gerechtfertigt wurde, verachten oder in andere Versuchungen wegen der Schwatzhaftigkeit des anderen geraten.« Im nächsten Exempel (III, 29) wird von Caesarius wohl gemerkt ein rhetorisches Hintertürchen aufgezeigt, um über das zu sprechen, worüber offen zu sprechen zu gefährlich wäre.

45 [...] *et ecce Dominus non verbo sed tonitruo [...] respondit.*

- 46 Der Eucharistieprolog des Caesarius, der den Rezipienten im Zweifelsfalle zu kritischer Diskussion des Mitgeteilten anhält, verpflichtet letztlich zu jener Gewissensforschung, die als Gewissenspflicht sich selbst und anderen gegenüber im Beichtkontext ihren Ort hat. Hierzu Koeniger 1906, S. 59: »Bevor der Sünder das

Bekenntnis begann, schickte der Beichtvater eine Ermahnung voraus, wie das auch in den ›Ordines ad dandum poenitentiam‹ der älteren wie jüngeren Bussbücher sich angeordnet findet. Ein Ausfragen nach den Sünden war jetzt im Gegensatz zu früher nicht mehr üblich; der Pönitent sagte selbstständig seine Sünden her, doch wurde die Gewissensforschung noch nicht eigens als Stück der Beicht hervorgehoben, vielmehr stillschweigend vorausgesetzt. Die lateinischen Pönentialien vom 10. bis ins 12. Jahrhundert hinein, für die beichthörenden Priester geschaffen, zählten eine Menge von Fragen auf, die den Umständen gemäss in Auswahl an die Beichtenden zu richten waren. Nun, seit etwa dem Ende des 12. Jahrhunderts kamen umgekehrt deutsche Sündenverzeichnisse (Beichtspiegel), für die Laien in Umlauf, um sie in der allmählich in Aufnahme gekommenen Praxis, selbstständig das Bekenntnis zu betätigen, zu unterstützen. Cäsarius selbst ist dafür Zeuge in dem von uns kurz vorhin erzählten Falle [vgl. III, 45: ›Von einem Pfarrer, der mehreren Beichtwilligen ein allgemeines Schuldbekenntnis vorsprach und allen dieselbe Buße aufgab‹]. Damit will aber nicht gesagt sein, als ob die beichthörenden Priester immer und jedesmal des Ausfragens sich enthielten: wo sie es für notwendig erachteten, taten sie es, ja hier galt es sogar als Gewissenspflicht. Man hatte dafür den Ausdruck *conscientiam fodere*, der auf die im Mittelalter viel gelesene Pastoralregel Gregors d. Gr. zurückging und auf dessen Erklärung von Ezechiel 8, 8 beruhte.«

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum, hrsg. von Joseph Strange, 2 Bde., Köln [u. a.] 1851.
- Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder, 5 Bde., hrsg. und übers. von Nikolaus Nösges und Horst Schneider, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86/1–5).
- Caesarius von Heisterbach: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 1: Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach, hrsg. von Alfons Hilka, Bonn 1933 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43/1).
- Caesarius of Heisterbach: The Dialogue on Miracles, Vol. 1, Translated by H. von E. Scott and C. C. Swinton Bland with an Introduction by G. G., Coulton, New York 1929 (Broadway Medieval Library).
- Petrus Cantoris Verbum abbreviatum, hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Patrologiae cursus completus. Series Latina 205).

- Pierre le Chantre: *Summa de sacramentis et animae consiliis*, T. 2: *Tractatus de poenitentia & excommunicatione*, hrsg. von Jean-Albert Dugauquier, Louvain 1957 (*Analecta mediaevalis Namurcensia* 7).
- The Llanthony Stories. A Translation of the ›Narrationes aliquot fabulosae‹, hrsg. von David R. Winter, Toronto 2021 (*Mediaeval Sources in Translation* 59).
- Zwölf Reden über biblische Texte oder zwölf unvergängliche Gold- und Perlenstücke, von dem englischen Prediger C. H. Spurgeon, aus dem unergründlichen Bergwerk des Geheimnisses der Gottseligkeit gegraben und von L. Krapf, vormals Missionar in Ostafrika, in's Deutsche übersetzt und in Umlauf gebracht, Ludwigsburg 1857.

Sekundärliteratur

- Franz, Adolph: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1909.
- Hagby, Maryvonne: *man hat uns für die warheit ... geseit*. Die Strickersche Kurzerzählung im Kontext mittellateinischer *narrationes* des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster [u. a.] 2001 (*Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit* 2).
- Jurchen, Sylvia: Hausordnungsverstöße. Vögtische Hausgeschichte als zisterziensische Fallstudie (›*Dialogus Miraculorum*‹ IV, 76), in: Fasbender, Christoph / Mierke, Gesine (Hrsg.): *Das Vogtland, die Vögte und die Literatur des Mittelalters*, Stuttgart 2020 (*Maecenas* 2), S. 41–71.
- Koeniger, Albert Michael: *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, München 1906 (*Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München II. Reihe* Nr. 10).
- Langosch, Karl: Art. ›*Caesarius von Heisterbach*‹, in: *VL*, Bd. 1 (1978), Sp. 1152–1168 und Korrekturen in: *VL*, Bd. 11 (2004), Sp. 309.
- Nechutová, Jana: Der ›*Dialogus*‹ des Caesarius von Heisterbach – *perpetuum opus*. Zur Struktur des Ensembles von Exempeln ›*Dialogus miraculorum*‹ [sic], in: Marek, Václav (Hrsg.): *Dis manibvs Radislav Hošek [FS]*, Prag 2009 (*Graecolatina Pragensia* 22), S. 235–244.
- Ohly, Friedrich: *Zum Buch der Natur* (Originalbeitrag), in: Ruberg, Uwe / Peil, Dietmar (Hrsg.): *Friedrich. Ohly. Ausgewählte Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsgeschichte*, Stuttgart / Leipzig 1995, S. 727–843.
- Pecher, Claudia: *Schiffbruch des Lebens und wundersame Errettung*. Literarisches von bußfertigen Sündern, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 36 (2004) 4, S. 63–78.

- Pfister-Burkhalter, Margarete: Lilie, in: Kirschbaum, Engelbert [u. a.] (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3: Allgemeine Ikonographie L–R, Freiburg im Breisgau 1971, Sp. 100–102.
- Pixton, Paul Brewer: Die Anwerbung des Heeres Christi: Prediger des Fünften Kreuzzuges in Deutschland, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 34 (1978), S. 166–191.
- Rahner, Hugo: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.
- Rathmann, Johannes: Naturerscheinungen in historiographischen Quellen des frühen Mittelalters. Darstellung, Erklärung und Deutung, Karlsruhe 2022.
- Röhrich, Lutz: Mann als Sturmopfer, in: Brednich, Rolf Wilhelm (Hrsg.): Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 9, Berlin / New York 1999, Sp. 191–195.
- Roscher, Helmut: Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 21).
- Schönborn, Hans-Bernhard: »Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt«, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 22 (1978), S. 173–180.
- Schmidtke, Dietrich: Geistliche Schifffahrt. Zum Thema des Schiffes der Busse im Spätmittelalter, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 91 (1969), S. 357–385.
- Schmidtke, Dietrich: Geistliche Schifffahrt. Zum Thema des Schiffes der Busse im Spätmittelalter II, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 92 (1970), S. 115–177.
- Smirnova, Victoria: Caesarius of Heisterbach Following the Rules of Rhetoric (Or Not?), in: Dies. [u. a.] (Hrsg.): The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's ›Dialogue on Miracles‹ and Its Reception, Leiden 2015a (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196), S. 79–96.
- Smirnova, Victoria: Narrative Theology in Caesarius of Heisterbach's ›Dialogus miraculorum‹, in: Dies. [u. a.] (Hrsg.): The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's ›Dialogue on Miracles‹ and Its Reception, Leiden 2015b (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196), S. 121–142.
- Smirnova, Victoria: Perception of Nature and Identity Construction in the ›Dialogus miraculorum‹ (1219–1223) by Caesarius of Heisterbach, in: Breitenstein, Mirko [u. a.] (Hrsg.): Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen, Berlin 2015c (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter / Abhandlungen 67), S. 259–273.
- Teetaert, Amédée: La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jus- qu'au XIVe siècle. Étude de théologie positive, Wetteren [u. a.] 1926.

- Weber, Ulrike: Schiff, in: Kirschbaum, Engelbert [u. a.] (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 4: Allgemeine Ikonographie S–Z, Freiburg im Breisgau 1972, Sp. 61–67.
- Wißmann, Hans: Buße I, in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Studienausgabe T. 1, Bd. 7: Böhmisches Brüder – Chinesische Religionen, Berlin / New York 1993 (de-Gruyter-Studienbuch), S. 431–433.
- Wozniak, Thomas: Naturereignisse im frühen Mittelalter. Das Zeugnis der Geschichtsschreibung vom 6. bis 11. Jahrhundert, New York 2020.
- Zey, Claudia: Die päpstlichen Legaten als Kreuzzugswerber im Reich, in: Jaspert, Nikolas / Tebruck, Stefan (Hrsg.): Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert), Stuttgart 2016, S. 207–233.

Anschrift der Autorin:

Dr. Sylvia Jurchen
Technische Universität Chemnitz
Thüringer Weg 11/202
09111 Chemnitz
E-Mail: sylvia.jurchen@phil.tu-chemnitz.de

Luca Kirchberger

Über Grenzen und Wetter in der Schneekind-Tradition

Abstract. Der vorliegende Beitrag untersucht die beiden mittelhochdeutschen Textzeugen der ›Schneekind-Tradition‹ (›Schneekind A‹ und ›B‹) hinsichtlich ihrer differenzierten narratologischen Gestaltung von Grenzen und Wetter. In einem ersten Schritt wurde die Umsetzung der beiden literarischen Motive in den jeweiligen Texten getrennt voneinander betrachtet und durch Vergleiche mit späteren Texten der Rezeptionskette ergänzt. Unter Berücksichtigung dieser Einzeluntersuchungen konnte die kompositionelle Verschränkung von Grenzen und Wetter als kommunikative und didaktische Strategie in den ›Schneekind-Texten‹ gezeigt werden: Wetter als ein Versuch der Grenzüberschreitung *per se*.

1. Die Schneekind-Texte im Vergleich

In der Forschung wurden die Texte der Schneekind-Tradition bereits auf unterschiedlichste Art und Weise verglichen, um bestimmte Aspekte stärker in den Blick zu nehmen und Veränderungen in den Texten der Rezeptionskette auszumachen, so beispielsweise von Echelmeyer und Kirchhoff (2016), die die Abänderung der Schuldzuweisung erforscht haben. Obwohl das Schneekind viele Anhaltspunkte für Detailuntersuchungen bietet, wurden die literarischen Motive Grenze/Grenzüberschreitungen und Wetter noch nicht in diese Forschung eingebunden. Beide Aspekte sind in der Schneekind-Tradition eng verwoben, werden aber in unterschiedlichen Fassungen je eigenständig gestaltet, was die Gegenüberstellung dieser Textzeugen umso interessanter macht. In diesem Beitrag möchte ich mich

deshalb der Analyse der Wetter- und Grenzphänomene im ›Schneekind‹ widmen und aufzeigen, welche narratologischen Bedeutungen beide für den Text haben. Um pointierter vorgehen zu können, werde ich mich vor allem auf die beiden mittelhochdeutschen Fassungen ›Schneekind A‹ und ›Schneekind B‹ konzentrieren, an geeigneten Stellen aber immer wieder Blicke in spätere Texte der Tradition werfen. Zu diesen zähle ich den Schwank ›Glacies Ißschmarr hieß das Kind‹ (Nr. 208, 18. Buch) aus Johannes Paulis ›[Schimpf und Ernst](#)‹ (1522); Hans Sachs› ›[Der eyszapf](#)‹ (1536); ›Von einem Kauffman vnd seinem Weibe‹ aus ›[Esopus](#)‹ (zweiter Teil, viertes Buch, Nr. 71) von Burkhard Waldis (1548); ein Text aus ›[Von dem Laster dess Ehebruchs](#)‹ (17b) des Gaspar Brunmylleum (1560) und ein Sprichwort aus den ›[Proverbiorum copia](#)‹ (Dritter Teil, S. 484–487) von Eucharius Eyring (1604), die alle in der [Schneekind-Tradition](#) verortet sind.

2. Die Stofftradition

Bevor ich diese Texte aber hinsichtlich ihrer Grenz- und Wettergestaltung analysiere, möchte ich einen Überblick zur Überlieferungsgeschichte des ›Snemaere‹ geben, um Transformationsprozesse aufzuzeigen und wesentliche Forschungspositionen zu skizzieren.

Die Stofftradition geht bis zu seiner lateinischen Vorlage, dem Lied ›Modus Liebinc‹, ins 10. bzw. 11. Jahrhundert zurück (Schupp 1987, S. 630–632). Die Forschung geht davon aus, dass dieser Text für rhetorische Übungszwecke, genauer gesagt die korrekte Vortragsweise von Witzen benutzt wurde (Grubmüller 1996, S. 1058). So wissen wir dank eines Berichtes von Sextus Amarcus (1050) über verschiedene Vortragsstoffe eines Spielmannes, dass die Erzählung vom Schneekind bereits im 11. Jahrhundert beliebt war (Frosch-Freiburg 1971, S. 59). Dazu passt der nächste bekannte Schritt der Rezeptionskette, eine im 12. Jahrhundert durch Galfredus de Vino Salvo vorgenommene Verkürzung des Stoffes auf fünf lateinische Hexameter für rhetorische Übungszwecke (Grubmüller 1996, S. 1058).

Auch ein lateinischer Erzählschwank mit dem Namen ›De mercatore‹ ist überliefert und wird in der Forschung oft Matthäus von Vendôme zugeschrieben (Frosch-Freiburg 1971, S. 60). Erst am Ende des 13. Jahrhunderts findet das Narrativ dann in Form eines Märe seinen Weg in die deutsche Literatur und bleibt ab da ein immer wieder gern bearbeitetes Sujet.

Überliefert ist das Märe im deutschen Sprachraum in insgesamt sechs Handschriften, fünf davon enthalten die Fassung A¹ (Überlieferung zwischen 1260 und 1456), nur eine die Fassung B (vor 1433).² Auch ein anonymes altfranzösische Fabliau ›De l'enfant qui fu remis au soleil‹ (Widmer 1964, S. 84–88) mit auffallend ähnlicher Handlung aus dem 13. Jahrhundert ist erhalten. Inhaltlich lassen sich mit dieser vierteiligen Überlieferung einzelne Textzeugen in nähere Beziehung zu anderen stellen. Beispielsweise stehen sich der ›Modus Liebinc‹ und Fassung A (Empfang des Mannes durch die Frau nach seiner Rückkehr) beziehungsweise Fassung B und das Fabliau (Betonung der Importanz von Bildung in früher Jugend) durch inhaltliche Überschneidungen nahe (Grubmüller 1996, S. 1058), andererseits ist auffällig, dass A sich von allen anderen frühen Textzeugen deutlich durch die am Ende erwähnte Geschichte zum Tod des Jungen auf See abhebt. Eine eindeutige Rezeptionskette lässt sich trotz dieser einzelnen Übereinstimmungen nicht ausmachen.

Die Verfasserfrage des Märe ist umstritten. Zwar findet sich die älteste Fassung, ›Schneekind A‹, sowohl in Hs. W (13. Jahrhundert), der bekanntesten Wiener Strickersammlung, als auch, zusammen mit anderen Stricker-Mären, in Hs. E, also dem Hausbuch des Michael de Leone (um 1350), jedoch konnte das ›Schneekind‹ bis heute keinem Autor sicher zugeordnet werden. Richtig ist aber, dass die Überlieferungsgeschichte dieses Textes in einer Reihe mit Stricker-Mären steht und sowohl die Struktur als auch die Machart deutlich an Strickers Handschrift erinnert (Grubmüller 2006, S. 81–83). Beispiele für diese Überschneidungen sind etwa die modellhafte Reduktion der Personenkonstellation auf ein nur durch seine gesellschaft-

liche Zuordnung charakterisiertes Ehepaar, die Unbestimmtheit von Personennamen, Ort und Zeit der Handlung und allem voran die Handlungspointe, die auf listige Wiederherstellung einer Störung der göttlichen Ordnung abzielt (Grubmüller 2006, S. 81–83). Auch der formelhafte, attributlose Anfang, der zwar die Handlungsakteure vorstellt, aber nur teilweise zur Situierung der Handlung beiträgt, ist für Strickers Märendichtung programmatisch und lässt sich ebenfalls im ›Schneekind A‹ finden: *Ez het ein koufman ein wîp*³ (›Schneekind A‹, V. 1).

Es ist ein verführerischer Gedanke, das Schneekind doch unter die echten Mären des Strickers zu zählen (der philologische Gegenbeweis ist nicht unanfechtbar) und diesem damit auch noch das konsequente Ausreizen der Reichweite seines Mären-Erzählens zuzutrauen. (Grubmüller 1996, S. 1009)

Diese von Klaus Grubmüller angesprochene Ausreizung besteht im ›Schneekind‹ in der Überzeichnung der Rücksichtslosigkeit gegenüber den die Ordnung störenden Faktoren, die in einem Erzählprinzip mündet, das sich selbst parodiert (Grubmüller 1996, S. 1009). Ein interessanter Gedanke, wenn man bereits die Ausreizung der vom Stricker selbst maßgeblich gestalteten literarischen Gattung Märe durch die Komplexität des ›Schneekindes‹ als literarische Grenze, die vom Autor selbst überschritten wird, begreift:

Und diese Funktion [des Märe] – so die damit gewonnene Grundthese – bestünde darin, dass die Märendichtung die Grenze ihres literarischen Systems in all ihrer Arbitrarität und Zerbrechlichkeit sichtbar machen könnte. (Wagner 2018, S. 7)

Ein Textzeuge dieser Untersuchung unterscheidet sich aber erheblich von den anderen: Schneekind B entbindet, ebenso wie das Fabliau und der ›Modus Liebinc‹, den Rezipienten eindeutig und bereits am Anfang der Erzählung (Promythion) von der Pflicht zu bewerten, ob die Geschichte zur unbefleckten Empfängnis der Wahrheit entspricht oder reine Fiktion ist, indem gesagt wird *do er sins koffez für [...] bi ainen andern man si ain kint*

gewan (>Schneekind B<, V. 8–11). Es ist also davon auszugehen, dass die Frau hier bewusst lügt, um das Produkt ihrer Affäre mit einem anderen Mann, das Schneekind, zu erklären, ohne sich dabei offen des Ehebruchs schuldig zu machen. Die Vortragsintention ist damit klarer, da eine zur Bewertung des Erzählten wichtige Information bereits preisgegeben wurde. In >Schneekind A< hingegen wird zu keinem Zeitpunkt eindeutig bestätigt, dass die Frau ihren Mann wirklich während dessen Abwesenheit betrügt. Zusammenhängen könnte diese Auffälligkeit auch mit den von Monika Londner herausgearbeiteten Merkmalen von Ehebruchsschwänken. Demnach thematisieren Ehebruchsschwänke selten das eigentliche erotische Geschehen, sondern konzentrieren sich auf die Spannungen, die sich eben daraus ergeben (Londner 1973, S. 259). Es werden lediglich Hinweise gegeben, die den Rezipienten subtil zur Bewertung der Ehefrau als Lügnerin *per se* anregen sollen. Die wohl markanteste Stelle ist: *er waer ir liep, des jah ouch sie, iedoch gewan ir herze nie die wahrheit darinne, daz waren valsche minne* (>Schneekind A<, V. 3–6). Damit wird eine offensichtliche Diskrepanz zwischen der Aussage der Frau und dem Wissen des Erzählers deutlich. Die frühzeitige Charakterisierung der Frau als ein (auf den ersten Blick) die Ordnung störender Faktor lässt ihre Geschichte zur Herkunft des Kindes auf Grund ihrer ohnehin vorhandenen Unwahrscheinlichkeit damit ebenfalls als Lüge erscheinen. Der nach Genette wahrscheinlich als extradiegetisch-heterodiegetisch einzuordnende Erzähler mit Nullfokalisierung gibt dem Rezipienten Wissen, das in einer Übertragungsleistung angewendet werden soll. Dazu kommt die inhaltliche Verbindung der Charakterisierung und der Schilderung zur Schwangerschaft: Die Frau liebt ihren Mann nicht, dass sie ihn deshalb betrügt und von einem anderen Mann schwanger werden könnte, ist zumindest auf Textebene absolut wahrscheinlich und erscheint logisch überzeugender als eine durch Schnee bewirkte Schwangerschaft. Der Erzähler in A nimmt also Abstand von der eindeutigen Bewertung der Schuld der Frau, obwohl diese auch im >Modus Liebinc< und auch in späteren Texten der Rezeptionskette enthalten ist. Ein Grund

für die fehlende Vereindeutigung kann die auf die Vorlage zurückgehende Intention der korrekten rhetorischen Präsentation eines Witzes sein. Durch die Verschleierung des Offensichtlichen wird es schwerer, die Geschichte prägnant zu erzählen. Ein weiterer Grund kann natürlich auch eine veränderte Absicht des Autors sein, etwa eine neue Perspektive auf das Nebenher von Fiktion und Realität, ein Spiel mit Erwartungen an den Text, mit Leserwissen und der Frage, ob die Ehefrau ihren Mann wirklich betrogen hat. Auch ich möchte diese Frage in dem vorliegenden Beitrag offenlassen und diskutiere deshalb mehrere grundsätzliche Möglichkeiten: Eine strenge Lesart, die das Märe als gängigen Text der Schlag-Gegenschlag Tradition versteht, eine offene Lesart, die die übernatürliche Empfängnis der Frau als Wahrheit akzeptiert und eine Mischlesart, in der beide Eheleute für die Situation verantwortlich sind, der Verkauf des Kindes aber als schlechtmöglichste Reaktion auf einen Betrug gelten muss.

Das Leserwissen bzw. die Perspektive auf den Text spielt auch bei der Wahrnehmung der Grenzen und der Wetterphänomene eine wichtige Rolle, die es nun zu betrachten gilt.

3. Grenzen im Schneekind A und B

Für die Analyse der im Text enthaltenen Grenzen möchte ich nicht nur die physischen Dimensionen von Grenzen betrachten, sondern auch die immateriellen Grenzen einbinden. Diese definiere ich als abstrakte, nicht physisch greifbare Grenzen, die allerdings fest in der Lebenswelt verankert sind und durch welche die Welt denkerisch erschlossen werden kann. Diese Grenzen stiften, genau wie materielle Grenzen und im Besonderen *ex negativo*, durch Grenzüberschreitungen sowie In- und Exklusion, Ordnung. Mit Hilfe der abstrakten Grenzen können Unterscheidungen getroffen und Ähnlichkeiten aufgezeigt werden, wodurch Identifikations- und Abgrenzungsmöglichkeiten eröffnet werden.

Physische Grenzen definiere ich dementsprechend ebenfalls als eine Perspektivierung von Raum, die über Zugehörigkeit, Abgrenzung oder Überschreitung identitätsstiftend sein kann. Physische Grenzen sind materiell vorhanden, das bedeutet, sie sind nicht nur gedanklich, sondern auch lebensweltlich greifbar. Konkrete physische Grenzen können die in der Rechtspraxis des Mittelalters durchaus geläufigen Begriffe *greniz* oder *marke* oder auch Berge, Flüsse, Wälder sein, da sie Orte sind »die der menschlichen Bewegung einen natürlichen Widerstand bieten« (Wagner 2018, S. 225–227).

Die mit den Grenzen untrennbar verbundenen Grenzüberschreitungen können ebenfalls unterschiedlicher Art sein. So gibt es natürliche Grenzüberschreitungen (Tod), aber auch widernatürliche Grenzüberschreitungen (vorzeitig herbeigeführter Tod durch menschliches Zutun). Eine Figur kann für sich selbst eine Grenzüberschreitung herbeiführen/abwenden oder dementsprechend auch für eine andere Figur eine Überschreitung forcieren oder verhindern. Zudem können Grenzen durch aktives Handeln oder auch das Unterlassen von Handeln überschritten werden. Grenzüberschreitungen können demnach stets aktiv oder passiv stattfinden.

3.1 Das Meer

Das Meer bildet einen physischen Grenzraum, der für die Lebenswelt des Kaufmannes wichtig ist. Die zum Meer gehörenden konkreten Grenzorte Hafen, Ufer oder Brücke (Wagner 2018, S. 231) werden im Märe aber nicht explizit genannt. Erwähnt wird das Meer in A insgesamt drei Mal. Zunächst am Anfang: *er huop sich uf des meres fluot, als noch manic koufman tout* (›Schneekind A‹, V. 11f.), noch einmal während der gemeinsamen Fahrt von Mann und Sohn: *er huop sich uf daz wilde mer, die unde sluogen in entwer, si sluogen in in ein schoene lant* (›Schneekind A‹, V. 47–50) und während der Konfrontation der Frau: *mich sluoc der wint beidiu hint unt her uf dem wilden mer entwer* (›Schneekind A‹, V. 66–68). Es wird als

eine potente Kraft beschrieben, die Worte *wilde/n* und *sluoc/sluogen* charakterisieren seine unkontrollierbare Natur. Semantisch werden auch die Worte *unde* und *wint* deshalb eingebracht, um die wirkenden Kräfte näher zu beschreiben. Auffällig ist, dass die geschilderte Kraft und Unberechenbarkeit im Verlauf des Märe zunimmt und in der fiktiven Erzählung des Kaufmannes über den Tod des Kindes kulminiert, um die Unschuld des Mannes am Tod des Kindes zu bekräftigen und sein Ableben auf Naturgewalten zurückzuführen.

In B wird das Meer als Grenzraum weitgehend außen vorgelassen. Es wird lediglich gesagt, dass der Kaufmann geschäftlich unterwegs ist, als seine Frau ihn betrügt bzw. dass er seinen Sohn später wegbringt. Welche Art der Fortbewegung er wählt, wird nicht eindeutig erwähnt, einen Grenzraum besitzt ›Schneekind B‹ somit nicht.

Der Kaufmann folgt mit seinem Fortgehen der seinem Beruf immanenten und wichtigen ökonomisch-materiellen Ausrichtung und handelt entsprechend seiner Profession (Reichlin 2009, S. 94).

Das Meer als explizit erwähnter Grenzraum im ›Schneekind A‹ funktioniert als physische und metaphysische Grenze und zieht vor allem den Identitätswechsel des Mannes, also des sich bewegenden Subjekts, nach sich.

Die Überquerung der Grenze bzw. der Aufenthalt im Grenzbereich korrespondiert auffällig häufig mit einem Wechsel der Identität des sich bewegenden Subjekts bzw. mit einer Fragwürdigkeit von dessen Identität und *conditio*. (Wagner 2018, S. 229)

Das sich bewegende Subjekt, im ›Schneekind‹ also der Kaufmann, erfährt im Sinne Wagners mehrere Identitätswechsel. In der Heimat ist er der liebende Ehemann (›Schneekind A‹, V. 1f.), der auf Grund der Liebesschwüre seiner Frau (›Schneekind A‹, V. 3–6) von der Wahrhaftigkeit der Beziehung überzeugt ist. Um seinem Beruf nachzukommen und Geld zu verdienen, initiiert er aktiv einen partiellen Wechsel seiner Hauptidentität: *niht langer wold er biten, von sinem hus fuor er mit koufe durch gewinnes ger*

(>Schneekind A<, V. 8–10). Diese Wiederaufnahme seines Berufes und der Fortgang aus der Heimat geben der Frau die Gelegenheit zum Betrug. Bei seiner Rückkehr sollte seine Hauptidentität wieder zu der des Ehemannes werden und gleichzeitig die des Kaufmannes abgelegt werden, allerdings wird dies dadurch verhindert, dass er erkennt, dass seine Frau ihn betrogen hat. Die vorher als starke Beziehung imaginierte Verbindung der Eheleute ist zerstört. Seine Identität als liebender Ehemann und Vater wird nur noch zum Schein aufrechterhalten, nämlich um die Frau und das Kind in Sicherheit zu wiegen, in Wahrheit existiert sie aber nicht mehr und wird von der Identität des Betrogenen/Belogenen ersetzt. Zugleich wird damit verhindert, dass er in der Heimat seine Hauptidentität als Kaufmann wieder ablegen kann, durch den Betrug verbleibt er in dieser. Deutlich wird dies in dem Umgang mit dem Schneesoohn, den er ja zehn Jahre in der Hoffnung, durch eine gute Ausbildung beim Verkauf mehr Geld für ihn zu bekommen, unterrichtet. Er verbleibt also auch in der Heimat in der Rolle des Kaufmannes, der vor allem auf Profit aus ist. Damit nutzt er das, was ihn letztendlich in diese Lage gebracht hat, klug aus und schließt den Kreis: Der Wunsch nach Profit gibt der Frau die Chance, ihn zu betrügen, und genau dieser ist es auch, der den Störfaktor, das Produkt des Betruges, wieder beseitigt.

Die dritte Überquerung des Meeres in A treibt das Nebenher beider Identitäten (liebender Vater/Ehemann und Kaufmann) auf die Spitze. Der erneute Auszug soll die vorgetäuschte Identität als Vater teilweise beenden, indem der physische Beweis der Untreue, der Sohn, verkauft wird. Die Rückkehr des Kaufmannes, die die vierte Überquerung des Meeres bedingt, ist nur teilweise mit einem Identitätswechsel verbunden. Zwar kann er die vorgetäuschte Identität des Vaters ablegen und seine Tätigkeit als Kaufmann bis ins Groteske übersteigern^B, jedoch lässt sich der Betrug seiner Frau nicht ungeschehen machen. Er konnte ihn allerdings zurückgeben, wie erwähnt wird: *ob in sin wip bekrenket, daz er den schranc wider stürzet unt mit listen liste lürzet* (>Schneekind A<, V. 84–86). Damit findet auch

hier ein Identitätswechsel statt: Der Kaufmann wird vom Betrogenen zum Betrüger und wechselt aus seiner selbst auferlegten Opferrolle zum Aggressor, bzw. vom Unterlegenen zum Überlegenen.

Nähert sich ein Protagonist eines literarischen Werkes einer Grenze an oder überschreitet er sie, dann hat dies in der Regel [...] eine Ambivalenz und Unordnung zur Folge: Der Status dieses Protagonisten wird uneindeutig. (Schumacher 2014, S. 1)

Diese Uneindeutigkeit behält der Kaufmann von seiner ersten Rückkehr bis zum Ende des Märe bei. Mit der Durchführung seiner Rache hat er Position bezogen und seiner Frau gegenüber die Familienidylle als Täuschung offenbart.

Doch nicht nur der Kaufmann erfährt einen Identitätswechsel durch die Überquerung des Meeres: Die dritte Überquerung führt auch dazu, dass der Sohn in der Fremde verkauft wird und somit seine Identität als freies Kind ablegen muss (forcierter Identitätswechsel). Dass er scheinbar an Heiden verkauft wird, bedroht darüber hinaus auch seine Identität als christlich erzogenes Kind. Zudem ist das Meer im Rahmen der Fiktion des Kaufmannes der Ort, an dem das Schneekind wieder zu Schnee (Wasser) wird und somit zu seinem Ursprung zurückkehrt. Auch diese Identitätswechsel sind auf fiktionaler Ebene forciert. So ist in A das Meer, in B die Hitze Schuld am imaginierten Übergangsszenario des Kindes zurück in seine Ausgangsform (Schnee/Wasser). Der Schneesohn ist also sowohl in den fiktionalen als auch den realen Grenzüberschreitungen stets das Opfer und nie der *actant*.

Der Grenzraum Meer ist somit auch ein Ort der List, da er den Weg zum Verkauf des Kindes und der damit verbundenen Rache einleitet. Besonders herausgearbeitet wird das in B, wo, wie bereits erwähnt, der Kaufmann sogar einen Grund fingiert, um den Schneesohn mit auf Reisen nehmen zu

können und die Frau bereits Bedenken hat, weshalb sie sich die Unversehrtheit ihres Kindes nachdrücklich bestätigen lässt (>Schneekind B<, V. 46–49).

Die Identitätswechsel des Kaufmannes in Verbindung mit Grenzüberschreitungen sind in B ebenfalls vorhanden, jedoch werden sie nicht so deutlich herausgearbeitet wie in A. Der Auszug des Mannes und die Rückkehr werden deutlich gerafft erzählt, so dass das Märe erst richtig beim Streitgespräch zwischen den Eheleuten einsetzt. Zudem wird die Uneindeutigkeit der Identität des Kaufmannes im Textgeschehen von A noch durch eine wichtige, durch den Erzähler eingebrachte Beurteilung verstärkt, welche in B fehlt: *er braht sie des niht inne, daz er valscher minne an ir was worden gewar unz dar nah wol über zehen jar.* (>Schneekind A<, V. 31–34). Der Rezipient erfährt somit, dass sich der Kaufmann in A eine vorgetäuschte Identität angeeignet hat, B hingegen lässt diesen Status bis zum Ende offen, weshalb auch sein liebevolles Verhalten gegenüber dem Sohn vom Rezipienten zunächst anders bewertet werden kann.

3.2 Die *Abstracta* Fremde und Heimat

Verbunden ist das Meer mit den abstrakten Räumen Fremde und Heimat. Das Meer als ein Grenzraum zwischen Fremde und Heimat im Erlebnishorizont des Kaufmannes muss in A überquert werden, um von einem Raum in den anderen zu gelangen. Der Kaufmann agiert in allen drei Räumen mehrfach, wodurch sich das Märe in zwei Teile gliedert: der erste Teil besteht aus dem Verbleiben in der Heimat, der Überquerung des Meeres, dem Verbleib in der Fremde und der Rückkehr, der zweite Teil, anzusetzen bei der Ankunft des Mannes und dem Vorfinden seiner Frau und dem Kind, ist ebenso aufgebaut. Auch B wird so strukturiert, nur ist dort der Grenzraum zwischen Fremde und Heimat undefiniert, und eine explizite Überquerung findet nicht statt. Die erste Grenzüberquerung bedingt den Betrug,

ist der Auslöser dafür, dass die Ordnung gestört wird, die zweite Überquerung stellt die Ordnung wieder her und bringt obendrein noch die Revanche. Jürgen Kühnel erkennt darin eine Analogie zur Doppelwegstruktur in höfischen Romanen und spricht deswegen auch von einem doppelten Curcus (Kühnel 1991, S. 151).

Die Fremde ist der Raum, in dem der Kaufmann seinen Geschäften nachgeht. Sie wird durch folgende Begrifflichkeiten definiert: *fremedez lant*; *schoene lant* (>Schneekind A<, V. 13 und V. 49); *ain lant, da waz der sitt so gewant, daz man kint koft*; *egipte lant* (>Schneekind B<, V. 61–63 und V. 69). Topographische Ortsbenennungen fehlen also weitgehend, die Fremde wird durch die dort lebenden Menschen und ihr Erscheinungsbild charakterisiert, da für die Handlung nicht wichtig ist, wo genau er hinreist, sondern nur, dass er in die Fremde reist. B allerdings legt mehr Wert darauf, die Fremde als Gebiet, in dem Heiden leben, zu charakterisieren, was neben einer Veränderung der Schuldbewertung in der >Schneekind<-Tradition ebenfalls damit verbunden sein kann, dass der Verkauf des Sohnes damit plausibler und stärker gemacht wird. An keinem anderen Ort könnte der Kaufmann seinen gegen christliche Werte verstoßenden Plan umsetzen.

Der Raum der Heimat wird im Märe nicht explizit ausgestaltet, nimmt aber in der Lebenswelt des Kaufmannes eine wichtige Rolle ein. Es ist die Heimat, die er zu Beginn verlässt, um Geld zu verdienen (>Schneekind A<, V. 7–10; >Schneekind B<, V. 8–10). Seine Frau, die er überschwänglich liebt (>Schneekind A<, V. 1f.; >Schneekind B<, V. 5–7), bleibt zurück, weshalb davon ausgegangen werden kann, dass die Heimat für den Kaufmann vor allem durch sie ein Ort ist, zu dem er wieder zurückkehren möchte. In der Heimat erfährt er nach seiner Geschäftsreise schließlich auch vom Betrug seiner Frau. Seine negativen Gefühle verbergend verbleibt er trotzdem in diesem Raum und erhält ihn und die mit ihm positiv konnotierten Gefühle aufrecht (Familie; Liebe), um seine übrigen Familienmitglieder (Frau, Sohn) in Sicherheit zu wiegen und damit die Rache vorbereiten zu können. Hier

lohnt sich darüber hinaus auch ein Blick in einige übrige Texte der Schneekind-Tradition. In diesen ist die Heimat nämlich als Venedig namentlich benannt (›Schimpf und Ernst‹, Z. 1; ›Der eyszapf‹, V. 1; ›Von dem Laster dess Ehebruchs‹, Z. 4f.; ›Proverbiorum Copia‹, V. 21) und deshalb auf physischer Ebene kein *abstractum* mehr. Burkhard Waldis hingegen benennt die Heimat ebenfalls nicht explizit. Die Fremde wird zusammenfassend wie folgt benannt: *die Heidenschafft* (›Schimpf und Ernst‹, Z. 2); *fremdbe lant* (›Der eyszapf‹, V. 29); *die Duoockey* (›Der eyszapf‹, V. 39); *in frembde Lande / frembde Landt* (›Esopus‹, V. 2 und V. 38); *in die Heydenschafft reisen* (›Von dem Laster dess Ehebruchs‹, Z. 7); *in die Heidenschafft; In fremde Land jhn mit sich nam* und *Wol in der Heiden Länder ferr* (›Proverbiorum Copia‹, V. 24; V. 52. und V. 56).

Für den Schneesohn hingegen ist der Raum der Fremde ein Ort der endgültigen Exklusion, da er nicht in der Lage ist, aus diesem auszubrechen und in sein altes Leben, den Raum Heimat, zurückzukehren. Er muss in der Fremde bleiben und seine neue Identität akzeptieren.

3.3 Grenze der Realität und Fiktionalität

Es findet sich eine Grenze zwischen Fiktionalität und Realität, verbunden mit Lüge und Wahrheit, die ich an dieser Stelle nur kurz zusammenfassen und um wenige Gedanken ergänzen möchte, da Matthias Däumer (2018, S. 57–72) dies unlängst bereits getan hat.

Im Schneekind existieren Fiktionen – nach Däumer also die jeweiligen Lügengeschichten des Ehepaares – gleichsam neben den harten Realitäten, dem Ehebetrug und Verkauf des Schneesohnes (Däumer 2018, S. 64). Sie überlagern einander sogar, so dass die Grenzen verschwimmen. Die Ehefrau ist es, die die Fiktion scheinbar ins eheliche Leben holt, um den Ursprung ihres Kindes zu erklären und seine rechtmäßige Existenz so durch eine Lüge zu begründen. Ihr Mann hingegen erkennt diesen Erklärungsversuch als Fiktion, löst ihn aber nicht offen auf. Däumer bezeichnet dieses

Verhalten als Einsicht in die Vergeblichkeit, seiner Frau argumentativ ihre Lüge bewusst zu machen (2018, S. 64), jedoch ist auch in Anlehnung an das Promythion in B und das Epimythion von A denkbar, dass der Kaufmann bereits an dieser Stelle die spätere Überlagerung ihrer Fiktion mit einer von ihm ersonnenen Fiktion plant, um die Frau härter zu treffen. Wichtig ist dabei, dass die zweite Fiktion kohärent an die erste anschließt, sie aufnimmt, erweitert und somit komplettiert.

Hier führt also nicht wie beim Klugen Knecht die Erzählung zur Realität, sondern die von Ehefrau und Ehemann imaginierte, doch nicht geglaubte Fiktion entpuppt sich als parallel laufende, virtuelle Sinnebene. Diese Virtualität jedoch erschafft Realität: Weder wird die Frau für den Ehebruch noch der Mann für den Verkauf seines Sohnes bestraft. (Däumer 2018, S. 64)

Richtig ist, dass somit die Fiktion eine neue Sinnebene im ›Schneekind‹ erschafft, jedoch durchdringt diese auch die Realität, indem der physische Beweis des Betrugs, das Schneekind selbst, jahrelang vom Kaufmann scheinbar akzeptiert wird. Der Sohn bildet die Verschmelzung von Fiktionalität und Realität und den Versuch der Integration von Fiktion in Realität. Das Verhalten der Frau ist dabei trotz der Betrugssituation durchaus nachvollziehbar, handelt es sich doch um ein menschliches Wesen, dessen Existenz sie ›verschuldet‹ hat.

Es muss davon ausgegangen werden, dass während der Schonzeit die Ehefrau zumindest auf den Erfolg ihrer Täuschung hoffen darf. Zudem wird vor allem in B deutlich, dass sie durchaus am Ende bestraft wird, indem das noch wenige Verse vorher als emotionale Bekundung ihrer mütterlichen Gefühle abgerungene Versprechen bezüglich der Unversehrtheit ihres Kindes gebrochen wird (›Schneekind B‹, V. 46–49) und im *Epimythion* erwähnt wird, dass ihr mit ihrem Sohn auch alle Freude genommen wurde (›Schneekind B‹, V. 80).

Denn am Ende stehen die Aussagen ›Das Schneekind ist geschmolzen‹ und ›Das Kuckuckskind wurde verkauft‹ unvereinbar nebeneinander. Zwar ist die eine Aussage fiktiv, die andere real – doch trotz ihrer Widersprüchlichkeit existieren sie im Status der ›Gleich-Gültigkeit‹ in der Lebenswelt der Figuren. (Däumer 2018, S. 64)

Richtig ist, dass es an keinem Punkt der Erzählung einer expliziten Auflö-
sung der Fiktion durch die *actantes* bedarf, um sie als Lüge zu kennzeich-
nen. Die Fiktion ist auch nach dem Verkauf des Kindes immer noch in der
Lebenswelt der Eheleute präsent, andererseits wird der Frau durch das
Weiterspinnen und letztendliche Komplettierung ihrer ersonnenen fiktiven
Geschichte diese auch zerstört. Die Fiktion scheitert also, indem sie weiter-
gesponnen und so als unwahr herausgestellt wird. In den ›Schneekind‹-
Texten lässt sich also der vollzogene Versuch der Inklusion des Exkludier-
ten (Däumer 2018, S. 64) beobachten.

Der Stricker geht viel stärker als andere Dichter der höfischen Literatur von
einer bewusstseinsunabhängigen Welt aus, welche die Freiheit kennt, dass
Fiktionales und Reales sich als ›gleich-gültige‹ virtuelle Räume durchdringen.
Wenn sich am Ende der Mären die Realität wieder als solche bestätigt [...], so
doch immer mit dem Beigeschmack, dass die Fiktion die Realität mitgeformt
hat. (Däumer 2018, S. 65)

Das sieht man vor allem darin, dass die Ehefrau ihren Ehemann nicht offen
zum wahren Verbleib des Sohnes befragen oder sogar zur Rechenschaft zie-
hen kann, da sie sonst, sollte man davon ausgehen, dass ihre Geschichte
wirklich eine Lüge ist, ihr eigenes fiktionales Konstrukt zerstören und sich
so als Ehebrecherin stigmatisieren würde. In A verbindet der Kaufmann
diesen Faktor klug mit einer angeblichen Wiedergeburt des Kindes: *ist aber
daz war, daz ich hæere sagen, sone darft du in nimmer geklagen* (›Schnee-
kind A‹, V. 73f.). Zudem wird die wechselseitige Beziehung von Lüge und
Wahrheit in ›Schneekind A‹ mit dem Wasserkreislauf in Verbindung ge-
bracht: Keine Lüge ist so gut, dass sie nicht wieder zu ihrer Quelle zurück-
kommt (›Schneekind A‹, V. 75–80).

Der Sohn ist das Opfer seiner fingierten Herkunft, seiner fiktionalen Zeugungsgeschichte. Er wird zudem auf der Ebene der Realität entmenschlicht, was man an seiner fehlenden Kontur im Text erkennt: Weder hat er irgendeinen Redeanteil, noch wird uns irgendeine Information über ihn, seine Handlungen oder Gedanken übermittelt. Diese vollkommene Konturlosigkeit verliert das Schneekind erst in späteren Werken der Rezeptionskette, beispielsweise in Johannes Paulis ›Schimpf und Ernst‹. Dort wird das Kind als *hübsch Kneblin* (›Schimpf und Ernst‹, Z. 3) mit *weiß Hårlin* (ebd., Z. 4) beschrieben, das nach seinem vermeintlichen Erzeuger, einem Eiszapfen, *Glacies Yßschmarren* heißt (ebd., Z. 10f.). Die gewonnene Konturhaftigkeit hat zwei Dimensionen: Erstens ist sie faktisch als komisches Element zu verstehen. Der Versuch der Ehefrau, die fiktive Geschichte in die Realität einzubinden, ist um einiges stärker, da sie das Kind sogar nach seinem vermeintlichen Vater benennt. Andererseits gibt Pauli mit der Erwähnung der Haarfarbe des Kindes (weiß wie der Schnee) dem Rezipienten auch zu denken, denn man kommt nicht umhin, diesen Fakt in die Bewertung der Geschichte der Frau einfließen zu lassen. Die Haarfarbe ist ungewöhnlich, der Sohn wird somit auf der Ebene der physischen Erscheinung als potentielles ›Kind des Schnees/Eises‹ dargestellt. Hier könnte auch das Prinzip des ›Versehens‹ bzw. der Kallipädie stark gemacht werden, das besagt, dass die Gedanken der Mutter während der Zeugung (und auch während der Schwangerschaft) die Physiognomie des Kindes nachhaltig beeinflussen und formen. Narratologisch gesehen könnte die Ehefrau hier also durch Ausnutzung dieser Theorie ihre aus einer Affäre hervorgegangene Schwangerschaft versucht haben zu überdecken. Ein minimaler Erfolg ist hier nicht zu leugnen: Die spezifische Optik des Kindes wurde durch das ›Versehen‹ der Mutter eindeutig geprägt. Natürlich besteht aber auch noch eine weitere mögliche Wahrheit im Text, nämlich, dass sie wirklich durch den Verzehr eines Eiszapfens schwanger geworden ist und ihr Kind auf ganz natürliche Art und Weise die Physiognomie des Vaters angenommen hat.

Die Grenze zwischen Realität und Fiktion ist in den ›Schneekind‹-Texten also fließend. Die Texte bieten trotz subtiler Hinweise auf bestimmte Auslegungen, die gängigen Mustern entsprechen (beispielsweise dem Schlag/Gegenschlag; Betrug und Lüge/gerechte Strafe), mehrere Deutungsperspektiven. Die Fiktionalität- und Realitätsebenen existieren nicht starr nebeneinander, sondern durchdringen einander dynamisch.

3.4 Die Grenze der Lebensphasen

Es findet sich zudem eine zeitliche Grenze zwischen Kindheit und Jugend, die am Leben des Sohnes wirkmächtig wird und mit einer zeitlichen Raffung des Textes, um das Wesentliche zu fokussieren (*abbreviatio*), einhergeht. In seiner Kindheit genießt der Sohn eine Art Schonfrist, erst später, in A ist es nach 10 Jahren, in B *do daz kint ze knaben wart* (›Schneekind B‹, V. 36), ist er in den Augen des Kaufmannes bereit, um verkauft zu werden. Unterschiede sind in der Begründung für die Wartezeit zu finden. Wo der Kaufmann in A die Zeit nutzt, um den Wert des Sohnes durch eine umfassende höfische Ausbildung zu steigern, von Anfang an also aktiv an der Wertsteigerung des Jungen mitarbeitet, wird in B kein expliziter Grund für die Wartezeit genannt. Er zieht mit dem Sohn aus, um ihn, bevor er unter Leute kommt, angenehm für die Gesellschaft zu machen, jedenfalls ist es das, was er seiner Frau erzählt. Die Reise des Sohnes soll also als ein Auszug in die Welt, eine Reise, um zu lernen, getarnt sein. Das bereits erwähnte *do daz kint ze knaben wart* (›Schneekind B‹, V. 36) zeigt eine Veränderung in der Wahrnehmung des Kindes durch seine Umwelt, einen Übergang von einer Lebensphase in die andere. Der Sohn wird jetzt nicht mehr, wie Grubmüller übersetzt, als Kind wahrgenommen, sondern als Jüngling, dessen Ausbildung aber nicht fertig ist, da er noch nicht in die Gesellschaft eintreten kann: *hertz trüt, es ist ze frü, daz ich uz für disen knaben. Man musz in dest lieber haben, gelernt er wol gebaren von kintlichen jaren.* (›Schneekind B‹, V. 38–42).

Die lebensweltliche Verankerung der begrifflichen und geistesgeschichtlichen Einteilung von genauen Lebensphasen im Mittelalter, speziell das des bekanntesten Schemas von Isidor von Sevilla, ist von der Forschung immer wieder bezweifelt worden, trotzdem möchte ich an dieser Stelle versuchen, mit dessen Begrifflichkeiten die im Schneekind A und B aufgemachte Grenze im Leben des Sohnes aufzuzeigen. Möglich ist, dass der Autor von B die Begriffe *infantia* (*kint*) und *pueritia* (*knaben*) meint, beide als Frühphasen des Lebens zusammenfasst (*kintlichen jaren*) und den Übergang des Schneesohnes in die *adolescencia* andeuten will. Historisch gesehen macht diese Denkweise Sinn, da vor allem die Übergänge zwischen den frühen Lebensphasen eng mit der Ausbildung von bestimmten Fähigkeiten verbunden sind (Goetz 2018, S. 254). Sollte man dieser historischen Aufteilung der Lebensalter folgen, wäre der Schneesohn in B also noch unter 14 Jahre⁴ alt und vor dem Übergang in die *adolescencia*. Unterstützt wird dies durch die Aussage des Kaufmannes *hey, wol ain man wirt daz kint* (>Schneekind B<, V. 45). In A hingegen lässt sich nicht eindeutig ausmachen, ob er noch in der *pueritia* ist oder sogar schon in der *adolescencia*, sondern nur, dass die zehnjährige Ausbildung offensichtlich dem Zweck des Verkaufes gedient hat, denn sonst würde die rückblickende Bewertung der Ereignisse: *ouch het er des vil grozen ruom, daz er daran niht was betrogen, daz er das gouchelin het gezogen* (>Schneekind A<, V. 55–58) schwerlich Sinn machen.

Fraglich ist jedoch, warum genau der Kaufmann in B so lange mit dem Verkauf wartet. Eine Möglichkeit ist, dass er eine frühere Reise des Kindes nicht realisieren konnte und deshalb auf die gesellschaftlich offensichtlich anerkannte Begründung der Ausbildung zwischen zwei Lebensphasen gewartet hat. Eine andere Möglichkeit, die die vorangegangene nicht ausschließt, aber ergänzt, wäre, dass ein Mensch in der *pueritia* beim Verkauf mehr Geld einbringt als einer in der *infantia*, da er bereits über wichtige

Eigenschaften verfügt. Eine weitere Möglichkeit ist, dass die lange Wartezeit zur Verschlimmerung des letztendlichen Verlusts des Kindes für die Mutter beiträgt.

Deutlich wird sowohl in A als auch in B, dass die Jugend und die Adoleszenz als spezifische Zeitpunkte wahrgenommen werden, deren Überschreitung mit Konsequenzen und Anforderungen verbunden ist. Auch in den anderen Texten der Stofftradition lässt sich dieser Aspekt wiederfinden. Pauli lässt den Kaufmann eine gemeinsame Reise damit erklären, dass das Kind *auch etwas lert* (›Schimpf und Ernst‹, Z. 19). Hans Sachs bezieht die Reise sogar direkt auf die Weitergabe des Kaufmannswissens vom Vater an den Sohn: *Den knaben wil ich nemen mit, Das er mein handel lere.* (›Der eyszapf‹, V. 31/32), ebenso wie Brunmüller: *Wie riehtist du / wann ich vnsern Glaciem Eyssschmarn / mit mir neme / dass er lehrne mit mir kauffen vnnd verkauffen auff meinem handel vnd gewerb / das er auch heite oder morgen wiss was er thun vnnd lassen sol* (›Von dem Laster dess Ehebruchs‹, Z. 22–25). Die Tendenz der Stofftradition geht also dahin, dass eine Vertrauenssituation, die ausschließlich zwischen Vater und Sohn stattfinden kann, geschaffen und ausgenutzt wird. Damit motivieren die Autoren die lange Wartezeit und füllen die im Märe vorhandene Leerstelle. Das Alter des Schneesoehnes ist damit insofern für den Text wichtig, als dass es das Fortschreiten der Handlung (Verkauf) beeinflusst.

3.5 Soziale Grenzen

In diesem Zusammenhang findet sich in A eine weitere Grenzüberschreitung, nämlich eine soziale/gesellschaftliche. Der Kaufmann selbst ist bereits eine literarische Figur, die sich im Grenzbereich aufhält. Historisch gesehen galt die Gruppe der Kaufleute als vierte Säule der Gesellschaft und war auf Grund ihres Vermögens aber weder den einfachen Bürgern noch auf Grund der Art ihres Berufs und ihrer Abstammung dem Adel zuzuordnen. Damit, dass er dem Schneesoehne eine höfische Erziehung zukommen

lässt (Malm 2013, Sp. 366), überschreitet er die Grenze seines sozialen Standes:

*er lert daz kint under stunden mit haebechen unt mit hunden, mit schachzabel
unt mit vederspil maniger hant freude vil, mit zuhte sprechen unt swigen,
herpfen, rotten und gigen unt allerhande saitenspil unt ander kurzewile vil.*
(Schneekind A, V. 35–42)

Doch dies macht er letztendlich nur, um das zu erreichen, was den Stand des Kaufmannes definiert: gewinnbringende Verkäufe und Wertsteigerung der Waren. »Das Vorgehen des Kaufmannes ist dabei ebenso nachhaltig wie rational: Der Verkauf des Jungen deckt die Ausgaben für dessen kostspielige Erziehung, folgt also kaufmännischer Logik« (Malm 2013, Sp. 366). Die Werte/das Selbstverständnis eines Standes, in diesem Fall des höfischen, werden/wird ausgenutzt, um dem Kaufmann seine Arbeit zu erleichtern. Erneut lässt sich hier ein Spiel mit den gängigen Motiven der höfischen Literatur finden, die in Mären aufgenommen und in alltägliche Zusammenhänge gebracht werden (Kühnel 1991, S. 137–157, hier S.144).

Zu Bedenken ist hier allerdings, dass eben der Wunsch, das Kind zu verkaufen, diese kostspielige Erziehung begründet, nicht umgekehrt. Dem Kaufmann stand auch die Handlungsoption offen, das Kind als das seine zu erziehen, es in seinen Beruf einzuführen und dadurch Profit zu machen.

3.6 Ethisch/moralische/religiöse Grenzen

Eine genauere Betrachtung der narratologischen Importanz der Fremde bzw. der heidnischen Länder neben ihrer bloßen Fremdartigkeit kann für eine weitere im Text enthaltene Grenze fruchtbar gemacht werden, nämlich für die ethisch/moralische Grenze. Auch hier kann ich dankenswerterweise auf den bereits zitierten Aufsatz von Echelmeyer und Kirchhoff (2016, S. 343–356) zurückgreifen und diese Grenze im Text weiter konturieren.

Grundsätzlich lässt sich in der Rezeptionskette eine Veränderung der Schuldbewertung nachweisen. ›Schneekind B‹ und auch jüngere Textzeugen von A geben veränderte Perspektiven auf den Weggang des Mannes, seine Taten in der Fremde und den Verkauf des Kindes. So weist beispielsweise der Nebensatz *wan wirtes frömdi schaden birt* (›Schneekind B‹, V. 13) eine potentielle Mitschuld des Mannes an dem Fehltritt seiner Frau aus (Echelmeyer/Kirchhoff 2016, S. 350). Auch der Fakt, dass in der Stofftradition nicht mehr nur die Frau (›Schneekind A‹, V. 28) einen Schwur leistet, sondern in B der Mann gleich zweimal schwört und beide Schwüre wiederum bricht (›Schneekind B‹, V. 53–56; 68–71), kann ein Indiz für die veränderte Schuldzuweisung sein (Echelmeyer/Kirchhoff 2016, S. 351). Es wird hier also eine ethisch/moralische Grenze überschritten, die durch die emotionale Ausgestaltung beider Schwüre bzw. deren Folgen nur verstärkt wird: *dü dich sint underwint mit unverwenkten trüwen, wan ich stirb von rüwen, ob ihm geschâch arges icht* (›Schneekind B‹, V. 53–56) und *dez fiel ir alle fröd nider* (›Schneekind B‹, V. 68–71). Auffällig ist, dass der Fehltritt der Ehefrau wiederum keine solche Bewertung erhält. Der Verkauf des Sohnes trotz Garantie seiner Unversehrtheit scheint hier die ethisch/moralische Grenze deutlicher zu überschreiten. Und noch ein weiterer Faktor spielt in diese Schuldbewertung ein, denn ›Schneekind B‹ geht darüber hinaus auch mit der bereits erwähnten Grenze zwischen Fremde und Heimat anders um, indem in B die Destination seiner zweiten Reise anders fokussiert wird:

Die Fahrt ins heidnische Land (Ägypten) ist in B zielgerichtet, der Verkauf des Kindes unter die Heiden geschieht also vorsätzlich [...]. Seine Tat – die die christliche Seele des Kindes in Gefahr bringt – erscheint somit schlimmer, er selbst berechnender. (Echelmeyer/Kirchhoff 2016, S. 351)

Die moralisch/ethische Grenzüberschreitung endet nicht beim bloßen Verkauf des Kindes, sie wird sogar noch gesteigert, indem das Kind an Heiden

in einem fremden Land verkauft wird und so eine religiöse Grenzüberschreitung stattfindet. Letztendlich fügt er somit nicht nur seiner Frau Schaden zu, sondern auch einem unschuldigen Dritten.

Es muss dabei darauf hingewiesen werden, dass eine Umverteilung von Sympathie und Schuld innerhalb des Handlungsrahmens des ›Schneekind‹-Stoffes überhaupt nur sehr partiell geschehen konnte. Eine völlige Negativzeichnung des Mannes und damit eine Sympathieverteilung allein zugunsten der Frau wäre bei dem vorgegebenen ›Schneekind‹-Stoff gar nicht möglich gewesen. Beim hier wirksamen Schema von Provokation und Replik bzw. List und Gegenlist ist aus biologischen Gründen nicht austauschbar, von wem die Provokation ausgeht. (Echelmeyer/Kirchhoff 2016, S. 351)

Die Schuld seiner Frau bleibt durch die Umakzentuierung also erhalten, verliert darüber hinaus nicht an Importanz, sondern wird von dem nun moralisch problematisierten Handeln des Mannes begleitet. Letztendlich führt diese Veränderung dazu, dass beiden Eheleuten eine Mitschuld an ihrer Situation eingeräumt wird und nicht mehr nur die Frau als Störfaktor dargestellt wird.

4. Das Wetter

4.1 Die wundersame Empfängnis

Zwei Abschnitte des Textes sind mit Blick auf die Wetterphänomene besonders wichtig. Zum einen ist dies der Abschnitt zur vermeintlichen wundersamen Empfängnis, zum anderen ist es die vom Kaufmann ersonnene Geschichte zum Ableben des Kindes. Beide Abschnitte der Geschichte funktionieren durch die Einbindung von Wetter. Die Wetterphänomene markieren somit also den fingierten Anfang und das fingierte Ende des Lebens des Kindes und bilden einen Rahmen seiner Existenz.

Dass in der Märendichtung die Einbindung religiöser Elemente zur Erzeugung von Komik ein beliebtes erzählerisches Element ist, hat bereits

Birgit Beine (1999, S. 295) festgestellt. Eine wichtige Gruppe bilden dabei die Mären, die sakrale Elemente und Narrative inkludieren, allerdings über kein klerikales Personal verfügen, wie beispielsweise die ›Wiener Meerfahrt‹ des Freudenleeren. Das ›Schneekind‹ gehört in eben jene Gruppe, da es mit dem Gedanken der Unbefleckten Empfängnis Jesu spielt (Beine 1999, S. 292), die *actantes* aber aus dem bürgerlichen Raum stammen. Festzustellen ist aber auch, dass das Schneekind den Gedanken der Unbefleckten Empfängnis zwar übernimmt, jedoch nicht dezidiert christlich ausgestaltet, sondern, wie Grubmüller ausführt, ironisierte Zusammenhänge mit abergläubischen Empfängnisvorstellungen schafft (Grubmüller 1996, S. 1057). Grund dafür ist, dass in der Geschichte der Frau göttliches Wirken keinerlei dezidierte Erwähnung findet, sondern lediglich ein angebliches Wunder geschildert wird, das in Verbindung mit der Natur steht und deshalb auch heidnische Züge aufweist. Auch Frosch-Freiburg hat erkannt, dass allerlei volksmythologische Empfängnisvorstellungen mit der Natur verbunden sind und vor allem die griechischen Mythen und Märchen die Importanz des Wassers mit Blick auf eine wundersame Schwangerschaft deutlich herausarbeiten (Frosch-Freiburg 1971, S. 43f.). Gängige Narrative im Volksglauben und in Märchen sind die Empfängnis durch Baden, einen Wasserstrahl oder einen Schluck Wasser (Kummer 1987, Sp. 810). Auch die ›Enzyklopädie des Märchens‹ kennt das Konzept, hier auch *conceptio magica* genannt (Nörtershäuser 2016, Sp. 1395–1404). Zudem hat die Forschung den in der indischen Mythologie wichtigen Gedanken, dass die Seele eines Menschen aus Eis besteht und Sonne deshalb gefährlich sein kann, bereits in die Suche nach einer Vorlage für das Schneekind einfließen lassen, bisher jedoch ohne Erfolg (Frosch-Freiburg 1971, S. 44). Ob aber die ›Verspottung‹ des Aberglaubens für das Märe eine entscheidende Rolle spielt, wie Frosch-Freiburg (1971, S. 43) ebenfalls festhält, kann nicht eindeutig belegt werden. Richtig ist, dass der Aberglauben von beiden Parteien instrumentalisiert wird, um ihre jeweilige List durchzuführen.

Die Geschichte zur Empfängnis in A und B funktioniert auf den ersten Blick ähnlich: Die Frau geht, in Sehnsucht nach ihrem Mann schwelgend, aus ihrem Haus, findet dort Schnee und wird, als sie diesen isst, auf übernatürliche Weise schwanger. Ein für die Analyse dieses Abschnittes interessanter Aspekt der wundersamen Empfängnis ist, dass sie in beiden Textvarianten trotz des eigentlich transzendentalen und unschuldigen Wesens durchaus sexualisiert wird (Classen 2011, S. 140f.). Die Frau spricht sowohl in A als auch in B (>Schneekind A<, V. 23; >Schneekind B<, V. 27) von sexuellem Verlangen nach ihrem Ehemann. Ein Deutungsversuch, weshalb diese hier irritierende sexuelle Begierde in die Erzählung der Frau integriert wurde, obwohl doch die unbefleckte Empfängnis Jesu Christi das Muster stellt, ist die darüber hinaus auffällige Diskrepanz zwischen dem körperlichen Verlangen und dem Schnee als einem Symbol der Reinheit und Tugendhaftigkeit, die die Geschichte der Ehefrau als Lüge kennzeichnen soll. Auch dazu passt die Schneemetaphorik sehr gut: Sie stillt ihr brennendes Verlangen nach ihrem Ehemann mit kühlendem Schnee.

Die zeitliche Verortung der Geschehnisse wird nicht konkret vorgenommen, jedoch erfolgt sie teilweise über den Schnee, den die Frau in ihrem Garten findet. Somit wird das Geschehen in einen Wintermonat verortet. Der Schnee als Manifestation eines Wetterphänomens im Text funktioniert in der Geschichte der Ehefrau als ein (fingiertes) Medium zur raumunabhängigen Übertragung von Liebe und sexuellem Begehren. Der Schnee ist sexuell konnotiert und funktioniert, vor allem in geschmolzener Form (sowohl über die Farbe als auch die Konsistenz), als Metapher für Sperma. Lässt man auch diesen Gedanken in die unterschiedlichen Arten des Zeugungsaktes in A und B einfließen, so ist die Sperma-Metapher in A durch die Nennung des Mannes als aktiven Part deutlich stärker als in B.

Der Zeugungsakt funktioniert in beiden Textvarianten unterschiedlich: In A ist die Frau zwar ebenfalls von Gelüsten nach ihrem Mann ergriffen, sind diese doch der Grund für den Gang in den Garten; der eigentliche Zeu-

gungsmoment liegt aber beim Mann, sie spielt eine passive Rolle als diejenige, die die Gefühle in sich aufnimmt (>Schneekind A<, V. 26f.). In B hingegen ist die *bruenschliche gir* zu ihrem Mann, die die Frau erfasst, der Zeugungspartner (>Schneekind B<, V. 27). Die Empfängnis geht also von ihr aus, der Mann spielt nur als bloßer Gedanke eine passive Rolle. Zu dieser Interpretation passt auch, dass die von der Ehefrau in A explizit gemachte Vaterschaft des Kindes, *ze minen triuwen, ez ist din* (>Schneekind A<, V. 28), in B fehlt. Die nachdrückliche Erwähnung der Vaterschaft des Kindes kann sicherlich als bloße Lüge der Frau gewertet werden, die den Witz intensivieren soll, zieht man hier jedoch die bereits erwähnte Theorie des Versehens (Kallipädie) zu Rate, ergibt sich ein anderes Bild: Egal, ob nun der Schnee oder ein anderer Mann die Ehefrau geschwängert hat, der bloße Gedanke an den von ihr gewünschten Vater des Kindes, nicht den Erzeuger, würde hier eine für sie reale Vaterschaft ihres Mannes statuieren. Klar ist, dass sie hier ihre eigentliche Aussage rhetorisch kodiert, nämlich im Rückgriff auf bekannte Vorstellungen aus dem Aberglauben, gepaart mit christlichen Motiven. Neben der bereits angebrachten Möglichkeit, hier nur einen Fehltritt verschleiern zu wollen, könnte sie ihrem Mann über die Wettermetapher ebenfalls sagen wollen, dass seine Abwesenheit sie dazu gebracht hat, ihr Begehren nach ihm durch die physische Verbindung mit einem anderen Mann zu stillen. Und weiter: Letztendlich ist es ihr durch seine lange Abwesenheit nicht möglich bzw. es erhöht die Schwierigkeit, ein Kind zu bekommen, wodurch die Affäre mit einem anderen Mann nicht mehr nur eine sexuelle, sondern sogar eine emotionale Konnotation erfährt. Dass sie ihren Ehemann trotzdem als den Vater des Kindes bezeichnet, würde demnach ihre Handlungsabsicht deutlich machen: Sie hat während der Zeugung tatsächlich an ihren Ehemann gedacht und somit zwar ihr Bedürfnis mit Hilfe eines anderen Mannes gestillt, dies aber nur getan, da seine Abwesenheit sie dazu getrieben hat. Ihre Liebe gilt noch immer ihm. Sollte man diesem Gedanken folgen, würde das Schneekind hier

eine bisher noch nicht erwähnte Grenze im Text aufzeigen, nämlich die der emotionalen/familiären Ferne/Nähe.

Der Garten als literarischer Ort ist ebenfalls für die Deutung der Unbefleckten Empfängnis interessant. In der geistlichen Literatur spielen Gärten mitunter als Raum der Hinwendung zu Gott, Entfaltung der Spiritualität und Askese eine wichtige Rolle. Der *hortus conclusus* mag hier als stärkstes Beispiel gelten, der die bereits erwähnte Mariensymbolik (Unbefleckte Empfängnis Jesu Christi) aufnimmt. Möglicherweise spielen also der Garten und die transzendente Schwangerschaft hier erneut eine Rolle in der Aufnahme und Umgestaltung sakraler Narrative durch das Märe, denn darüber hinaus kann der Garten über die Assoziationen der Verslossenheit und Fruchtbarkeit auch als einfache Metapher für die weibliche Scham bzw. die Virginität (Küsters 2018, S. 167) gesehen werden. Der Gang der Ehefrau in ihren Garten als Mittel der Sehnsuchtsbewältigung bzw. dem Kampf mit ihrem Verlangen (>Schneekind A<, V. 23 und >Schneekind B<, V. 19) hat dabei fast einen spirituellen Charakter und entwirft in Anklang an die geistliche Literatur einen neuen Raum: »[Gärten] spielen eine wichtige Rolle bei der bildsprachlichen Entdeckung religiöser Innerlichkeit – als spirituelle, innerseelische Binnenräume des asketischen Tugendkampfes und der kontemplativen und affektiven Gotteserfahrung« (Küsters 2018, S. 167). Somit ist auch die laut ihr transzendente Schwangerschaft als Aufnahme des in der geistlichen Literatur starken Motivs der Gotteserfahrungen im Binnenraum Garten zu deuten.

In der höfischen Literatur hingegen sind sie auch Orte der Geselligkeit, Unschuld, Idylle, Zauberei/Magie und heimlichen Minne (Küsters 2018, S. 168–171). In Novellen und Mären sind Gärten ein »wichtiger Schauplatz im Kontext von Liebesintrige, Verstellung und Verführung. Dabei werden höfische Erzählmuster aufgenommen, allerdings ins Komisch-Groteske verzerrt.« (Küsters 2018, S. 175). Der Garten wird zum Ort der sexuellen Lustbarkeit und Öffentlichkeit, was zu seiner Entzauberung als Raum der privaten Gefühlswelt und einer gleichzeitigen Verbindung von Verrat und Intrige

führt (vgl. Küsters 2018, S. 175). Interessanterweise nimmt ›Schneekind‹ all diese unterschiedlichen Gestaltungsmuster auf und verbindet sie. Je nachdem, wie man die Schilderungen zur Empfängnis bewertet, ist der Garten ein Ort der göttlichen Erfahrung oder der Intrige.

In ›Schneekind A‹ und ›Schneekind B‹ wird dieser Ort als *min gertelin* (›Schneekind A‹, V. 24) beziehungsweise *unsern wurtzgarten* (›Schneekind B‹, V. 21) benannt.

Analog der zuvor erwähnten Veränderung der narrativen Funktion der Gärten innerhalb der mittelalterlichen Literatur lassen sich für das Schneekind einige interessante Beobachtungen treffen. Schneekind A und B gestalten ihn als einen eigentlich privaten Ort, den Schauplatz eines Wunders, der in einem Moment der fleischlichen Schwäche bzw. Einsamkeit aufgesucht wird. Die Frau verbleibt mit dem Gang in die Natur in ihrem häuslichen Raum, die ›öffentliche‹ Natur spielt keine Rolle. Diese Privatheit erinnert an die spirituellen Texte der geistlichen Literatur, in der die persönliche Hinwendung zu Gott und mitunter auch die Virginität, Askese und der Kampf mit Lastern thematisiert wird (vgl. Küsters 2018, S. 167).

Ein Blick in die Schneekind-Tradition zeigt, dass sowohl Johannes Pauli als auch Gaspard Brunnylleum und Eucharius Eyering den Garten als Ort der Empfängnis noch immer in ihre Texte integrieren, ihn allerdings auf Grund ihrer Umgestaltung des zu konsumierenden Naturproduktes weg vom Schnee und hin zu einem Eiszapfen abändern. Die Ehefrau geht zwar noch in den Garten, bricht aber einen Eiszapfen von einer Tür (›Schimpf und Ernst‹, Z. 7–10; ›Von dem Laster dess Ehebruchs‹, Z. 13–15; ›Proverbiorum copia‹, V. 35–39). Hans Sachs hingegen lässt den Garten außen vor, betont allerdings dafür die Rolle der Natur bei der Empfängnis: [...] *Ein eiszapfen heruonde, Aß ich vom tach; von des natuor, Ich schwanger wuor. Ist das nicht ein gros wuonder?* (›Der eyszapf‹, V. 15–18).

Wie bereits erwähnt, findet seit Johannes Paulis literarischer Schneekind-Rezeption ebenfalls eine Umdeutung des für das Märe äußerst wich-

tigen Motiv des Schnees statt. In ›Schimpf und Ernst‹ lässt sich eine Zuspitzung des Sexuellen erkennen, ist es dort doch nicht mehr Schnee, den die Frau konsumiert, während sie in begierigen Gefühlen zu ihrem Ehemann schwelgt, sondern ein Eiszapfen, der metaphorisch für einen erigierten Penis steht: [...] *und hab an dich gedacht also mit groser Begird, das ich bei dir bin gewesen, und hab ein Yßschmarren von dem dach da her-abgenumen und hab in gessen, und ist das Kind daruß worden* (›Schimpf und Ernst‹, Z. 7–10). Der Mund, über den die Frau jeweils Schnee bzw. Eiszapfen konsumiert, funktioniert demnach als Metapher für die Vagina. Auch Hans Sachs übernimmt den Eiszapfen als Motiv und verstärkt subtil die sexuelle Konnotation, indem er die Frau diesen bei Nacht, nachdem sie wach liegt und *hecrzlich* an ihren Mann gedacht hat, essen lässt (›Der eyszapf‹, V. 14). Eine wirklich bemerkenswerte Änderung hat Burkhard Waldis vorgenommen: *Ich lieff in Hof, daselben macht Ein kleines Kind von frischem Schnee. Das aß ich auff; da ward mir wehe Im Leib und krieget dis Kindt dauon* (›Esopus‹, V. 16–19). Hier imaginiert die Frau bereits durch das Bauen einer Schneefigur in Form eines Kindes die darauffolgende Schwangerschaft. Motiviert wird diese Handlung erneut von der wie eine Wunde schmerzenden Begierde, die die Frau gegenüber ihrem Ehemann empfindet: *und het kein Artzt zu solcher Wund* (›Esopus‹, V. 14). Das Schneekind zu bauen scheint hier eine Möglichkeit zu sein, mit ihrer unbefriedigten sexuellen Lust umzugehen. Durch den Konsum der Schneefigur wächst ein ›echtes‹ Kind in ihr heran.

Aber noch eine andere interessante Verbindung lässt sich zwischen der Unbefleckten Empfängnis und dem Eiszapfen herstellen: Pauli ist als Übersetzer von Geiler von Keyzersberg bereits 1517 mit dem Motiv des Eiszapfens in Berührung gekommen. So übersetzte Pauli in einem Abschnitt von ›Die brösamlin doct. keiserspergs‹, in dem es um die Bedeutung der jahreszeitlichen Verortung von Christi Geburt geht: *so ist er geboren worden ym winter da die yßschmarren an den dechern hingen/wann er er was*

kommen uns von leiden zu erlösen/darum wolt er im winter geboren werden/da die menschen allermeist leiden. (>Die brösamlin doct. keiserspergs, Bl. 25v, Spalte 2). Christus wurde also in der Zeit geboren, als die Eiszapfen von den Dächern hingen, um das Leid der Menschen im Winter zu mindern. Das Schneekind hingegen wurde in dieser als trostlos charakterisierten Zeit gezeugt. Dass Johannes Pauli diesen Gedanken in seine Umdeutung des Schneemotivs hat einfließen lassen, erscheint für die Interpretation des ›Schneekindes‹ als biblisch inspirierter Text fruchtbar, da hier erneut eine Engführung Jesu/Schneekind zu erkennen ist. Eine potentiell wichtige Komponente in dem geschilderten Zeugungsakt scheint darüber hinaus die Frage nach der Temperatur der die Frau schwängernden Flüssigkeit (Schnee/kaltes Wasser) zu sein. In Antike und Mittelalter lassen sich eine Vielzahl von Erklärungsversuchen zur Geschlechtsdetermination während des Aktes und zur positiven Beeinflussung eben dieses finden. Oft spielt die Temperatur der Geschlechtsorgane oder die Temperatur der Körperflüssigkeiten eine große Rolle. Aristoteles etwa geht in Anlehnung an Empedokles in ›De generatione animalium‹ davon aus, dass die die Temperatur des Samens (genauer: die Wärme des Pneumas) für den Zeugungsakt von großer Bedeutung ist.

Auf jeden Fall handelt es sich aber immer um die Wärme, die aus dem Samen des Vaters stammt, um die Wirkkraft, die als Ableger der väterlichen Nährseele im Samen enthalten ist, und auch um deren ›Bewegungen‹, die also auch dem Vater entstammen. Das ist der Grund dafür, daß der Nachkomme in seiner vollendeten, voll ausgereiften Form ein männliches Wesen ist, das dem Vater ähnlich ist. (Althoff 1992, S. 181–193, hier S. 193)

Wenn wir nun diesen Gedanken mit in die Analyse der Schilderung der Zeugung des Schneekindes nehmen, fällt auf, dass trotz der ohnehin gegebenen Unwahrscheinlichkeit der Vorgänge der bloße Gedanke, dass ein Sohn aus einer kalten Flüssigkeit entstehen kann, grundsätzlichen Vorstellungen widerspricht. Die hier eröffnete Verbindung von Profanem (das

Fremdgehen, das Betrügen des nicht anwesenden Ehemannes) und religiösem Gedankengut (die unbefleckte Empfängnis als göttliches Zeichen) karikiert den von der Ehefrau vorgenommenen Regelverstoß (Beine 1999, S. 288). Sollte man dieser Lesart folgen, ist der Witz offenkundig: Die unbefleckte Empfängnis ist hier der fiktionale Deckmantel der sündigen Tat, nämlich der Unzucht und des Ehebruchs und dient nur als Versuch der Frau, einer Strafe zu entgehen. Auch folgt eine Schwangerschaft dem mittelalterlichen Denken, dass der Frau die Beziehung mit ihrem Liebhaber gefallen hat:

[...] but the pregnancy, according to medieval medical sciences, serves as clear evidence that she enjoyed the love relationship thoroughly, so the reference to winter [as a time of loneliness] only camouflages what she really experienced. (Classen 2011, S. 140)

Doch ist der Schnee nicht nur als ein omnipotentes Symbol für Reinheit und Tugend zu verstehen. Wie bereits erwähnt ist der Schnee als Manifestation des spezifischen Wetters eher einem Wintermonat zuzuordnen. Traditionell wird die Liebe mit dem Frühling bzw. Sommer in Verbindung gebracht. Schnee als zum Winter gehörend, einer Zeit, die in der mittelalterlichen Liebes-Literatur eher als Phase der Lieblosigkeit gilt, verdeutlicht hier also die Unrechtmäßigkeit der Liebe.

Whereas summer is identified as the time of nourishment, winter is the time of consumption, which also finds its expression in religious-scientific discourse that suggested that winter was the time of reflection and meditation, hence a return to God. (Classen 2011, S. 140)

Der Glaube an den Winter als metaphorisch gesehene Zeit des Todes und der Trauer lässt sich auch in anderen Werken des Spätmittelalters nachweisen, beispielsweise im Tübinger Hausbuch (Hs. Md 2, 15. Jahrhundert, Bl. 23r), in dem die Jahreszeiten mit den Lebensaltern gleichgesetzt werden und der Winter durch eine auf einem Boot sitzende, alte Frau dargestellt wird. Dass das Schneekind gerade in dieser Zeit gezeugt wurde und darüber

hinaus auch von der Wettermanifestation dieser Zeit (Schnee; bei Pauli auch Eiszapfen) abstammen soll, kennzeichnet sein von Beginn an problematisches Leben und sein dadurch antizipiertes Ende.

In der Geschichte der Frau werden klug zwei wichtige Aspekte zusammengebracht: Einerseits die Situierung der Ereignisse in eine Zeit, die allgemein der Rückbesinnung auf Gott galt, und die unbefleckte Empfängnis als göttliches Zeichen der Erwähltheit, das sich in einem Naturphänomen, eben jener Jahreszeit, äußert (Schnee). Andererseits ist der Kontrast zwischen dem Winter als Zeit der spirituellen Einübung und ihren realen lasterhaften Taten augenfällig. Der Winter bedeutet im konkreten wie übertragen Sinn (das Schneekind ist das Resultat des schlechten Wetters in der Ehe) im Text Schlechtwetterzeit und kommuniziert das antizipierte Unvermögen, das Schneekind in die Ehe zu integrieren.

Eindeutig zu erkennen ist der bereits umrissene christliche Einfluss auf das ›Schneekind‹. Die Verbindung von unbefleckter Empfängnis und dem *hortus conclusus*-Motiv macht aus der Ehefrau quasi eine Maria-Figur, die Konfrontation mit der konstatierten göttlichen Schwangerschaft hingegen verwandelt den Kaufmann in eine Joseph-Figur, die ihre christliche Gesinnung hier allerdings nur vorspielt. Er akzeptiert, im Gegensatz zum biblischen Joseph, das fremde Kind nicht als das seine und nutzt seine Verbindungen mit den heidnischen Ländern aus, um das Kind dort zu verkaufen. Auch dies erinnert in abgewandelter Weise an das Leben Jesu, der ebenfalls (metaphorisch) an die Heiden verkauft wurde und somit seinen Tod fand; das Schneekind stirbt zwar nicht auf realer Textebene, dafür aber auf fiktiver Textebene. Eine weitere auffällige Parallele ist die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten, um dem Kindesmord zu entgehen, wohingegen in ›Schneekind B‹ der Vater seinen Sohn selbst nach Ägypten führt, wo er auf fiktionaler Ebene stirbt.

Darüber hinaus haben beide Figuren den Gedanken der Auferstehung gemein, die in Aussicht gestellt wird (›Schneekind A‹). Es sterben sowohl das Schneekind als auch Christus für die Sünden anderer, Christus freilich

für die Sünden der gesamten Menschheit, das Schneekind hingegen für die seiner Eltern. Mit dem über die Fiktion akzeptierten Tod des Schneekindes werden die Sünden der Ehepartner obsolet und ausgelöscht. Das Kind als Produkt der Sünde der Frau und Objekt der Sünde des Mannes ist nach seinem imaginierten Tod im ehelichen Leben schlichtweg nicht mehr vorhanden. Durch die Überlagerung mit der Fiktion darf darüber hinaus auch nicht über ihn gesprochen werden, denn sollte die Frau den durch das Wetter herbeigeführten Tod des Kindes in Frage stellen, würde sich gleichzeitig ihre Geschichte als unwahr herausstellen.

Über die allusiv durch das Wetter ins Spiel gebrachte unbefleckte Empfängnis des Kindes und die Verbindung der Eheleute als Maria und Joseph wird implizit eine weitere Handlungsoption zur Disposition gestellt: Das Kind als das eigene akzeptieren, es großziehen und somit auch einen Nachfolger auszubilden. Dass der Ehemann diese Handlungsoption nicht dem Verkauf des Kindes an Heiden vorzieht, kennzeichnet ihn im christlichen Wertesystem als Negativbeispiel und vertieft zudem seine Primäridentität als Kaufmann, durch die er der Ehefrau erst die Chance und den Anlass (Einsamkeit der Frau) zum Betrug gegeben hat. Wenn man das Schneekind demnach als Kontrafaktur Christi begreift, steht das auf den ersten Blick als klug erscheinende Handeln des Kaufmannes zur Disposition.

4.2 Der vermeintliche Tod des Schneekindes und das Wetter

Deutliche Unterschiede bei der Verwendung der Wettermotive innerhalb aller Textvarianten sind in der erfundenen Geschichte des Kaufmannes über den vermeintlichen Tod des Schneesohnes zu sehen. Der ›Modus Liebinc‹ lässt den Schneesohn in der Sonne schmelzen, ebenso wie ›Schneekind B‹. Pauli, Sachs, Burkhard Waldis, Caspar Brunmylleum und Eucharis Eyring orientieren sich ebenfalls an dieser Version des Ablebens des Schneekindes.

Schneekind A stellt deswegen eine Besonderheit dar, sind es hier doch der starke Wind bzw. die Wellen, die das Kind nass werden und somit auch schmelzen lassen. Beide Versionen sind direkt mit den gängigen beruflichen Sphären eines Kaufmannes verbunden (Seereise; Reise in fremde Länder), wodurch sie logische Kohärenz erhält. Eine interessante Entwicklung in der Rezeptionskette ist bei einigen Texten zu beobachten, die die starke Sonneneinstrahlung als angeblichen Grund für den Tod des Schneehohes aufnehmen.

In B räumt der Kaufmann eine partielle Mitschuld an dem Tod des Kindes durch die Hitze ein, indem er sagt: *ez waz vmwitz, daz ich nit gedacht e, daz er smiltz alz der sne, sid er waz von sne komen* (›Schneekind B‹, V. 72–75). Er hätte besser aufpassen sollen, vor allem vor dem Hintergrund der emotionalen Rede seiner Frau zur Unversehrtheit des Kindes könnte diese Stelle also problematisch werden, da sie der Ehefrau eine Angriffsfläche bietet. Wieder ist es Pauli, der diese Stelle klug weiterdichtet und nun schreibt:

Es ist uff einen Tag über die Maß heiß gewesen, da wir uff dem Mer sein gefaren. Und ich hab im verboten, das er nit barhaupt in dem Schiff solt sitzen, und es hat es nit gethon, und hat in die Sonn so heiß gestochen uff sein Haupt, das es zerschmolzen ist und ist in das Mer geflossen [...]. (Pauli, ›Schimpf und Ernst‹, Z. 22–26)

Hier entzieht sich der Kaufmann also jeglicher Verantwortung, indem er behauptet, den Schneehoh auf sein potentiell gefährliches Verhalten angesprochen zu haben. Brunmüller und Eyring übernehmen diese Änderung ebenfalls.

Für einen logischen Anschluss an die erste Lüge der Ehefrau muss die zweite Lüge des Kaufmannes die Rolle des schlechten Wetters aufnehmen und ausbauen, ist es doch der Idee nach ebenfalls schlechtes Wetter, welches die Frau geschwängert hat. Ein Auslöschszenario, das den Mann als Schuldigen ausschließt und ›den Spieß umdreht‹, indem die eigentliche

Lüge *ad absurdum* geführt wird, kann deshalb nur vor dem Hintergrund eines Mitwirkens des Wetters funktionieren (Seegang und Hitze). Beide Wetterszenarien (Schnee; Hitze/Seegang) löschen sich darüber hinaus gegenseitig aus und stehen deshalb nicht nur in Konkurrenz zueinander, sondern auch in Konkurrenz um das Leben des Schneekindes.

5. Die Verbindung von Wetter und Grenze im Schneekind

Nachdem ich in einem ersten Schritt sowohl Wetter als auch Grenzen weitestgehend getrennt voneinander analysiert und deren Einzelwirkungen aufgeschlüsselt habe, gilt es nun, die kompositionelle Verschränkung von Wetter und Grenze als kommunikative und didaktische Strategie des Erzählers zu betrachten.

Der zentrale Konnex von Wetter und Grenze, von Wetterwechsel und Grenzüberschreitung, wird im ›Schneekind‹ als basales kompositorisches Grundprinzip greifbar. Zunächst lässt sich festhalten, dass das Wetter im Text als Kodierung funktioniert, über die die Eheleute ihre jeweiligen Handlungen verschlüsseln. Die Frau beginnt mit der Verknüpfung von abergläubischen bzw. (abgeänderten) christlichen Motiven mit dem Wetter, der Ehemann greift diese wiederum später auf und führt die Geschichte weiter. Über die Wettermetaphoriken versuchen beide Ehepartner also, ihre (moralischen) Grenzüberschreitungen zu überdecken, ohne dass sie diese konkret benennen müssen. Mit Hilfe des Wetters zu kommunizieren stellt für beide einen Versuch dar, Unsagbares zu sagen und über die aufgemachte Fiktion Problematisches in die reale Welt zu integrieren.

Aber auch die Gefühle der Eheleute zueinander werden über das Wetter kommuniziert, im Konkreten über das Schneekind, das als konturloses Medium in A und B erscheint und der Leidtragende der Ehe ist. So kommuniziert der Verkauf des Schneekindes der Frau beispielsweise, dass der Ehemann über ihren Betrug Bescheid weiß und diesen nicht akzeptiert. Das Wetter ist somit eine Chiffre, ein Medium der Übermittlung von Gedanken,

Emotionen und Taten, ein Versuch der uneigentlichen Kommunikation zwischen den Eheleuten, ein Versuch der Grenzüberschreitung.

Das Geschichtsmodell des Textes ist darüber hinaus eben durch die Wetteranbindung erkennbar als ein zyklisches, also durch periodische Wiederkehr bestimmtes konzipiert, das sich, metaphorisch gesprochen, mit dem Schneeballeffekt vergleichen lässt: Auf einen Betrug folgt der Gegenschlag, und aller Wahrscheinlichkeit nach wird darauf der nächste Schlag kommen. Die Grenzüberschreitungen sind demnach rhetorisch an das Wetter gebunden, das darüber hinaus für die Lieblosigkeit der Ehe steht.

6. Resümee

Im vorliegenden Beitrag wurden verschiedene Texte der Schneekind-Tradition miteinander unter dem Gesichtspunkt der literarischen Motive Grenze und Wetter untersucht. Zusammenfassend lässt sich demnach sagen, dass die betrachteten Versionen trotz eines gemeinsamen Narratives in einigen Punkten deutliche Unterschiede zueinander aufweisen. Im Bereich des Wetters haben die Autoren vor allem bei der fiktiven Geschichte zur Entstehung des vermeintlichen Schneesoehnes produktive Änderungen stark gemacht, indem nicht mehr nur der Schnee, sondern später auch Eiszapfen oder ganze Schneefiguren als Zeugungsmedium fungieren. Dass der Schneesoohn hingegen angeblich in der Sonne geschmolzen ist, obwohl auch eine Konkurrenzversion existiert (Tod durch Sturm auf See in ›Schneekind A‹), wurde beibehalten und nur insofern weiter ausgestaltet, als dass der Grund für die gemeinsame Abreise von Vater und Sohn nun emotionaler und logisch stringenter ausgestaltet wird. Auch bei den Grenzen lassen sich Unterschiede erkennen. So verändert sich die Schuldbewertung im Laufe der Rezeption, und auch die Grenze zwischen Fiktionalität und Realität verschwimmt beispielsweise durch die gewonnene Konturhaftigkeit des Schneesoehnes. Sowohl in den Mären als auch den späteren Bearbeitungen funktioniert die Erzählung aber vor allem durch die Zweiteilung der erzählten

Welt in Heimat und Fremde, die im Laufe der Rezeption beibehalten wird und somit eine Grenze darstellt, die sich nicht verändert. Die Heimat steht für die angebliche Ordnung, die durch den Regelverstoß maßgeblich bedroht wird. Der erste Auszug in die Fremde hingegen bietet der Ehefrau Gelegenheit, die scheinbar heile eheliche Welt ins Wanken zu bringen. Ein erneuter Fortgang des Kaufmannes ist aber gleichwohl nicht der die Ordnung wiederherstellende Faktor, da es in der Ehe niemals eine klare Ordnung gab. Die Welt der Eheleute war von Anfang an gestört und wird es nach dem Verkauf des Schneekindes auch bleiben.

Anmerkungen

- 1 A überliefert in:
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2705;
München, Universitätsbibliothek, 2^oCod. ms. 731;
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2885;
Innsbruck, Landesmuseum Ferdinandeum, Cod. FB 32001;
Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 93.
B überliefert in: Karlsruhe, Landesbibl., Cod. Donaueschingen 104.
- 2 Echelmeyer und Kirchhoff weisen zudem auf die Möglichkeit hin, dass das ›Schneekind B‹ früher als Fassung A entstanden ist, aber letztendlich nur in einer späteren Handschrift tradiert wurde, da frühere Fassungen verloren gegangen sein könnten. Auf Grund ihrer Untersuchungen zur Modifikation der Schuld in ›Schneekind B‹ plädieren sie letztendlich jedoch ebenfalls für B als jüngere Fassung (Echelmeyer/Kirchhoff 2016, S.347).
- 3 Zitate aus ›Schneekind A‹ und ›Schneekind B‹ richten sich hier und im gesamten Text nach den Texteditionen von Grubmüller.
- 4 Beispielsweise wird die *pueritia* nach Augustin mit der Fähigkeit, sich zu erinnern und zu kommunizieren, verbunden. Die *adolescentia* hingegen wird durch die Zeugungsfähigkeit charakterisiert und beginnt mit 14/15 Jahren. Laut Deborah Youngs sind vor allem die *pueritia* und die *adolescentia* mit Training und der Ausbildung von Emotionen und dem menschlichen Verstand verbunden. Diese Aspekte lassen sich auch im Schneekind A und B finden, wenn in A explizit von Jahren der Ausbildung gesprochen wird und B das Kind angenehm für die Gesellschaft formen will (Youngs 2006).

Literaturverzeichnis

Handschriften

Md 2, Universitätsbibliothek Tübingen, ([Digitalisat online](#))

Primärliteratur

Johannes Pauli: Schimpf und Ernst, hrsg. von Johannes Bolte, Band 1, Berlin 1924, Nr.208.

Grubmüller, Klaus (Hrsg.): Novellistik des Mittelalters: Märendichtung, Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters, Texte und Übersetzungen. Herausgegeben von Walter Haug, Band 23).

Geiler von Kayersberg, Johannes: Die brösamlin doct. keiserspergs : Vnd sagt von den funfftzeh Hymelschen staffelen die Maria vff gestigen ist vnd gantz von den vier Leuwengeschrei Auch von dem Wannenkromer/ der Kauflüt sunderlich hüpsche matery bei lxii. predigen/ nutzlich vnd gut den menschen, die dz lesen/ on zwei sel wol dardurch gebesseret werden. vffgelesen von Frater Johann Paulin barfuser ordens. [Straßburg: Johannes Grüninger], 1517. ([Digitalisat online](#))

Röhrich, Lutz (Hrsg.): Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke mit einem Kommentar herausgegeben, Bern 1962, (Band 1).

Sekundärliteratur

Althoff, Jochen: Das Konzept der generativen Wärme bei Aristoteles, in: Hermes 120 (1992), S. 181–193.

Beine, Birgit: Der Wolf in der Kutte. Geistliche Mären des deutschen Mittelalters, Bielefeld 1999 (Braunschweiger Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur Band 2).

Classen, Albrecht: Winter as a Phenomenon in Medieval Literature. A Transgression of the Traditional Chronotope?, in: Mediaevistik 24 (2011), S. 125–150.

Däumer, Matthias: Was man neu erfinden kann, darüber muss man schweigen. Die Mären des Strickers als Fiktionalitäts-Kompensatoren, in: Wagner, Silvan (Hrsg.): Mären als Grenzphänomen, Berlin 2018, S. 57–72.

Ehlmeyer, Nora/Kirchhoff, Matthias: ›List‹, ›Lüg‹ und ›Snöder Reichtum‹. Zum Wandel der Schuldbewertung im ›Schneekind‹ A und B, in: ZfdA 145 (2016), S. 343–356. ([online](#))

- Frosch-Freiburg, Frauke: Schwankmären und Fabliaux. Ein Stoff- und Motivvergleich, Göppingen 1971 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 49).
- Goetz, Hans-Werner: Adolescentia in abendländischen Quellen des frühen Mittelalters zwischen Kindheit und Erwachsensein? Ein begriffsgeschichtlicher Zugang, in: Ariantzi, Despoina (Hrsg.): *Coming of Age in Byzantium*. Berlin/Boston 2018 (Millennium Studies), S. 251–293.
- Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau-Märe-Novelle, Tübingen 2006.
- Kummer, Bernhard: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (Band 2). Berlin 1987, Sp. 806–814. ([online](#))
- Kühnel, Jürgen: Modus Liebinc. Die Sequenz vom Schneekind, in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule-Siegen* 1991, S. 137–157.
- Küsters, Urban: Art. Garten, Baumgarten, in: Renz, Tilo/Hanauska, Monika/Herweg, Mathias (Hrsg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters*, Berlin 2018, S. 163–178.
- Londner, Monika: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätmittelalterlichen Märendichtung. Eine Untersuchung auf der Grundlage rechtlich-sozialer und theologischer Voraussetzungen, Berlin 1973.
- Malm, Mike: Schneekind, in: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter* (Band 5), Berlin, Boston 2013, Sp. 365–368.
- Nörtershäuser, Hans-Walter: Art. Empfängnis, in: *Enzyklopädie des Märchens* (Band 3), Berlin 2016 (Print 1981), Sp. 1395–1404. ([online](#))
- Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären, Göttingen 2009 (*Historische Semantik*, Band 12).
- Schumacher, Katrin: Von lebenden Toten und anderen Grenzgängern. Ordnungsdiskurs und Liminalität in höfischen, exemplarischen, schwankhaften und grotesken Mären, in der Binnenerzählung III,8 des Decameron und im Fastnachtspiel der Bauer im Fegefeuer, Bremen 2014. ([online](#))
- Schupp, Volker: Art. Modus Liebinc, in: *Verfasserlexikon* 6 (1987), Sp. 630–632.
- Wagner, Silvan: Art. Grenze, in: Renz, Tilo/Hanauska, Monika/Herweg, Mathias (Hrsg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters*, Berlin 2018, S. 227–240.
- Widmer, Walter: *Ein französisches Hexameron*, Stuttgart 1964.
- Youngs, Deborah: *The Life Cycle in Western Europe, c. 1300–c. 1500*, Manchester/New York 2006 (*Manchester Medieval Studies*).

Onlinere Ressourcen

Das Schneekind (Erzählstoff), in: *Brevitas* [online](#).

Anschrift der Autorin:

Luca Kirchberger, M.A.
Technische Universität Chemnitz
Thüringer Weg 11
09126 Chemnitz
E-Mail: luca.kirchberger@phil.tu-chemnitz.de

Christoph Fasbender

Regen in Rom, Regen in Hof

Naturkatastrophen und ihre Deutungen in Enoch Widmanns
›Chronik der Stadt Hof‹

Abstract. Der vorliegende Beitrag widmet sich ausgewählten Passagen über Wetterereignisse in Enoch Widmanns ›Chronik der Stadt Hof‹ (1615), die zum Teil durch die vollständige Neuausgabe (2015) erstmals zugänglich gemacht wurden. Die für ihre narrativen Elemente geschätzte Stadtchronik des Protestanten Widmann handelt, einer Weltchronik gleich, zunächst Ereignisse aus dem spätantiken und frühmittelalterlichen Rom ab. Ein Vergleich von Passagen, die Wetterereignisse in Vergangenheit und (Widmanns) Gegenwart betreffen, führt zu der Erkenntnis, dass der Verfasser die Ereignisse des 16. Jahrhunderts – im Gegensatz zu den spätantiken – im Anschluss an Melanchthon, auf den er sich beruft, durchweg als Vorzeichen des Weltgeschehens begreift.

Die im Dezember 1612 geschlossene, 1615 dem Rat der Stadt übergebene ›Chronik der Stadt Hof‹ des Schulmeisters Enoch Widmann (1551–1615) teilte lange Zeit das Schicksal vieler Stadtchroniken.¹ Seit ihrer Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert diente sie bei allerlei Anlässen als Steinbruch. Darüber blieben grundsätzliche Fragen, wie sie die neuere Forschung zur Stadtchronistik umtreiben und wie sie zuletzt Peter Johaneck ausformulierte, auf der Strecke (vgl. Johaneck 2016). Der erste Herausgeber der Chronik hatte diesem Gebrauch freilich vorgearbeitet, indem er erklärte, er habe in seiner Edition »nur das ganz entfernt, was die Geschichte der Stadt Hof nicht berührt« (Wirth 1843–1848, S. III). War mit dieser Entscheidung Hof

gleichsam abgeschnitten vom Weltgeschehen, brachte der Herausgeber auch mehr Licht in die graue Vorzeit, indem er alle »astrologisch-astro-nomischen Abhandlungen, alle Wetterberichte, Wunder- und Gespenstergeschichten« beiseite ließ (Rösler 2015, S. XX).

Eine Neuausgabe, recht eigentlich aber eine Erstausgabe des gesamten Textes war also überfällig. Maria Rösler legte sie vor kurzem in einer gediegenen, den wissenschaftlichen Ansprüchen unserer Zeit genügenden Edition vor.² Widmanns Chronik enthält nun auch alle »astrologisch-astro-nomischen Abhandlungen« und »alle Wetterberichte«, die den älteren Ausgaben abgingen. Man kann zwar beim Blick auf die vollständige Ausgabe nicht unbedingt behaupten, die Chronik sei geradezu aus einem Konvolut kleinepischen Materials zusammenmontiert worden. Gleichwohl liefert sie, in unterschiedlicher Ausführlichkeit, Texte wie den Drusus-Spruch, der in die Sagenbücher des 19. Jahrhunderts aufgenommen wurde (vgl. Fasbender 2020b, S. 7–13), oder »Wunder- und Gespenstergeschichten« wie die aus der 1523 ruinierten Burg Gattendorf; dort gewärtigt man *»noch heutigs tags allerlei gespenst, furnemlich aber bei der nacht, da man in dem öden schloß leut hin und wider gehen sihet und es offtmals dort ansehen hat, alß brenne es alles lichterloh, henget auch bißweilen ein angezündete latern zum schloß heraus, die leut zu erschrecken und zu bethören ungeachtet einer solchen langen zeit.«* (Rösler 2015, S. 41; vgl. Fasbender 2020a, S. 290). Der Chronist griff dabei, wo er nicht (wie beim Drusus-Spruch) selbst Feldforschung betrieb, auch auf umlaufende Erzählungen zurück. Es ist mit ihrer editorischen Sicherung zwar noch nicht entschieden, ob wir es stets mit integralen Bestandteilen eines reflektierten Narrativs zu tun haben oder lediglich Einblick in den Wertstoffhof eines Geschichtenerzählers gewinnen. Ist aber die Annahme richtig, dass eine spätmittelalterliche Stadtchronik in ihrer Totalität mannigfache Funktionen und Leistungen für die städtische Erinnerungsgemeinschaft zu erbringen hatte, gilt es,

auch den Ort der darin enthaltenen »astrologisch-astronomischen Abhandlungen« oder der »Wunder- und Gespenstergeschichten« unter diesem Gesichtspunkt näher zu bestimmen.

Hier möchte ich anschließen. In meiner kleinen Untersuchung konzentriere ich mich auf die Erzählung ausgewählter Naturkatastrophen in der ›Chronik der Stadt Hof‹ (im folgenden HC). Dabei kontrastiere ich Phänomene, die Enoch Widmann im 6. Jahrhundert verortet (I.), mit solchen, die er im 16. Jahrhundert verortet (II.). Die Frage der Quellen stellt sich für beide Abschnitte unterschiedlich. Der Fokus liegt freilich auf dem Text der Chronik, die Widmann dem Rat der Stadt im April 1615 übergab. Das Ergebnis der Analyse läuft intuitiven Erwartungen zwar zuwider, bestätigt den Chronisten indes vollumfänglich als Repräsentanten seiner Zeit.

1. Regen in Rom

Ich möchte zunächst eine Serie von Katastrophen genauer ansehen, die sich im ausgehenden 6. Jahrhundert in Italien ereignete. Enoch Widmann hat sie in der Hauptsache, aber nicht allein, aus den Chroniken Sebastian Francks, der ›Weltchronik‹ und dem ›Chronicon Germaniae‹, übernommen.³ Dem Chronisten bot sich, was die genaue Datierung der Ereignisse anging, ein widersprüchliches Bild. Die Überschwemmung von 570 »*referrirn ettliche uff das 586 jhar*« (HC, S. 13), die von Widmann auf 589 ange setzte Überschwemmung will er beim Weltchronisten Eusebius⁴ »*ad annum Christi 590 et duravit adhuc annum 591*« gefunden haben (HC, S. 14); Sebastian Franck, Widmanns Hauptquelle, setzte sie 594 an, und schließlich fühlten sich auch einzelne Abschreiber der Chronik ermuntert, sie auf 591 und 595 umzudatieren. Wichtig ist, dass Widmann zwei Überschwemmungen auseinander hält: eine von 570 und eine wesentlich folgenreichere »*zur zeit Gregorii Magni des römischen babsts*« (HC, S. 13), der 590 den päpstlichen Stuhl bestieg.

Ich beginne mit der Überschwemmung von 570. Enoch Widmann kannte sie, wie Maria Rösler nachgewiesen hat, aus beiden Chroniken Sebastian Francks, aber er hat einige Details daraus geändert:

Anno 570 erschienen feurige stralen und heer am himel und tröpfelte blut also, das man aus ettlicher kleider blut winden kondte. Es erschinne auch in Italia ein haus in sonderheit mit blut besprenget, alß were es damit mit allem vleiß begossen. Und were ein solche sindflut, das viel stedte, so an der Tiber und meer lagen, ertrincken und versincken musten. Im wasser Nilo erschinnen viel meerwunder, weibs- und manspersonen, halbe menschen ob dem wasser biß zur gurtel mit langem haar. Lissen sich von morgen an biß zur nonenzeit oder vesperzeit sehen, darnach verschwunden sie wider. Diese sindflut referirn ettliche uff das 586 jhar. (HC, S. 13)

Der Bericht verbindet drei Motive in linearer Reihung. Dass »*in Italia ein haus in sonderheit mit blut besprenget*« wurde, könnte in der Überlieferung einmal ein himmlischer Hinweis auf eine Bluttat gewesen sein. Widmann erkennt das Motiv, das in Francks »Chronik« fehlt, nicht mehr.⁵ Daher wird der Folgesatz durch »und« angeschlossen: »*Und were ein solche sindflut, das viel stedte, so an der Tiber und meer lagen, ertrincken und versincken musten*«. Durch diesen Anschluss erscheint freilich das Motiv der »*sindflut*«, das bei Franck ebenfalls fehlt, seiner Bedeutung als Flut, die die Sünden der Menschheit tilgt, entleert und gleichsam zum Naturereignis umgemünzt. Das ist nun wortgeschichtlich zwar vollkommen zutreffend, da das Kompositum eigentlich auf germanisches »*sin*« (immer, überall) zurückgeht und nicht auf »Sünde«, aber es fragt sich, ob das 16. Jahrhundert nicht doch vorzüglich die theologische Engführung kannte (vgl. DWB 1942, Sp. 1168–1174). Das dritte Motiv sind die »*meerwunder, weibs- und manspersonen, halbe menschen ob dem wasser biß zur gurtel mit langem haar*«, die allerdings nur bei Widmann »*im wasser Nilo*« zu bewundern sind: »*Lissen sich von morgen an biß zur nonenzeit oder vesperzeit sehen, darnach verschwunden sie wider*.« (HC, S. 13). Ohne sprachlich einen Zusammenhang mit dem Vorgängigen naheulegen, schließt die Chronik das

dritte Motiv mit einer Präposition an. Wenn mit »*Im wasser Nilo*« tatsächlich der Nil in Ägypten gemeint sein sollte, können die haarigen Halbfiguren für Widmann lediglich ein gleichzeitiges Zeichen gewesen sein. Doch worauf? Dass die »*meerwunder*« in Ägypten den Italienern irgendetwas nahelegen wollten, geht aus der linearen Abfolge der Motive nicht mehr hervor.⁶

Ich versuche, den Bericht über die Ereignisse von 570 kurz und thesenhaft zu reformulieren, indem ich die Motive aus ihrer nachgeordneten Abfolge in einen systematischen Zusammenhang überführe. Am Anfang scheint eine Bluttat in einem bestimmten Haus in Italien gestanden zu haben, die der Himmel nicht einfach so vorübergehen lassen wollte und die nur durch eine Sünd-Flut getilgt werden konnte. Die Seelen der Verstorbenen zeigten sich aus dem Jenseits und deuteten an, dass sie dort gewisse Strafen in dosierter Weise erlitten (»*bis zur nonenzeit oder vesperzeit*«), daraus aber erlöst werden wollten. Wir kennen das Motiv der nackten Seelen am oder im Wasser etwa aus der Tradition der Brandan-Legende, wo es auch bildlich umgesetzt wurde. Von all dem steht indes nichts mehr bei Widmann, der mögliche katholische Kausalitäten zwischen den drei Motiven (blutiges Haus, »Sündflut«, Meerwunder) gar nicht einmal selbst aufgelöst haben muss. Ist diese Vermutung richtig, ist die Betrachtung des Ereignisses aus einer heilsgeschichtlichen Perspektive übergegangen in eine profangeschichtliche. Diese Perspektive deutet das Geschehen nicht mehr in seiner Relevanz für die unhintergehbare Geschichte Gottes und seines Volkes. Enoch Widmann mehr noch als Franck konserviert gleichwohl die katholischen Bestandteile der Episode. Das blutverschmierte Haus in Italien und die Halbfiguren im Nil sind im Begriff, in die banalen Annalen der Weltgeschichte einzurücken.

Nicht einmal zwanzig Jahre später, »*zur Zeit Gregorii Magni des römischen babsts*«, regnet es in Italien erneut:

Anno Christi 589 fielen solche wasserguß und platzregen ernider, daß meniglich sich einer sindflut wie zu Noah zeiten besorgete. Zu Venedig verloh

man schir die stadt. Acker, wiesen und viel dörrffer wurden zur seegruben. Die Etsch liiff zu Veron in ein tempel vor der stadt zu den öbern fenster ein und aus, daß die bilder in der kirchen umschwammen. Die Tiber floß zu Rom an ettlichen orten über die stadtmauer und erreichte die öbern fenster des tempel Neronis. Es schwamm auch mit dem außlauffen der Tiber ein grosser drach mit vielen schlangen durch die stadt, welche hernach, alß das wasser abnam, uff dem erdboden ligend blieben und sturben, wie dann auch sonst viel menschen und vieh in solcher wassernot umbkamen, welcher cörper sambt dem bemelten ungezifer verfauleten und vergifteten dadurch die luft dermassen, das anno 590 ein hefftige und geschwinde pestilentz, pestis inguinaaria seu inflatio inguinum genant, darauff erfolgete, daran die leut an heimlichen orten geschwollen und plötzlich sturben in allen landen, allermeist aber in Italia also, das wenn iemand nur niesete oder geumete, er alßbald seinen geist auffgab. Und weil man in solcher eusersten not einem nicht lang zu sprechen oder vorbeten kundte, sagte nur einer zum andern, wann derselb niesete: ›Helff dir Gott!‹ damit anzuzeigen menschliche hulff were nun aus. Also, wann einer geumete oder gienete, machte er behendt ein creutz fur den mundt, in solcher seiner letzten not sich des creutzes Christi dabei zu erinnern. Von dannen behaltet man noch heutigs tags bei dem niesen und geumen die gewonheit, das man sagt: ›Helff Gott!‹ und das man ein creutz fur den mundt machet. (HC, S. 13f.)

Enoch Widmann liefert einen anschaulichen Bericht der Naturkatastrophe und ihrer Folgen, der in seiner Lebendigkeit und Drastik durchaus an den Anfang des ›Decamerone‹ erinnert. Die Katastrophe übernahm er erneut aus Sebastian Francks Chroniken, die Folgen indes fügte er selbständig hinzu.⁷ Die eingangs angesprochene »*sindflut wie zu Noah zeiten*« ist klar als Einschätzung einzelner Beobachter ausgewiesen.⁸ Wieder entsteht der Eindruck, als stehe der Begriff nur noch für große Wassermassen. Der Gedanke an ein Strafgericht Gottes ist ihm nicht assoziiert. Das gilt auch für die sich anschließenden epidemiologischen Einschätzungen. Die Sonderform der Pest erwächst mit Zwangsläufigkeit aus dem vorherrschenden Chaos, ohne ihrerseits eine Strafe Gottes zu sein. Keinen Anstoß nimmt Widmann am Drachen, der »*mit vielen schlangen durch die stadt*« schwamm, den Franck freilich »*durch die statt biß in das meer*« davonschwimmen ließ.

Die Episode steuert, ohne dass man das vermutete, auf die Erklärung eines offenbar als intransparent empfundenen Brauchtums hinaus. Enoch Widmann erklärt, woher beim Niesen und Gähnen der Ruf um Gottes Beistand und das Schlagen des Kreuzes vor dem Mund komme: vom Niesen der Pestkranken nämlich, das im Jahre 589 noch sehr sicher darauf verwies, dass das Schicksal des Niesenden sich bereits in Gottes Hand befinde. Diese Erklärung ist indes nicht Widmanns eigene Erfindung. Der Glückwunsch ist als Brauch »alt und verbreitet«, das ›Helf Gott!‹ die »gewöhnliche Formel«: »Wer kein ›Helfgott‹ bekommt, gehört dem Teufel, der andererseits seine Macht über den verliert, dem das ›Helfgott‹ zugerufen wird.« (Sartori 1935, Sp. 1072). Auch die Genese des Brauchs aus der Pest scheint nicht Widmanns Idee gewesen zu sein:

Gewöhnlich wird die Entstehung der Wunschformel auf Pestzeiten zurückgeführt. Man glaubte, die Krankheit habe sich zuerst durch heftiges N. geäußert, das nicht eher aufgehört habe, als bis der Tod eingetreten sei. Alle Menschen seien gestorben, denen man nicht das Helfgott zugerufen habe. (Sartori 1935, Sp. 1072)

Dem gegenüber deckt sich die christologische Deutung des Kreuzschlagens über Nase oder Mund nicht mit den einschlägigen Auffassungen (vgl. Sartori 1935, Sp. 1074f.).

Doch auch mit dieser volkskundlich-kulturgeschichtlichen Auflösung ist der Blick des Chronisten noch nicht von den fernen Pestjahren abgezogen. »*Der babst Pelagius sintemal das gifft je lenger je mehr uberhand nam, gebot ein strenge fasten und fiel creutzgeng mit gebeten zu halten, fiel aber unter der procession selb 70 nider und starb.*« (HC, S. 14). Der Eintrag ist kurz und fasst die Ereignisse unkommentiert zusammen, und man hat den Eindruck, er sei im wesentlichen dazu gedacht, mit dem Tod Pelagius' II. (590) die Bühne für Gregor den Großen zu räumen. Der Mönchspapst Gregor ist sofort entschlossen, der Pest ebenfalls mit geistlichen Mitteln entgegen-

gen zu treten. Dazu gehört eine neue Prozessionsordnung. Gregor »mache-
te und ordnete die gros litanei mit sieben unterschiedlichen choren am tag
Marci des heiligen evangelisten, das ist den 25. tag aprilis. Erstlich gingen
die pfaffen, zum andern äbt und monchen, zum dritten ebtissin und
nonnen, zum vierdten die schuler, knaben und jungfrauen, zum funfften
die leien, so nunmehr erwachsen und alt waren, zum sechsten wittwen
und keusche frauen, zum siebenden die ehleut. Diese sieben chor jeder be-
sonder sungten die litanei in der procession und creutzgang und sturben
alßbald unter ihnen 80 personen, weil sie mit den creutzen gingen, das
also Gottes zorn hefftig uberhand nam und man denselben zu stillen die
litanei sang und andechtig betete. Diese pestilentz«, schließt Widmann di-
rekt an, »fras bald den halben theil des erdbodens auff, das ihr viel glaub-
ten, es wurde der jungste tag kommen. Ettliche setzen dieses greulichen
landtsterbens ein andere ursach, daß nemlich wegen deß grossen regens
und ungewitters die leut die vierzigtägige fasten bis uff Ostern sehr streng
gehalten und sich hefftig casteiet, darnach am ostertag das abendmahl
empfangen und, weil sie sich mit essen und trincken uberladen, auch al-
lerlei kurtzweil mit spielen und andern wollusten gesucht haben, sei ihnen
diese graussame plag von Gott zugeschickt worden.« (HC, S. 14).

Die Schilderung der Ereignisse ist anschaulich und lebendig, aber die
Erklärungen und kausalen Verknüpfungen erschließen sich nicht sofort.
Die Prozessionsordnung für den 25. April entnahm Widmann noch Sebasti-
an Franck.⁹ Wenn er am Schluss »ettliche« als Interpreten des Geschehens
aufruft, wird deutlich, dass er katholische Autoren zitiert.¹⁰ Doch was woll-
ten diese Autoren sagen? Widmanns Bericht steuert zunächst in eine be-
stimmte Richtung, indem er die Menschen »deß grossen regens und unge-
witters wegen« die Fastenzeit »sehr streng« halten und sich »hefftig«
kasteien lässt (HC, S. 14). Nun, so scheint es, empfangen sie das Heilige
Abendmahl und fangen plötzlich mit einer ungezügelter Völlerei an, die
Gott umgehend mit der Pest bestraft. Es muss dies eine sehr rigoristische

Quelle gewesen sein, die die Völlerei nach Ostern härter ahndet als sie die Askese während des großen Regens anerkennt.

Eine wesentlich größere Herausforderung für unser Verständnis stellt der vorausgehende Absatz dar. Widmann schildert die Prozessionsordnung und die Umgänge mit den aufgerichteten Kreuzen, da passiert es: *»und sturben alßbald unter ihnen 80 personen, weil sie mit den creutzen gingen, das also Gottes zorn hefftig uberhand nam und man denselben zu stillen die litanei sang und andechtig betete.«* Die Dramatik der Ereignisse ist das eine. Ein anderes ist, was dieses durch *»weil«* und *»also«* in Fluss gehaltene Satzgefüge eigentlich zum Ausdruck bringen soll. Ich dachte zunächst, es hänge an dem *»weil«*: achtzig Personen starben, *»weil sie mit den creutzen gingen«*. Das konnte eigentlich nur temporal aufzufassen sein: *»weil«* müsste dann, wie ursprünglich, so viel wie *»als«*, *»während«* bedeuten: achtzig Personen starben, als bzw. während sie mit den Kreuzen umhergingen (vgl. DWB 1955, Sp. 762–770). Freilich löst sich im 16. Jahrhundert das neue, kausale *»weil«* aus dem alten, temporalen *»weil«* heraus. Mustert man Enoch Widmanns *»weil«*-Gebrauch, ergibt sich ein relativ eindeutiger Befund: *»weil«* ein Steinmetz *»den steinern trog zum warmen wasser«* in der Badestube geschaffen hatte, wurde ihm leichtfertig der Bau eines Röhrenkastens übertragen (HC, S. 330); Hans Groen wollte die Kapelle der Heiligen Kümmernis plötzlich nicht mehr kaufen, *»weil man die glocken und die bilder daraus name«* (HC, S. 340); *»Hanns Schiner«* wurde 1540 mit dem Schwert gerichtet, *»weil er den gemeinen gottescasten [...] beraubet«* hatte (HC, S. 342).

Enoch Widmanns Chronik kennt nur noch das kausale *»weil«*. Die achtzig Personen starben 589 also, *»weil«* sie eine Prozession mit Kreuzen begingen. Diesen Tod deutet Widmann als das Resultat von Gottes Zorn, der *»also [...] hefftig uberhand nam«*, dass man Gott mit dem Singen der Litanei und andächtigem Gebet besänftigen musste. Die Kreuze, mit denen

ja schon Pelagius ging, sollen Gott provoziert haben? Und sangen die Mitglieder der Prozession nicht bereits die Litanei, wie kurz zuvor erwähnt? Kommt hier nun doch noch antikatholisches Ressentiment zum Vorschein?

Mustert man Widmanns Vorlage, wird allerdings deutlich, dass Sebastian Franck hier noch ein anderes, temporales »weil« verwendete: »*darunder starben lxxx. person weil man sang*« (Franck, ›Chronik‹, f. CLXI v). Dabei belässt es Franck. Widmanns nachgeschobener Gotteszorn und der Versuch, ihn zu stillen, scheinen also ihre Ursache im Sprachwandel zu haben. Offenbar ist dem Chronisten die antikatholische Tendenz des Passus, den man als Kritik an der Veräußerlichung geistlicher Handlungen verstehen könnte, geradezu unbeabsichtigt in die Feder geflossen. Ich versuche, ohne in diesem letzten Punkt befriedigende Abhilfe schaffen zu können, die Befunde zu bündeln.

Enoch Widmann berichtet überwiegend, aber nicht durchgehend aus zweiter Hand, über humanitäre Katastrophen der Spätantike. Überschwemmungen spielen darin eine Rolle, Epidemien schließen sich ihnen an, die Gemeinschaft der Gläubigen verwahrlost. Dies sind Erfahrungen, die man auch im 16. Jahrhundert und auch in Hof hätte machen können. Man geht daher auf keinen Fall fehl, wenn man annimmt, Widmann wählte und gestaltete seine Beispiele vor dem Horizont seiner Leserschaft. Wie ordnete er sie aber in den Gang der Geschichte ein? Es fällt auf, dass Widmann die Katastrophen nie explizit dem Walten Gottes zuschreibt. Naheliegende Vergleiche mit der biblischen Sintflut, den biblischen Plagen oder der Apokalypse legt er den Betroffenen selbst in den Mund. Das Supranaturale ist allenthalben präsent, aber blutiger Regen, halbnackte Körper im Nil oder im Tiber schwimmende Drachen indizieren in der ›Hofer Chronik‹ ihrerseits nichts. Die Kirche steht den Herausforderungen mit ihren Gnadenmitteln hilflos gegenüber: ein Papst, der sich persönlich in der Pestbekämpfung engagiert, fällt ihr zum Opfer, und ein anderer, der noch größere geistliche Anstrengungen unternimmt, scheitert nicht allein mit seinen Maß-

nahmen, sondern erweckt vielleicht sogar den Zorn Gottes. Enoch Widmann verzichtet demnach sehr weitgehend darauf, das spätantike Geschehen im Rahmen der Heilsgeschichte zu deuten. Sollten seine Quellen (oder deren Quellen) einmal einen anderen Modus der Darstellung aufgewiesen haben, so ist dieser Modus, sofern er noch greifbar wird, weitgehend verfremdet. Dass der Tiber 570 über die Ufer trat, war für Widmann sozusagen ein Naturereignis. – Es liegt nahe, nachzusehen, wie er vergleichbare Ereignisse ein Jahrtausend später einordnet.

2. Regen in Hof

Der Knabe Enoch Widmann ist noch keine vier Wochen alt, da ist »den 12. januarii zu fru zwischen 3 und 4 hor [...] ein solches erschreckliches wetter von donnern, plitzen, hagel und regen hie und anderßwo gewesen, daß meniglich sich darob hefftig entsetzet und vermeinet, der jungste tag wurde mit gewalt hereinbrechen. Zu Sultzbach hat es drei donnerschlag gethun, darauff das feur vom himel gefallen und hat den kirchthurn angezündet, davon die glocken zerschmolzen und der thurn gantz außgebrandt ist.« (HC, S. 371). Wir schreiben das Jahr 1552. Donner, Blitz und Hagel sind im Januar gewiss ungewöhnlich, und was in Sulzbach passierte, ist ärgerlich. Dass es, wie im 6. Jahrhundert, Menschen gibt, die glaubten, »der jungste tag wurde mit gewalt hereinbrechen«, lässt Widmann, wie seinerzeit, zunächst nur als subjektive Wahrnehmung gelten. Rätselhaft wirkt daher sein Marginalkommentar zur Stelle: »Ein grausam ungewöhnlich wetter ist ein vorlauffer volgendes unglucks« (HC, S. 371). Sollten die Apokalyptiker Recht haben?

Fünf Tage später, es ist der 17. Januar, besucht Philipp Melanchthon, der auf dem Weg zum Nürnberger Reichstag war, die Curia Regnitz. Er bleibt über Nacht, nicht ohne sich über den Zustand der Schule zu informieren. Am Abend sitzt man beisammen. »Da dann herr Philippus von

dem vorgehenden wetter uber tisch geredet und also gesagt: ›Aut portendit saevam imperiorum mutationem aut extremum diem.‹ ›Es bedeutet entweder gewaltige verenderung in regimenten oder den jungsten tag.‹« (HC, S. 371f.). Vor diesem Hintergrund ist der Hagel vom 12. Januar 1552 alles andere als ein Naturereignis. Sofort erinnert Enoch Widmann daran, dass »dann grosse entpörung im gantzen Römischen Reich, das sich ettlliche deudsche fursten neben Heinrico II. dem könig in Franckreich, wider keiser Carolum [...] legeten, auch die belagerung der stad Hof und andere gefehrliche krieg mehr darauff erfolget sindt.« (HC, S. 372).

Es kann hier nicht darum gehen, die von Melanchthon kolportierte Aussage in die Geschichte der Meteorologie einzuordnen. Auch in der Geschichte der Geschichtsschreibung will ich sie nicht verorten, denn sie wäre, hier wie dort, für ihre Zeit völlig unspektakulär.¹¹ Mir geht es um die Deutung der Ereignisse, die der Text der Chronik selbst aufbaut oder ermöglicht, und die sich daraus ergebenden Effekte für eine Rückschau auf die Katastrophen des 6. Jahrhunderts. Dabei fällt auf, dass die Hysterie derjenigen, die das Hereinbrechen des Jüngsten Tages wähten, durch das Logion des Wittenbergers wenigstens teilweise gerechtfertigt erscheint. Richtiger wäre es freilich gewesen, den Hagelschlag als Vorausdeutung auf das künftige politische Geschehen zu beziehen.

Enoch Widmann, enthusiastisiert vom Wittenberger Votum, findet nun in der Folgezeit zahlreiche weitere Prodigien. Bereits für den April 1552 notiert er:

abends umb 8 hor, ist ein schrecklich erbidem allhie und anderer orten mehr gewesen, dass sich die heuser de[r]massen erschottert, dadurch die burger-schafft vermeinet, es wurde alles versincken und zu boden gehen. Und ist solch erbidem abermal ein vorbot gewesen zu kunfftiger straf nach dem verblein 2. reg. 22. ›Terra tremit, quoties / dominus irascitur illi.‹ (HC, S. 372)

Dass der Herr nicht in Hexametern spricht, dass er das auch nicht im 2. Buch der Könige tut, sondern im 2. Buch Samuel, und dass Widmann hier eine

andere Quelle – Jakob Schlemmers Chronik des Markgrafenkrieges – aus schreibt, ist in der Ausgabe der Chronik sehr schön dargelegt worden.¹² Wesentlich für unsere Untersuchung ist allerdings, dass Widmann hier nun explizit einen Zusammenhang zwischen dem Erdbeben und, unter Berufung auf die Bibel, einem strafenden Gott herstellt. Dieser Zusammenhang, am Rand unter »*Erdbidem, ein zeichen kunfftiges unglucks*« pointiert formuliert (HC, S. 372), wird freilich an dieser Stelle nicht als Strafe für ein konkretes Vergehen ausgewiesen, und es werden auch als Verursacher weder ein Einzelner, noch ein Kollektiv benannt. Für die Wahrnehmung der Naturkatastrophen bedeutet das aus Sicht der ›Hofer Chronik‹, dass sie zum Zeitpunkt ihres Auftretens zwar aller Wahrscheinlichkeit nach Verweischarakter besitzen, das, worauf verwiesen wird, freilich noch in der Zukunft liegt und daher unbekannt sein muss, was das Konzept einer der Tat vorausgehenden Strafe impliziert. Es muss für die städtische Gemeinschaft von einiger Wichtigkeit gewesen sein, die Zusammenhänge zwischen Vorzeichen und Geschehen adäquat zu erfassen.

Dies gelingt dem Verfasser der ›Hofer Chronik‹ bereits im Juni 1553.

In diesem jar, den 5. junii, hat es an ettlichen orten, auch zu Erfurd, blut geregnet. Item den 8. junii zu Leipzig, bedeutet die blutige schlacht uff der Lunenburger Heid zwischen herzog Heinrich von Braunschweig, herzog Moritz churfursten an einem und marggraf Albrechten andernteils. (HC, S. 373f.)

Zwischen dem Blut, das vom Himmel fällt, und dem Blut, das in die Lüneburger Heide sickert, existiert nicht nur eine Ähnlichkeitsbeziehung. Das Blut steht metonymisch für das Schlachtgeschehen. Freilich weiß man Anfang Juni in Erfurt und Leipzig noch nicht, wo und wann sich das Kampfgeschehen ereignen und wie es ausgehen wird. Doch auch darüber gibt es, wenn auch nicht für die Erfurter und Leipziger, hinreichende Vorzeichen, wie Enoch Widmann im direkten Anschluss erläutert: »*In dem holtz und*

*uff dem platz, da hernach die schlacht geschehen, hat man ettliche tag zu-
vorn gros getummel, rennen, jemmerlich schreien und wehklagen gehö-
ret, auch eine stimm, die da offtmals gar laut, Weh, weh, weh, geschrien.»*
(HC, S. 374). Die supranaturalen Ereignisse im Vorfeld des militärischen
Ereignisses, das am 9. Juli in der Schlacht von Sievershausen bei Peine
nachfolgt, markieren präzise den Ort »*kunfftiges unglucks*«.

Weitere Zeichen konkretisieren, mit Blick worauf bzw. auf wen die
Schlacht ein »*ungluck*« werden sollte: »*Den nechsten tag vor der schlacht
hat ein ungestummer windt zwei gezelt herzog Moritzen hernieder-
gerissen, eines darinnen er malzeit gehalten, und das ander, darinnen die
kuchen gewest. Den andern gezelten allen ist nichts widerfahren.*« (HC, S.
374). Und weiter heißt es:

Sechs monat vor der schlacht, nemlich den 9. januarii zu fru, da es noch gar
finster gewesen, hat sich zu Berlin ein groser windt erhaben, welcher dem auß-
gehauenen bild herzog Moritzen, so in dem schloß neben andern bildern ge-
standen, den kopff herabgeworffen. Do dargegen der andern fursten und her-
ren bildnusse alle unverletzt blieben sindt. (HC, S. 374)

Und noch weiter heißt es:

Den sonntag vor herzog Moritzen tod ist in Thuringen am himmel ein langer
mann gar deutlich mit allen glidmassen gesehen worden, von welchem das
blut an allen seiten herabgeflossen. Darnach sind funcken von ihm gefahren,
letzlich ist er zu stucken voneinander gefallen und widerumb verschwunden.
(HC, S. 374)

Es hat also Vorzeichen genug gegeben, die Moritz von Sachsen von der
Schlacht hätten abstehen lassen müssen. Den Sieg, den er trotzdem erringt,
bezahlt er mit dem Leben: Moritz stirbt am 11. Juli im Alter von 32 Jahren
(was dem Alter Jesu Christi zur Zeit seiner Kreuzigung entspricht) an den
Folgen einer Schussverletzung.¹³

Die Zusammenstellung der Vorzeichen wie auch deren Deutung auf den
Tod Herzog Moritz' stellen – erwartungsgemäß – keine Eigenleistung des

Verfassers der ›Hofer Chronik‹ dar. Es ist denkbar, dass Jacob Schlemmers Chronik des Markgrafenkrieges erneut das Material lieferte, doch wird auch Schlemmer hierfür eine Sekundärquelle wie die ›Wunderzeichen‹ des Job Fincelius (Jena 1556) verwendet haben.¹⁴ Der am besten fassbare Ausgangspunkt für die Zusammenstellung der Vorzeichen dürfte indes die lateinische Leichenrede auf Herzog Moritz sein, die Joachim Camerarius (1500–1574), Erfurter Humanist und Leipziger Professor (1541), hielt, als der Leichnam des Kurfürsten durch Leipzig geführt wurde (vgl. Hamm 2011). Die Rede wurde mehrfach textidentisch gedruckt.¹⁵ Dass die von Camerarius aufgezählten Prodigien eine breite Rezeption erfuhren, kann nicht überraschen. Wenn man, was Widmanns Stellung zur Tradition angeht, zumindest einen Punkt hervorheben möchte, dann den, dass bei Camerarius die Christus-Analogie noch wesentlich weiter ausgebaut erscheint, insofern es Moritz selbst ist, der die Zeichen auf seinen nahen Tod hin auslegt. In der ›Hofer Chronik‹ dagegen vermag jeder gute Christ die Zusammenhänge selbst zu erkennen.

Die Schilderung der Schlacht bei Sievershausen, die Widmann im folgenden liefert, kann ich hier unterschlagen. Der Text liefert seinen Lesern keine einzige Begründung dafür, warum genau der Tod des Sachsen ein »*ungluck*« ist. Man fragt sich, ob Enoch Widmann die Verdienste des Kurfürsten um die Etablierung des Protestantismus in der Reichsverfassung, die er 1552 im Passauer Vertrag mit König Ferdinand und dem Herzog von Bayern durchsetzte, bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen konnte. Moritz wurde, wie moderne Historiker versichern, »nach dem Scheitern der universalistischen kaiserlichen Machtansprüche zusehends als Schutzherr des Protestantismus [...] angesehen und entsprechend typisiert« (Rudersdorf 2007, S. 106). Die ›Hofer Chronik‹ ist, was die religionspolitische Erklärung des »*unglucks*« angeht, wesentlich zurückhaltender. Auf der Ebene der Darstellung kann es freilich keinen Zweifel daran geben, dass der Kurfürst Teil eines göttlichen Heilsplanes war. Der Herr

verwies, wo er nur konnte, durch Wunderzeichen am Himmel wie auf Erden auf den nahen Tod seines geliebten Sohnes.

3. Zusammenfassung

Ich versuche, das abschließend zu ordnen. Wir sind, über dem Wetter in Hof, in die Wirrnisse der Reichsgeschichte geraten. Der Tod des »Schutzherrn des Protestantismus« musste als Unglück, die ungeklärte Nachfolge als neuerliche Bedrohung der Glaubensgemeinschaft empfunden werden. Die ›Hofer Chronik‹ verankerte den Tod des Sachsenfürsten folgerichtig unter Rückgriff auf die ›offizielle‹, von Camerarius bereitgestellte Lesart, in der protestantischen Heilsgeschichte. Vom Winde verwehte Zelte bei Sievershausen, umgestürzte Statuen in Berlin, blutende Gestalten am Thüringer Himmel, Hagel in Hof und nicht zuletzt der Blitz, der in die Sulzbacher Kirche fuhr, verweisen zeichenhaft auf diese Verankerung. Kein Geringerer als Philipp Melancthon hatte es beim Abendessen selbst gesagt: solche Zeichen indizieren entweder den Jüngsten Tag, oder »*gewaltige verenderung in regimenten*« (HC, S. 372). Letzteres war zweifellos eingetreten, mochten auch einfältige Hofer glauben, der Hagel deute mal wieder auf das Ende der Welt.

Der städtische Chronist Enoch Widmann begriff es als seine Aufgabe, das Zeitgeschehen nicht in seiner Punktualität in die Annalen zu schreiben, sondern die Geschichte Hofs als Geschichte eines Gemeinwesens, das sinnfällig an der christlichen Heilsgeschichte partizipiert, zu erzählen. In dieser Heilsgeschichte ist die Stadt auf eine vielfältige Weise mit anderen Städten verflochten, ja: es ist überhaupt erst dadurch, dass die partikularen Erscheinungen an verschiedenen Orten zu einander in Beziehung gesetzt werden müssen, der Plan Gottes in seiner Gesamtheit durchschaubar (vgl. Rau 2018, S. 44–54). Der Verfasser einer Stadtgeschichte muss, will er die Gegenwart richtig verstehen und die Zukunft richtig deuten, weit über die Stadtmauern hinausblicken.

In der ›Hofer Chronik‹ lässt sich nun beobachten, dass die Deutung der Zeichen mit dem Fortschreiten der Zeit signifikant zunimmt. Ein Platzregen in Hof im 16. Jahrhundert kann dabei weit mehr Bedeutung in sich tragen als ein Niederschlag in Rom im 6. Jahrhundert. Man kann dies sicher ganz pragmatisch mit einem Mangel an Ereignissen, Zeichen und Kausalitäten, kurz: an entsprechenden Quellen erklären; der Regen in Rom blieb für den Chronisten als Zeichen Gottes undurchsichtig. Auf der Darstellungsebene hat das freilich die Konsequenz, dass die meteorologischen und supranaturalen Erscheinungen des 6. Jahrhunderts unkommentiert bleiben, als seien sie bloßer Wetterbericht. Sie verweisen, im Vorzimmer der Hofer Stadtgeschichte abgestellt, im Gegensatz zu den tagesaktuellen Himmelszeichen des 16. Jahrhunderts eigentlich auf gar nichts mehr. Allenfalls kann man aus ihnen noch etwas über das Niesen und Gähnen lernen. Indem Enoch Widmann dem blutenden Wolkenmann über Thüringen größere Aufmerksamkeit zuteil werden lässt als dem im Tiber schwimmenden Drachen, mag er einer intuitiven Erwartungshaltung an einen gelehrten Chronisten der Frühen Neuzeit zuwiderhandeln. Freilich bewegt sich der protestantische Schulmann auch hier, in der erzählend-deutenden Verankerung seiner Zeitgeschichte in der Heilsgeschichte, in den Bahnen seiner Zeit.¹⁶

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende kleine Beitrag entstand im Rahmen des EU-Projektes ›Kulturweg der Vögte‹ (2016–2020). Dafür, dass ich ihn im Frühjahr 2019 in Hof habe vorstellen dürfen, danke ich den Verantwortlichen. Dafür, dass ich ihn in den vorliegenden Zusammenhang einbringen durfte, danke ich Sylvia Jurchen und Silvan Wagner, denen ich auch einige Anregungen verdanke.
- 2 Sollte sie, was ihr zu wünschen ist, bald vergriffen sein, könnte man vor dem Nachdruck aber noch einmal die lateinischen Zitate durchgehen. »*praemissarius ecclesiae*« etwa heißt, um eine beliebige Stelle zu zitieren, meines Dafürhaltens

nicht »der Kirche vorausgeschickt«, sondern »*primissarius*«, »Frühmessner« (Rösler 2015, S. 303, Anm. 1931).

- 3 Franck 1536; Franck 1539. Wenig nützlich ist inzwischen Oncken 1899; aktuell, doch weniger breit, als der Titel vorgibt, Dellsperger 2008. Ob Widmann den Chronisten Franck, der sich früh von Luther abwandte, als schwärmerischen Freigeist wahrnahm, bedürfte einer gesonderten Untersuchung. Zu den Implikationen vgl. Häfner 2012, Sp. 410f., zu den Chroniken Sp. 414f.
- 4 Es kann sich nicht um Eusebius von Caesarea (um 260–339) handeln, wohl aber um einen seiner Fortsetzer und Ausschreiber. Auch Sebastian Franck beruft sich auf Eusebius; vgl. Dellsperger 2008, S. 25f.
- 5 Die ›Chronik‹ Francks weiß nur vom Blut, nicht vom konkreten Haus: »*ANno v.c.lxx. seindt im Welschen landt feürige stral erschinen am himmel vnd blut troppfet/darnach gieng in vil tagen ein solchs gewässer darnider ...*«
- 6 Francks ›Chronik‹ belässt die Ereignisse in Italien: »[...] *das die Tiber an vil enden vil volcks ertrenckt/ vnd gantze Dörffer vnd stet hinriß. In dem wasser erschinen wie menschen weibs und mans person/ mit langem har/ biß auff den gürtel von morgens an biß zur nonzeit/ halb ob dem wasser halb mit wasser bedeckt/ die verschwanden zuoletst*«. Francks Bericht legt es nahe, die Halbfiguren als die Seelen der Flutopfer zu deuten, die sich am Ort ihres Todes zeigten.
- 7 Zur Pest gibt Francks ›Chronik‹ nur einen Satz: »*Nach disen dingen kam bald ein schwere pestilentz/ also/ das gar wenig menschen an vil orten überbliben. Dise pestilentz name auch Pelagium den Bapst hinweg ...*« (f. CLXI v). Nahezu identisch in der ›Germania‹: »*Auff diß folget ein solcher schelm/ daß an vil orten wenig menschen überbliben. Die pestilentz nam auch Bapst Pelagium hin ...*«.
- 8 So auch in Francks ›Chronik‹: »*fiel ein sollicher wasserguß von himmel darnider/ das meniglich in sorgen stuond/ eins verneüweten sündtfluß Noe*« (f. CLXI v). Nicht anders die ›Germania‹: »*fiel ein sollich wasserguß vnd platzregen ernider/ daß meniglich sich deß sindtfluß Noha besorget*.«
- 9 Vgl. Franck 1536: »*Dise pestilentz name auch Pelagium den Bapst hinweg/ dem folget Gregorius in dem Bapstumb nach/der ordnet einen kreütz gang/vnd die groß Letaney von meniglich in siben kör geteilt/ zuosingen/ im ersten alle pffaffen/im andern alle äpt vnd Münch im ij. alle kind vnd jungkfrauen/ im iij. alle äptissen vnd Closterfrauen/im v.alle Leyen/im vi. alle Wittwen/im vii. alle Eeweiber/ darunder starben lxx. personen weil man sang*.« (f. CLXI v). Ähnlich die ›Germania‹: »*Die pestilentz nam auch Bapst Pelagium hin/ Bapst Gregorius machet ein Letanei in 7. kör/ nemlich im pffaffen/ Apt vnd mönch/ äptissin vnd closterfrauen/ kinder vnd jungfrauen. Die Leyen/ witwen vnd*

frauen. Die 7. Chorieder besonder sang in der proceß vnd creutzgang die Letaney vnd sturben vnder in 80.person/ weil sie die proceß hielten.« (Franck 1539).

- 10 Widmanns »*etliche*« entsprechen den »*meniglich*« der ›Chronik‹ Francks. Sie fehlen in dessen ›Germania‹.
- 11 Vgl. die für 1512 von Sebastian Virdung angekündigten Erscheinungen bei Talenberger 1989, S. 167 (»Veränderungen der Herrschaft«).
- 12 Vgl. Rösler 2015, S. 372. Vgl. die ›Historia des Markgrafenkrieges und der Belagerung Hofs‹, hrsg. Stierstorfer / Wirth 2011.
- 13 Zum Ereignis und seiner Bedeutung im Rahmen einer Stadtgeschichte ließe sich die wenig ältere ›Erfurter Chronik‹ des Johannes Wellendorf (um 1590) vergleichen. Wellendorf verzichtet vollständig auf eine heilsgeschichtliche Einbettung. Statt dessen druckt er das Schreiben des Herzogs Moritz an Markgraf Albrecht Alkibiades vom Juli 1553, das dessen politische Motivation offenlegt (Tromm 2013, S. 324–328).
- 14 Vgl. Fincelius 1556. Vier weitere Ausgaben, zwei Fortsetzungen (Leipzig 1559, Jena 1562). Zu Fincelius vgl. Schenda 1963, S. 652f.; Schilling 1974; Schilling 2012.
- 15 Vgl. Camerarius 1553; Camerarius 1569.
- 16 Dass diese Zeit auch über Widmann hinaus noch Jahrhunderte andauern sollte, erklärt Bauer 1993.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Camerarius, Joachim: ORATIO HABITA LIPSIAE AD FVNUS ILLVSTRISSIMI Principis MAVRICII, DVCIS SAXONVM ELECTORIS [...], Leipzig 1553 (VD 16 C 494).
- Camerarius, Joachim: ORATIONES NVMERO X. FVNEBRES, QUARVM VNA CVM ILLUSTRISSIMI DVCIS SAXON. Princ. Elect. Mauricij funus per Vrbem Lipsiam duceretur [...], Leipzig 1569 (VD 16 C 498)
- Fincelius, Job: Wunderzeichen. Warhafftige beschreibung und gründlich verzeichnus schrecklicher Wunderzeichen vnd Geschichten/ die von dem Jar an M.D.XVII. bis auff jtziges Jar M.D.LVI. geschehen [...], Jena 1556 (VD 16 F 1103).
- Franck, Sebastian: Chronica Zeitbuoch vnnnd Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig 1536 jar verlengt, Ulm 1536 (VD 16 F 2066) (ND Darmstadt 1969).
- Franck, Sebastian: Germania. Von des gantzen Teutschlands aller Teutschen völker herkommen, Namen, Händeln, Guten vnd bösen Thaten [...], Frankfurt 1539 (VD 16 F 2092).

- HC = Widmann, Enoch: Chronik der Stadt Hof. Bearbeitet und hrsg. von Maria Rösler (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte 1/7), Würzburg 2015.
- Schlemmer, Jacob, *Historia des Markgrafenkrieges und der Belagerung Hofs. Anno 1552, 1553, 1554*, hrsg. von Kurt Stierstorfer und Walter Wirth, Hof 2011.
- Wellendorf, Johannes: ›Erfurter Chronik des Johannes Wellendorf (um 1590)‹, hrsg. von Friedhelm Tromm (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Große Reihe, 10), Köln u. a. 2013.
- Chronik der Stadt Hof nach M. Enoch Widmann, Rector der Schule zu Hof im Jahre 1596, und einigen andern älteren Geschichtsschreibern, deren Namen unbekannt sind, hrsg. von Heinrich Wirth, Hof 1843–1848.

Sekundärliteratur

- Bauer, Barbara: Die Rezeption mittelalterlicher Prophezeiungen im 17. und 18. Jahrhundert, in: Harms, Wolfgang / Valentin, Jean-Marie (Hrsg.): *Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit*, Amsterdam 1993 (Chloe, 16), S. 111–148.
- Dellsperger, Yvonne: *Lebendige Historien und Erfahrungen. Studien zu Sebastian Francks Chronica Zeitbuoch vnnnd Geschichtbibell (1531/1536)*, Berlin 2008.
- DWB = Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. X/4, Leipzig 1942, Sp. 1168–1174; Bd. XIV/1.1, Leipzig 1955, Sp. 762–770.
- Fasbender, Christoph: *Kulturweg der Vögte. Entdeckungsreisen durch das Vogtland der Vormoderne*, Regensburg 2020 (Fasbender 2020a).
- Fasbender, Christoph: *Das Vogtland, die Vögte und die Literatur des Mittelalters*, in: Ders. / Mierke, Gesine (Hrsg.): *Das Vogtland, die Vögte und die Literatur des Mittelalters*, Stuttgart 2020 (Maecenas 2), S. 7–18 (Fasbender 2020b).
- Häfner, Yvonne: *Franck, Sebastian*, in: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*, Bd. 2 (2012), Sp. 409–424.
- Hamm, Joachim: *Camerarius, Joachim d. Ä.*, in: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*, Bd. 1 (2011), Sp. 425–438.
- Johaneck, Peter: *Das Gedächtnis der Stadt. Stadtchronistik im Mittelalter*, in: Wolf, Gerhard / Ott, Norbert H. (Hrsg.): *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, Berlin und Boston 2016, S. 337–398.
- Oncken, Hermann: *Sebastian Franck als Historiker*, in: *Historische Zeitschrift* 82 (1899), S. 385–435.
- Rau, Susanne: *Die Städte und ihre Chroniken. Überlegungen zu einer Geschichte der Verflechtungen auf regionaler und globaler Ebene*, in: Dannenberg, Lars-Arne / Müller, Mario (Hrsg.): *Studien zur Stadtchronistik (1400–1850)*, Hildesheim 2018, S. 23–56, bes. S. 44–54.

- Rudersdorf, Manfred: Moritz (1541/47–1553), in: Kroll, Frank-Lothar (Hrsg.): Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige. 1089–1918, München 2007, S. 90–109.
- Sartori, Paul: niesen, in: Bächtold-Stäubli, Hanns (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 6, Berlin und Leipzig 1935, Sp. 1072–1083.
- Schenda, Rudolf: Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 4 (1963), S. 638–710.
- Schilling, Heinz: Job Fintel und die Zeichen der Endzeit, in: Brückner, Wolfgang (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 325–392.
- Schilling, Heinz: Fincelius, Job, in: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, Bd. 2 (2012), Sp. 349–354.
- Talkenberger, Heike: Sintflut. Prophetie und Heilsgeschichte, Tübingen 1989.

Anschrift des Autors:

Professor Dr. Christoph Fasbender
Technische Universität Chemnitz
Institut für Germanistik und Interkulturelle Kommunikation
Thüringer Weg 11
09111 Chemnitz
E-Mail: christoph.fasbender@phil.tu-chemnitz.de

Silvan Wagner

Die komplexe Meditation einfacher Wahrheiten: Ulrichs von Pottenstein ›Buch der natürlichen Weisheit‹ und die Ausdifferenzierung der Fabel

Abstract. Ulrichs von Pottenstein Fabelsammlung ›Buch von der natürlichen Weisheit‹ stellt eine kongeniale Übertragung des lateinischen ›Speculum Sapientiae‹ dar: Bei der Überschreitung der Sprachgrenze vom Lateinischen zum Deutschen erweitert Ulrich seine lateinische Vorlage um gezielte Irritationen, die die im lateinischen Lektüreusus ungeübte deutschsprachige Leserschaft zu einer differenzierten, dialektischen und intertextuell angereicherten Lektüre führen sollen. Besonders deutlich – und historisch nachweisbar – wird diese differenzierte *lectio difficilior* am Beispiel der Fabel ›Affe und Waldesel‹ und ihrer Inszenierung schlechten Wetters.

0. Vorbemerkungen: Wetter, Grenze, Fabel

Der folgende Beitrag fußt auf zwei Vorträgen zu Ulrichs von Pottenstein Fabelsammlung ›Buch der natürlichen Weisheit‹, die ich in den Jahren 2021 und 2022 auf dem International Medieval Congress in Leeds gehalten habe, und auf einem **Hauptseminar**, das ich im Hybridformat zusammen mit Sylvia Jurchen an den Universitäten Bayreuth und Chemnitz als Tandemseminar veranstaltet habe. Zum Dachthema des IMC Leeds 2021 – ›Climates‹ – steuerte ich den Vortrag »Behave yourself in bad weather! The fable ›Affe und Waldesel‹ and it's versions of correspondence between micro- and macrocosmos‹ bei, zum Dachthema des IMC Leeds 2022 – ›Borders‹ – den Vortrag »Latin thinking in German minds: The ›Speculum Sapientiae‹ and

its paths to the German vernacular«. Im Folgenden möchte ich zunächst meine Überlegungen aus diesem zweiten Vortrag ausführen, die die Fabelsammlung Ulrichs von Pottenstein allgemein vorstellen und ihre didaktische Grundtendenz herausarbeiten. Zentral dabei sind die Veränderungen der Fabeltexte in der Überschreitung der Grenze zwischen lateinischer Vorlage und volkssprachlicher Version (expliziert an der Fabel ›Rose, Lilie und Feigenbaum‹), die Ulrich gerade mit dem Ziel ausführt, die ursprünglichen philosophischen Funktionen der Texte beizubehalten. Die Grundthese ist, dass das Fabelbuch Ulrichs – ebenso wie seine lateinische Vorlage – einen in sich geschlossenen philosophischen Kosmos darstellt, der eine hochkomplexe Meditation über einfache ethische Grundsätze erlaubt und forciert. Als Beispiel für die Mehrdimensionalität, die Ulrich bei der Vermittlung seiner Fabeln an den Tag legt, soll im zweiten Teil der Umgang mit schlechtem Wetter in der Fabel ›Affe und Waldesel‹ dienen. An diesem Beispiel kann auch die hier vorgelegte, komplexe Interpretation der immer noch oft als ›einfach‹ präjudizierten Form ›Fabel‹¹ historisiert werden.

Damit sollen die beiden divergenten Themen dieser Ausgabe von Brevitas – schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen – einmal mehr zusammengeführt werden, und dies induktiv, anhand einer äußerst faszinierenden, bislang aber kaum erforschten² Fabelsammlung des Mittelalters, die es Wert ist, zentraler in den Blick der Forschung zu geraten.

1. Der didaktische Ansatz Ulrichs von Pottenstein: Die Übertragung von lateinischem Denken in die Volkssprache

Im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts verfasst der italienische Dominikaner Bonjohannes von Messina die 95 Fabeln umfassende Fabelsammlung ›Speculum Sapientiae‹, die von der frühen Forschung fälschlich mit dem Autornamen Cyrillus verbunden wurden und deswegen auch als Cyrillus-Fabeln bekannt geworden sind (vgl. Bodemann 1988, S. 2). Die lateini-

sche Fabelsammlung wurde mehrfach ins Deutsche übertragen, ihre Rezeption verliert sich aber im 17. Jahrhundert. Das Schicksal der Fabelsammlung und ihrer deutschsprachigen Übertragungen in ihrer Rezeptionsgeschichte und Erforschung gleichermaßen resultiert aus der eigenwilligen Struktur ihrer Fabeln, die jenseits der [Aesop-Tradition](#) situiert sind: Die Cyrillus-Fabeln sind narrativ völlig desinteressiert und setzen stattdessen eine rhetorisch geschliffene Belehrung zentral; ihr Ablauf gliedert sich in vier Teile: Exposition mit Darstellung eines Verhaltens des einen Protagonisten, Infragestellung dieses Verhaltens durch einen zweiten Protagonisten, ausführliche Lehrrede dieses zweiten Protagonisten und Schlussformel, die in der Regel die Anerkennung der Lehre durch den ersten Protagonisten enthält. Die Cyrilus-Fabel führt damit nicht – wie die Aesop-Fabel – moralisch richtiges oder falsches Verhalten vor, sondern »demonstriert, wie Moral effektiv doziert werden kann« (Bodemann 1988, S. 14). Der Grund für diesen stark diskursiven Charakter der Fabeln ist in der Gesamtstruktur der Fabelsammlung zu finden: Diese ist in vier Bücher unterteilt, die jeweils eine Kardinalstugend bzw. das jeweils komplementäre Hauptlaster dominant setzen. Das erste Buch behandelt Weisheit bzw. Torheit, das zweite Großmütigkeit bzw. Hoffart, das dritte Gerechtigkeit bzw. Habgier und das vierte und letzte Mäßigkeit bzw. Unmäßigkeit (vgl. dazu ausführlich Bodemann 1988, S. 16–27). Die einzelnen Fabeln fungieren als ikonisches Beispiel und – vor allem – als komplexe und ausdifferenzierte Reflexion und Argumentation bezüglich der zentralen Tugend bzw. des zentralen Lasters.

Die lateinische Fabelsammlung wird im 15. und 16. Jahrhundert mehrfach ins Deutsche übertragen (vgl. dazu ausführlich Müller 1955; Bodemann 1988, S. 48–136; 216–252): Die erste Übersetzung erfolgt unter dem Titel ›[Buch der natürlichen Weisheit](#)‹ zwischen 1411 und 1417 durch Ulrich von Pottenstein in Enns bei Linz, gefolgt 1466 von einer anonymen thüringischen Übersetzung (›[Buch von der Weisheit](#)‹, vgl. dazu ausführlich Bodemann 1995). Eine dritte Übertragung erfolgt 1520 durch Sebastian Münzer

in Basel unter dem Titel ›[Spiegel der wyßheit](#)‹ (vgl. die ausführlich kommentierte Textausgabe Günthart 1996). Und zum letzten Mal überträgt Daniel Holzmann 1571 in Augsburg den lateinischen Text unter dem Titel ›[Spiegel der natürlichen weyßhait](#)‹ ins Deutsche (vgl. ausführlich Bodemann 1988, S. 227–231). Ausschließlich die erste deutsche Version von Ulrich von Pottenstein, um die es im Folgenden gehen soll, entfaltet mit 23 Handschriften und einem Druck im 15. Jahrhundert eine beachtliche Breitenwirkung, kann aber gleichwohl keine anhaltende literarische Tradition ausbilden.

Die Vorgehensweise und das Ziel Ulrichs von Pottenstein bei seiner Überschreitung der sprachlichen Grenze zwischen Latein und Volkssprache hat Ulrike Bodemann bereits auf breiter Textbasis herausgearbeitet: Grundsätzlich bleibt Ulrich sehr nahe an seiner Vorlage, was sein Fabelbuch zunächst als Übersetzung durchaus im modernen Sinn erscheinen lässt. Bei näherem Besehen freilich relativiert sich dieser Befund, denn »Pottensteins Paraphrasierungsoperationen entfernen den Übersetzungstext weiter von der Vorlage, als es der reine Sprachtransfer verlangt« (Bodemann 1988, S. 184). Das Augenmerk Ulrichs liegt offensichtlich darauf, nicht wortspezifisch, sondern sinnspezifisch zu übersetzen (vgl. ebd., S. 188) und dabei die zahlreichen, in der lateinischen Fassung lediglich implizierten inter- und intratextuellen Verknüpfungen durch expandierende Eingriffe explizit zu machen (vgl. ebd., S. 186–199): »[D]ie Explizierung von Verständnispräsuppositionen reduziert für die intendierte Leserschaft das intellektuelle Anspruchsniveau« (ebd., S. 199). Im Folgenden möchte ich diese Beobachtungen zu Ulrichs von Pottenstein Übersetzungsverständnis, die Bodemann vor allem auf Basis eines detaillierten quantitativen Vergleichs mit der lateinischen Vorlage deduziert, durch qualitative, induktive Untersuchungen zu zwei Fabeln ergänzen und ausdifferenzieren. Hinsichtlich des intendierten Publikums der Fabelsammlung bleiben die Ausführungen Bodemanns nämlich durchaus vage und spannungsgeladen, spricht sie einerseits von einer Reduzierung des Anspruchsniveaus (s.o.),

betont andererseits aber auch, dass dies nicht auf ein grundsätzliches Bildungsgefälle zwischen lateinischer und deutscher Leserschaft schließen lasse:

Dem deutschen Leser werden damit erheblich ›engmaschiger‹ und hinsichtlich ihrer rezeptiven Aneignung ›anspruchloser‹ gestaltete Fabelfassungen geboten. Die durchaus naheliegende Vermutung, Pottensteins Fabelsammlung habe ein kulturell und soziologisch anders zu definierendes Publikum erreichen wollen und erreicht als das lateinische Original, läßt sich an diesen Befund jedoch kaum anknüpfen, denn dem sprachlichen Paradigmenwechsel schließen sich keine deutlichen Indizien der Ablösung einer in gelehrter Argumentation höchst versierten Leserschaft durch eine Laienschicht mit geringeren Bildungsvoraussetzungen an. (Bodemann 1988, S. 206; zur Einbettung des ›Speculum‹ und vor allem auch seiner deutschen Übertragung durch Ulrich in den zeitgenössischen Gelehrten Diskurs vgl. grundsätzlich Günthart 2003)

Diese tatsächliche Spannung gilt es im Folgenden zu klären, wofür zunächst die Fabel ›Rose, Lilie und Feigenbaum‹ das Paradigma stellen soll. Diese Fabel ist im ›Speculum Sapientiae‹ als Teil des letzten Buchs zu der Tugend Mäßigkeit bzw. dem Laster Unmäßigkeit ausgeführt und ist übertitelt mit *Proverbium ad laudem virginitatis* (Exempel für den Lobpreis der Jungfräulichkeit). Der Handlungsablauf ist für eine Cyrillusbibel vergleichsweise komplex, da die Fabel dem Muster Vorwurf – Gegenvorwurf folgt (vgl. im Folgenden Speculum Sapientiae IV, 9; S. 232f.): Eine Rose und eine Lilie wachsen direkt neben einem Feigenbaum. Die beiden Blumen stehen in voller Blüte, duften angenehm und spenden süßen Tau. Im Gegensatz dazu ist der Feigenbaum ohne Blüte und besitzt grüne, unreife Früchte. Neiderfüllt wirft der Feigenbaum den Blumen vor, keine Früchte zu haben und verweist darauf, dass die Natur vorgesehen habe, Frucht aus Blüten wachsen zu lassen. Friedfertig antworten die Blumen, dass der Feigenbaum seine Blüten lediglich aufgrund seiner Begierde nach Nachkommenschaft verloren habe. Dann setzen sie zu einer langen Rede an, deren Hauptargu-

ment ist, dass ihre Blüten ihre Früchte seien: Die Tugend der Jungfräulichkeit sei sowohl köstlichste Blüte als auch köstlichste Frucht. Wie üblich für eine Cyrillus-Fabel, verstummt daraufhin der Feigenbaum gedemütigt, und die Fabel endet.

Die grundsätzlichen religiösen Subtexte der Fabel liegen auf der Hand: Rose und Lilie sind Mariensymbole und repräsentieren damit prominent die Tugend der Jungfräulichkeit. Der Feigenbaum auf der anderen Seite indiziert das Laster der Begierde, da er mitunter mit dem Baum der Erkenntnis im Paradies identifiziert wurde, von dem Eva und Adam die verbotene Frucht aßen, wobei diese Assoziation durch die symbolische Bedeutung der Feige als Vagina bedingt wird (vgl. Günthart 1996, Bd. 2, S. 135). Biblisch ist der Feigenbaum sowohl positiv als auch negativ mit Fruchtbarkeit konnotiert. In Richter 9,10–12 etwa verweist der Feigenbaum im Rahmen einer Pflanzenfabel auf seine Fruchtbarkeit:

Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm du und sei unser König!
Aber der Feigenbaum sprach zu ihnen: Soll ich meine Süßigkeit und meine gute Frucht lassen und hingehen, über den Bäumen zu schweben?

In Matthäus 21,19 dagegen verflucht Jesus den Feigenbaum, da er keine Frucht trägt:

Und er sah einen Feigenbaum an dem Wege, ging hinzu und fand nichts daran als Blätter und sprach zu ihm: Nie mehr wachse Frucht auf dir in Ewigkeit!
Und der Feigenbaum verdorrte sogleich.

Und ambivalent für beide Konnotationen steht das Gleichnis vom Feigenbaum nach Lukas 13,6–9:

Ein Mann hatte in seinem Weinberg einen Feigenbaum; und als er kam und nachsah, ob er Früchte trug, fand er keine. Da sagte er zu seinem Weingärtner: Jetzt komme ich schon drei Jahre und sehe nach, ob dieser Feigenbaum Früchte trägt, und finde nichts. Hau ihn um! Was soll er weiter dem Boden seine Kraft nehmen? Der Weingärtner erwiderte: Herr, lass ihn dieses Jahr

noch stehen; ich will den Boden um ihn herum aufgraben und düngen. Vielleicht trägt er doch noch Früchte; wenn nicht, dann lass ihn umhauen.

Vor diesem Hintergrund erzählt die Fabel, dass der Feigenbaum seine Jungfräulichkeit (seine Blüte) durch Begierde verloren hat, um Nachkommen zu zeugen (seine Früchte). Die Blumen andererseits haben ihre Jungfräulichkeit (ihre Blüte) erhalten, besitzen aber ebenso Früchte, da ihre Blüte ihre Frucht ist – für diese Paradoxie steht die jungfräuliche Zeugung und Geburt Jesu Pate. In diesem Zusammenhang sind die Früchte (auf Basis u. a. des Gleichnisses vom Feigenbaum, s. o.) zu verstehen als Taten, die entweder untugendhaft begründet und bestimmt sind (Feigenbaum) oder aber tugendhaft (Blumen). Dies stellt die einfache Lesart der Fabel dar: Wie in ihrem Titel angekündigt, handelt es sich bei ihr um ein Exempel für den Lobpreis der Jungfräulichkeit, die besser als ihr Komplementärlaster Begierde ist, da sie mit Blüte und (guter) Frucht beide Vorteile bereithält.

Nun zur deutschen Version von Ulrich von Pottenstein: Sie erzählt minutiös dieselbe Geschichte wie ihre lateinische Vorlage, wartet aber dennoch mit einigen schwerwiegenden Irritationen gleich zu Beginn auf (ich zitiere grundsätzlich aus dem [Augsburger Druck](#) von 1490):

EIn Rosen und auch ein Gilgen dye wuochssen miteina(n)der bey einem feygenbaum· und do der selb feygenbaum ir schoengeferbte pletter die irer farbe gar lustige warend und suessen taw miltiglich außgusse(n) mit wolriechendem schmack in die weytte außspraitet· Nu(n) waren doch die rosen un(d) auch die gilgen die sellben zeit außwendiklich ires scheines und irer plue genzlich un(d) gar beraubt und gruonten beide(n)halben dannocht allein zuo iren summerfrüchten als sy die frau die frey natur kund maysteren und layten·
([Buch der natürlichen Weisheit](#), Druck 1490, 109vb)

Dieser Einstieg ist im Detail schwer verständlich. Die erste Irritation betrifft die Referenz des Possesivartikels *ir* im zweiten Satz. Grammatikalisch selbstverständlich wäre der Bezug auf die beiden Blumen, was jedoch inhaltlich unsinnig ist, da in diesem Fall der Feigenbaum die schön gefärbten

Blätter der Blumen in die Weite ausbreiten würde. Allerdings kann das *ir* auch auf den Feigenbaum verweisen, da der Baum zwar männlich, die metonymisch mit ihm identische Feige aber weiblich ist. Bei dieser Lesart breitet der Feigenbaum seine schöngefärbten Blätter und seinen Wohlgeruch aus – was inhaltlich ebenfalls irritierend ist, da beide Epitheta topisch den Blumen zugeordnet werden würden. Mit dieser Irritation korrespondiert eine weitere im dritten Satz, der zunächst eindeutig aussagt, dass beide Blumen ohne jede Blüte stehen – um fortzusetzen, dass sie dennoch *allain zu iren summerfrüchten* blühen würden. Die erweiterte Präposition *allain zu* legt dabei fest, dass das Grünen der Blumen die ausschließliche Form ihrer *summerfrüchte* darstellt. Die Blumen tragen also gar keine Blütenblätter mehr, was nachvollziehbar erscheint, wenn die Situation etwa in den August datiert wird, wenn Rosen und Lilien ausgeblüht haben. Die *summerfrüchte* (ein Begriff, der eigentlich die noch im Saatjahr wachsenden Früchte einer Pflanze bezeichnet, vgl. Grimm/Grimm, Art. [Sommerfrucht](#)) wären also konkret die grünen Stängel und ggf. Blätter der Blumen. Bestätigt wird diese Lesart durch den Einstieg ins Streitgespräch durch den Feigenbaum, der den Blumen vorwirft, eben keine Sommerfrüchte aufzuweisen:

Sagt mir des bit jch eüch wo seind eür su(m)mer früchtt/ wo sihet man eüer fruchtigs gepern nach so plueenreicher zeit des freüde(n)reiche(n) maien die sich bis her v(er)lauffen hatt wz mag so eitel und so gar vernichtet sein als so sich plu(e) erzayget der doch kei(n) frucht nachvolget (›[Buch der natürlichen Weisheit](#)‹, Druck 1490, 109vb)

Diese mehrfach bestätigte Blütenlosigkeit der Blumen ist eine zentrale Irritation der deutschen Fassung der Fabel, da sich die Frage stellt, worauf sich die Blumen in ihrer Argumentation beziehen, wenn sie – wie in der lateinischen Vorlage – ihre Blütenpracht preisen, die zugleich ihre Frucht darstellt.

Freilich könnte es sich bei diesen mehrfachen Irritationen der späten Druckversion der Fabelsammlung um Textverderbnis handeln, weshalb ein

Abgleich der Gesamtüberlieferung unabdingbar ist. Dieser gestaltet sich leider als schwierig, da eine Edition der in 22 Handschriften und einem Druck überlieferten Fabelsammlung – gleichwohl zweimal vorbereitet³ – immer noch Desiderat ist. Immerhin kann auf Basis der bereits digitalisierten Quellen ein Einblick in die Hauptzweige der Überlieferung erfolgen, wie sie Ulrike Bodemann skizziert: Bodemann unterscheidet zunächst zwei Großgruppen von Überlieferungsträgern, von denen eine über die gesamte Fabelsammlung hinweg eine gleichmäßige Übertragungsmethode ansetzt (Redaktion Z), während die andere ab etwa der Hälfte der Fabelsammlung viele Aufschwellungen aufweist und sich – bei gleichem Inhalt – von Redaktion Z unterscheidet. Diese »Vulgatafassung« (Bodemann 1988, S. 114) spaltet sich wiederum auf in zwei weitere Redaktionen X und Y, von denen Redaktion X den wirkmächtigsten Zweig darstellt (vgl. ausführlich Bodemann 1988, S. 113–148). Der hier zitierte Druck ist der jüngste Ausläufer der Redaktion Z. Eine [Synopsis](#) der virtuell einsehbaren Quellen zeigt schnell, dass auch die restliche Überlieferung von den aufgezeigten Spannungen geprägt ist: Die Handschrift MS 369, die wie der zitierte Druck der Redaktion Z angehört, lässt den Feigenbaum ebenfalls *yre* Blätter ausbreiten und widerlegt damit einen Setzerfehler für den Druck an dieser Stelle; die Handschrift Cgm 254, die der Redaktion X angehört, vereindeutigt die Zusammengehörigkeit von Feigenbaum und den schönen Blättern, der Blüte und des süßen Geruchs: *do der selb veygenpawm sein schön geuerbt pletter mit scheinigem plüde die suezz(e)n tawe mit wolriechund(e)n gesmach(e)n ausgussen* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Cgm 254, 76r). Und die Handschriften Cgm 340 und Cgm 584, die beide der Redaktion Y angehören, setzen einmal einen weiblichen Possesivartikel (Cgm 584) und einmal einen männlichen (Cgm 340). Die logische Irritation, dass die Blumen dezidiert nicht mehr blühen, weisen alle Quellen auf.

Insgesamt also belegt die Gesamtüberlieferung die aufgezeigten Irritationen, die umso mehr als intentional zu verstehen sind, dass die Überliefe-

rung insgesamt eine große Variantenbreite aufweist. Vor diesem Hintergrund ist es nicht nachvollziehbar, dass Adalbert Elschenbroich in seiner Edition der Fabel den Eingang des Drucks an entscheidender Stelle als »offensichtlich [...] verderbt« (Elschenbroich 1990, Bd. 2, S. 155) erklärt und die Phrase *und do der selb feygenbaum ir schoengeferbte pletter ... außpraitet* durch die »sich aus dem Vergleich mit der lat. Vorlage ergebende« (ebd.) Konjektur *und hetten ir schöngeferbte pletter ... außpraitet* ersetzt. Ein solcher Eingriff – der die Lizenzen einer Konjektur bei weitem überschreitet – belegt nur, wie groß die Irritation ist, die Ulrich von Pottenstein in seiner Übertragung der lateinischen Vorlage offensichtlich gezielt verursacht.

Im Vergleich mit der lateinischen Vorlage erhält die Fabel damit eine deutlich andere Rahmung: Die lateinische Version führt die Blumen als vielfarbig blühend, duftend und Tau spendend ein, während der Feigenbaum als blütenlos und grüne Früchte tragend präsentiert wird; Ulrichs von Pottenstein Übertragung dagegen verknüpft den Feigenbaum mit vielfarbigem Blättern, Duft und Tau, während die Blumen keine Blüten haben, keinen Duft oder Tau von sich geben und lediglich in Form ihrer grünen Stängel ›Sommerfrüchte‹ tragen. Diese chiasmatische Zuteilung aller Epitheta (einschließlich der grünen Farbe, unter umgekehrten Vorzeichen) ist ebenso wenig Zufall oder Versehen wie der Gebrauch des zunächst doppelt referenzierbaren Possesivartikels *ir* in der ältesten Redaktion Z. Durch die widerständigen Irritationen werden moralische Vorabbewertungen und die Referenzen der pflanzlichen ProtagonistInnen zu ihren religiösen Subtexten ambivalent: Die Blumen sind ihrer Blüten – dem Zeichen ihrer Jungfräulichkeit – beraubt, der Feigenbaum dagegen ist fruchtbar, von strahlender Schönheit, und breitet seine Blätter über die Blumen, wie der Feigenbaum in Röm. 9,12 als Herrscher über den Bäumen schwebt.

Ulrichs von Pottenstein Fassung begünstigt für ihre Rezeption, dass der klare Dualismus zwischen guten Blumen und bösem Feigenbaum kritisch hinterfragt wird und von einer eher dialektischen Differenzierung abgelöst

wird. Sicherlich bleibt der fruchtbare Feigenbaum eine negative Exempelfigur für Mäßigung, dem Dachthema des vierten Buchs, wie die jungfräulichen Blumen grundsätzlich positive Exempelfiguren dafür bleiben; doch in Bezug auf Neid – die in der Fabel verhandelte, hier der Unmäßigkeit untergeordnete Untugend – kommen die einfachen Zuordnungen durch die neue Rahmung ins Stolpern: Worauf sollte der Feigenbaum neidisch sein, wenn die Blumen doch ohne Blüte stehen und er selbst farbige Blätter, Duft und Tau aufweisen kann? Und sollten sich die Blumen nicht vielleicht auch etwas von der Haltung des Neides leiten lassen, wenn sie dem prächtigen Feigenbaum erklären, dass ihre Frucht bereits in der Blüte existiere und deswegen viel besser sei – in einer Blüte, nebenbei, die sie bereits verloren haben? Wo finden Jungfräulichkeit und gute Taten in der deutschen Fassung überhaupt ihr Gegenstück auf buchstäblicher Ebene, wenn die Blumen *irer plue genczlich un(d) gar beraubt* sind? Und auch bei einer übertragenen Lesart sind die ›Sommerfrüchte‹ der Blumen fragwürdig, denn angesichts ihrer aktuellen Gestalt erscheinen ihre Angriffe auf den Feigenbaum etwas – maßlos. Ihre Argumentation selbst bleibt sicherlich überzeugend, doch ist der Bezug der einzelnen Anzeichen jungfräulicher Reinheit und moralischer Güte – das prächtige Blühen, der Duft, der Tau – auf sie selbst fragwürdig.

Die deutsche Version Ulrichs von Pottenstein verkehrt die lateinische Vorlage keineswegs in ihr Gegenteil, sondern zeigt auf, dass alle ProtagonistInnen der Fabel als positive wie negative Exempel der thematisierten Tugenden und Untugenden dienen können, je nach Perspektivierung.⁴ Kongenial zeigt die [Miniatur der Fabel im Cgm 254](#), wie die Grenzen zwischen den gleich groß gezeichneten Pflanzen Feigenbaum, Lilie und Rose fließend werden. Die Ambiguität speziell des Feigenbaums korrespondiert dabei mit seiner Darstellung im restlichen Fabelkorpus des ›Buchs der natürlichen Weisheit‹: In der Fabel ›[Lorbeer, Ölbaum, Lärche, Palme und Feigenbaum](#)‹ ist der Feigenbaum als negative Exempelfigur auf die anderen Bäume neidisch, die die vier Kardinaltugenden repräsentieren; in der

Fabel ›Dornbusch und Feigenbaum‹ jedoch ist der Feigenbaum eine positive Exempelfigur, die Früchte ohne Blüten trägt, während der Dornbusch Blüten ohne Früchte trägt. In beiden Fabeln sind zentrale Parallelen zur Fabel ›Lilie, Rose und Feigenbaum‹ angelegt: In der Fabel der fünf Bäume sind es die Motive prächtiges Laub, der Neid des Feigenbaums und das kollektive Verstehen der negativen Absicht des Feigenbaums; Ulrich von Potenstein verstärkt diese Parallelen noch, indem er – über die lateinische Vorlage hinausgehend – das kollektive Verständnis der Bäume analog zum Verstehen der Blumen formuliert und den Aspekt des Neids stark hervorhebt.⁵ Zudem lässt er den Feigenbaum wiederholt als *dürr* bezeichnen, was den Bezug zu den biblischen Intertexten mit einem verfluchten bzw. umgehackten Feigenbaum hervorhebt. In der Fabel mit dem Dornbusch bestehen die Parallelen zur Blumenfabel in der Frage nach den Früchten des Dornbuschs, im Wohlgeruch der Blüte und der Früchte und in einem gemeinsamen, zweiteiligen Argument, das in der einen Fabel die Blumen, in der anderen Fabel aber der Feigenbaum ausführt: Das Gold sei im Berg verborgen, wie auch die Perle in der Muschel; deswegen solle man nicht vom Äußeren auf die Qualität schließen. Diese letztere Parallele ist in der lateinischen Version so ausgeführt, dass sie in erster Linie einem dialektisch und humoralpathologisch geschulten Publikum ins Auge sticht:

›Dornbusch und Feigenbaum‹	›Rose, Lilie und Feigenbaum‹
<p>Attende, quod aurum in internis nascitur latibulis et margarita rores caelitus in oculis ostrearum conchis gemmascit.</p> <p>(Merke dir, dass das Gold im Inneren der Verstecke entsteht und die Perle, der Himmelstau, in Muschelschalen verborgen zum Juwel heranwächst. Zitiert nach Esser/Blanke 2014, S. 130f.)</p>	<p>Nonne vapor terrae purissimus totum floridum in aurum conrescit et ros dulcissimus caeli virginitate vernante margaritam congemmascit?</p> <p>(Verdichtet nicht die reinste Wärme der Erde alles Glänzende zu Gold und läßt nicht der süßeste Tau des Himmels eine Perle in Jugendlichkeit und Jungfräulichkeit entstehen? Zitiert nach Esser/Blanke 2014, S. 232f.)</p>

Bei Ulrich von Pottenstein sind beide Stellen deutlich verändert:

<p>›Dornbusch und Feigenbaum‹</p> <p>Sag mir hastu nie gemercket wie das gold unnd was d(er) anderen geschmeid seind in heymlichkeit der erden vast verporgen sei(n)d / darauß sy uns zuo nucz als von irer muoter die demuetige an ir selber ist entspriessen und außfliessen. Und wie der sueß und hime-lichs morgentaw sich v(er)wa(n)del in edel perlin in den verporgen schnecken schalen.</p> <p>(›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 55,ra)</p>	<p>›Rose, Lilie und Feigenbaum‹</p> <p>Und der sueß himeltaw das edel un(d) das scheinreich perlin das schoen in keüschheit leücht verporgenlich adelt.</p> <p>(›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 110rb)</p>
---	---

Ulrich verdeutlicht einerseits das Argument, indem er die Attraktivität des verborgenen Goldes und der Perle in direkter Ansprache mit rhetorischer Frage verstärkt; andererseits aber führt er das Argument, dessen Verständnis in der Blumenfabel humoralpathologische Kenntnisse voraussetzt, nur rudimentär aus. Damit würde aber eine auffällige Parallele zwischen beiden Fabeln wegfallen. Es ist signifikant, dass Ulrich nun eine lateinische Formulierung der Dornenfabel – *ipsa mirabilis fabricatrix natura* – mit der Formel *aller ding maisterin die natur* ins Deutsche überträgt und das Bild der Meisterin Natur gleich zweimal auch in der Blumenfabel verwendet,⁶ ohne dass dies in der lateinischen Version angelegt wäre. Ulrich lässt also in seiner Übertragung die für ein ungeübtes Publikum nicht einfach verständliche Parallele fallen, ersetzt sie aber durch eine leicht erkennbare Parallele, um die Verknüpfung beider Fabeln offenzulegen und einen entsprechenden Vergleich anzuregen.

Ulrichs deutsche Version erweist sich damit gerade in ihren Unterschieden zur lateinischen Vorlage als deren kongeniale Übertragung: Er präsentiert die gleichen Inhalte und Verknüpfungen dieser Inhalte einem anderen

Publikum. Ulrich ermöglicht durch Irritationen einen gleichsam meditativen Umgang mit der Fabelsammlung: Er setzt auffällige Irritationen, die dazu führen, eine einfache Lesart der einzelnen Fabel zu hinterfragen und sie zugunsten einer *lectio difficilior* auszudifferenzieren (nicht aber grundsätzlich aufzugeben). Und parallel zu den Irritationen, die die gedankliche Bewegung auf Rezeptionsebene auslösen, setzt Ulrich Hinweise, die diese Bewegung im intra- und intertextuellen Raum steuern können, unterschiedlichen Perspektiven derselben Motive zu folgen, unterschiedliche ethische Wertungen in Erwägung zu ziehen. Von entscheidender Bedeutung ist aber, dass Ulrich diesen gleichsam meditativen Umgang mit dem Fabelbuch nicht erfindet: Alle grundsätzlichen Verknüpfungen sind in der lateinischen Vorlage bereits angelegt, sie werden durch die Irritationen Ulrichs und durch seine Verstärkungen einzelner Aspekte lediglich deutlicher für ein Publikum, das nicht an einen entsprechend differenzierten Umgang mit lehrhaften Texten gewöhnt ist – für ein deutschsprachiges Publikum, das nicht Teil des lateinischen Diskurses akademischer Rezeptionstechnik ist. Ulrich verändert bei seiner Überschreitung der Grenze zwischen Latein und Volkssprache nicht die Bedeutung seiner Texte, sondern deren Form, um ein deutschsprachiges Publikum jenseits dieser Grenze dieselben Bewegungen im intra- und intertextuellen Raum zu ermöglichen und so zu einer ausdifferenzierten *ruminatio* der ethischen Dimension der Fabel zu gelangen, wie sie auch in der lateinischen Vorlage angelegt ist. Ulrichs Übersetzungstechnik zielt nicht primär auf die Übersetzung von Wörtern ab als vielmehr auf die Übersetzung einer Interpretationstechnik.

Damit können auf dieser induktiven Basis die unter einer Überblicksperspektive gewonnenen Ergebnisse Bodemanns bestätigt, aber auch erweitert und präzisiert werden: Bodemann arbeitet heraus, dass Ulrich »seine Aufgabe als Übersetzer darin zu sehen [scheint], semantisch-logische Abhängigkeitsbeziehungen zwischen einzelnen Aussagen bei der Übertragung ins Deutsche besonders klar herauszuarbeiten[.] [... Differenzen] zwischen Vorlage und Endtext [scheinen] neben sprachspezifischen auch

übersetzer- und adressatenspezifische Ursachen zu haben: Der Übersetzungsstil stellt sich so als Ausdruckskomponente einer umfassenden literarischen Kommunikationssituation dar.« (Bodemann 1988, S. 186) Bezüglich der Erweiterungen Ulrichs kommt Bodemann zu dem Ergebnis, dass er ausschließlich Elemente der Fabelsammlung selbst oder aus deren engen intertextuellen Kontext hernimmt (vgl. Bodemann 1988, S. 196), was – wie exemplarisch an der Fabel ›Rose, Lilie und Dornbusch‹ gezeigt wurde – dazu führt, dass die Ansätze einer hermeneutischen Textinterpretation verstärkt werden. Bodemann bemerkt auch die Hilfestellungen für eine adäquate hermeneutische Verknüpfung diverser Textteile, die Ulrich in seiner Übertragung einbaut:

Textversatzstücke, deren Deutung aufgrund fehlender kultureller Prämissen – hier etwa der Kenntnis konventioneller Exempelquellen: Bibel und allegorische Naturkundeliteratur – bei den Rezipienten divergieren könnte, bei denen die Invarianz ihrer Aufnahme nicht garantiert ist, veranlassen Pottenstein zu expandierenden Eingriffen. (Bodemann 1988, S. 199)

Hier greift ihr Fazit aber zu kurz, wenn Sie konstatiert, dass derartige Eingriffe das »intellektuelle Anspruchsniveau« (Bodemann 1988, S. 199) der Fabeln für die deutschsprachige Leserschaft reduziere. Sicherlich erleichtert Ulrich das Auffinden von intendierten Verknüpfungen, er regt damit aber gerade an, dass sein Zielpublikum dieselben geistigen Operationen ausführen kann wie das lateinisch-sprachige Ausgangspublikum: Ulrich senkt einerseits das Niveau im Bereich des hermeneutischen Vorwissens (um Inhalte wie um Techniken), um andererseits das gleiche Niveau bei der Lesetechnik wie in der lateinischen Vorlage zu erhalten. Und letzteres erreicht er vor allem durch Leserirritationen, deren Auflösung ein geistig äußerst bewegliches Publikum verlangen. Damit kann die eingangs ausgeführte merkwürdige Spannung bei Bodemann hinsichtlich des intendierten Publikums geklärt werden: In der Tat reduziert Ulrich einerseits das Anspruchsniveau der Fabelsammlung (hinsichtlich Wissen), um andererseits

dem gleichen hohen Anspruch (hinsichtlich hermeneutischer Lesetechnik und Interpretation) gerecht zu werden. Damit kann aber von einem grundsätzlichen Bildungsgefälle zwischen Ausgangs- und Zielpublikum nicht mehr die Rede sein. Ulrichs Übersetzungstechnik zielt nicht, wie Bodemann richtig ausführt, auf eine Wort-für-Wort-Übersetzung, sondern auf eine Sinn-für-Sinn-Übertragung (vgl. Bodemann 1988, S. 188); doch darüber hinaus zielt sie auch – und vor allem – auf die Übertragung einer komplexen Lese- und Interpretationstechnik in die Volkssprache.

2. Differenzierung der Eindeutigkeit: Die Komplexität der einfachen Botschaften

Die differenzierten Hilfestellungen, die Textirritationen, überhaupt das Forcieren einer *lectio difficilior* gehen in der weiteren Tradition der deutschen Übertragungen des ›Speculum Sapientiae‹ freilich wieder verloren (vgl. dazu ausführlich Bodemann 1988, S. 216–253). Diese – insgesamt schmale – Tradition der deutschsprachigen Übertragung des ›Speculum Sapientiae‹ mündet schließlich bei einzelnen Meisterliedern von Hans Sachs und einer letzten Adaptation weiter Teile der Fabelsammlung durch [Eucharius Eyerling](#), die beide gleichermaßen an einer einfachen Gut-schlecht-Dichotomie interessiert sind und eine ausdifferenzierte *lectio difficilior* vollständig ignorieren. Vor diesem Hintergrund ist es freilich legitim, das oben herausgearbeitete Bemühen Ulrichs von Pottenstein um die Vermittlung einer *lectio difficilior* über gezielte Irritationen und verdeutlichte Verknüpfungen zu bezweifeln. Aus diesem Grund soll nun ein analoges Vorgehen Ulrichs bei einer anderen Fabel nachgezeichnet werden, bei der die *lectio difficilior* in ihrer Rezeption schließlich auch historisch nachweisbar ist.

Die Rede ist von der Fabel ›[Affe und Waldesel](#)‹, die die Sünde des Neides exemplifiziert. Auch ihre ›Handlung‹ ist wieder ganz auf die zentrale Rede des die Sünde kritisierenden Tieres hin ausgerichtet: An einem sonnigen,

schönen Tag geht ein Affe fröhlich gelaunt in die Wildnis und findet dort einen einsamen Waldesel vor. Dieser ist offensichtlich traurig, da er – gemäß seiner Natur – den Kopf hängen lässt. Der Affe fragt ihn nach seinem Befinden und offeriert seine Hilfe. Der Waldesel ist vom Mitgefühl des Affen gerührt und erklärt ihm, dass er sich immer bei gutem Wetter schlecht und bei schlechtem Wetter gut fühle. Der Affe ist daraufhin zunächst irritiert, setzt dann aber zu der zentralen Rede an: Er verdammt das Auge des Waldesels, das vom Unwetter erfreut und vom Sonnenschein betrübt wird. Zentrales Argument seiner elaborierten Rede ist, dass der Waldesel sich der Sünde *invidia* – also Neid – schuldig mache, da er jedem ›normalen‹ Wesen die Freude an gutem Wetter missgönne. Und indem er so handle, erweise sich der Waldesel als Feind des Guten schlechthin, also als Feind Gottes. Die Rede des Affen mündet in der Zitation von Matth. 5,29: »Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir«. Daraufhin endet die Fabel.

Die Argumentation des Affen fußt – bei aller mediävalen Alterität im Einzelnen – auf einen Zusammenhang zwischen Wetter und Gefühl, zwischen Makro- und Mikrokosmos, der keineswegs auf die Vormoderne beschränkt ist: ›Normal‹ ist die Korrespondenz von gutem Wetter und Freude bzw. schlechtem Wetter und Trauer, was sich auch in heute noch gebräuchlichen Sprachbildern niederschlägt: Die Sonne lacht, der Himmel weint. Von kulturwissenschaftlichem Interesse ist freilich weniger die (anthropologische?) Konstante an sich, als vielmehr ihre jeweilige Begründung: Während in der Moderne in erster Linie die Biochemie den Zusammenhang von Wetter und Gefühl erklärt (über Ausschüttung und Wirkung der Hormone Serotonin und Melatonin), fungiert dafür in der Vormoderne – wenig überraschend – die Theologie. Und ein Effekt dieser Begründungsgrundlage ist, dass ein ›abnormes‹ Verhalten angesichts des Wetters nicht nur individuell zu betrachten ist, sondern immer auch im Zusammenhang mit der Rolle des Einzelnen in Gottes gesamter Schöpfung zu bewerten ist. In der Korrespondenz zwischen dem Waldesel und der Schöpfung Gottes entsteht in

der Fabel das Grundproblem, wie in einem ersten Schritt zu zeigen sein wird; in einem zweiten Schritt soll die Argumentation des Affen nachgezeichnet werden, der die Kommunikation des Waldesels mit seinen Mitgeschöpfen fokussiert; in einem dritten Schritt soll der Affe selbst näher betrachtet werden, der keineswegs eine ungebrochen positive Figur darstellt, um in einem vierten und letzten Schritt schließlich die komplexe Version Ulrichs mit den weiteren Übertragungen der Fabel in die deutsche Volkssprache zu vergleichen und seine *lectio difficilior* anhand eines prominenten Rezeptionszeugnisses zu plausibilisieren.

2.1 Das Fehlverhalten des Esels

Der Waldesel schildert eingangs sein Verhältnis zum Wetter ausführlich, was bei Ulrich noch gegenüber der lateinischen Vorlage stark vergrößert ausgeführt wird:

Mein heymlich schmerzen dye mich gar schwaerlichn dringen unnd auch noetten seind nichsen anderßt dann clarheit der lauterer styl. wan(n) ein yeckliche freüdenreyche haytter die mit ruosamer still sich erzaiget dye müge(n) meine auge(n) weder leyden noch angesehen. Und wirt mir jnwe(n)digklichen verkert in scharpfes ungewitter. wann klares liecht des haellen tages das pringett mir nichssen anders dann dyck unnd vinstere wolcken. Wann aber mortlicher schauer sich erzayget das macht mir mein hercze unnd auch darzuo als meyn gemuet fro frisch und frey unnd secze es in guoten fride und auch in freüde. Auch ist mir die dicke vinsternuß für liechten tag un(d) für die klaren hayter. (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 61r)

Die chiasmische Umkehrung einer ›normalen‹ Koppelung von gutem Wetter und gutem Gefühl bzw. schlechtem Wetter und schlechtem Gefühl bestimmt auch im lateinischen ›Speculum‹ die Erklärung des Waldesels; eigentümlich bei Ulrich ist aber, dass auch die Gefühle des Waldesels als Wetterphänomene beschrieben werden: *Yeckliche freüdenreyche haytter* verkehrt sich in ihm in *scharpfes ungewitter*, das *liecht des haellen tages* verwandelt sich zu *vinstere[n] wolcken*, *dicke vinsternuß* dagegen verkehrt

sich zum *liechten tag*. Ulrich erleichtert durch diese Erweiterungen seinem deutschsprachigen Publikum, die theologische Dimension des Waldesels, der buchstäblich bei schönem Wetter seinen Kopf hängen lässt, zu begreifen: Der Mikrokosmos des Waldesels widerspricht dem Makrokosmos von Gottes Schöpfung, der Waldesel setzt sein eigenes Wetter gegen das Wetter Gottes. Er verweigert damit die Kommunikation Gottes mit seiner Schöpfung, wie sie etwa in der biblischen Erzählung der Sintflut idealtypisch präfiguriert ist (vgl. 1. Mose 6,5–9,17): Gott straft die Menschheit mittels Unwetter und versöhnt sich wieder mittels schönem Wetter und dem Regenbogen, dem Naturzeichen für den neuen Bund zwischen Gott und Menschheit. Das Gefühl, das die Menschheit vor diesem Hintergrund dem Wetter entgegenbringt, ist weniger eine Frage individueller Vorlieben als vielmehr eine Frage der Angemessenheit, die normativ zu verstehen ist: Man soll den Donner fürchten, man soll den Sonnenschein lieben, denn das Wetter ist Kommunikationsmedium Gottes mit seiner Schöpfung.⁷

Vor diesem Hintergrund erscheint es als nachvollziehbar, dass der Affe in seiner Rede den Waldesel schließlich als Gegner Gottes diffamiert. Warum aber sollte der Waldesel ein Paradigma für Neid sein, wie es der Affe anhand der zitierten Rede des Waldesels sofort erkennt und die systematisierende Überschrift der Fabel ankündigt? Um diese Frage zu klären, soll nun die Lehre des Affen genauer in den Blick genommen werden.

2.2 Die Lehre des Affen

Der Affe beginnt seine Rede aggressiv mit einer Verfluchung des Auges des Waldesels, *das in dem licht betruebet ist und froelich in den scharpffen doners pliczen* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 61v). Dann entfaltet er seine komplexe Argumentation in vier Hauptargumenten.

Das erste Argument mutet zunächst paradox an: Der Affe führt aus, dass der Waldesel Frohsinn in Trauer und Trauer in Frohsinn verwandle und

deswegen ständig und ausschließlich von Trauer geprägt sei. Diese Paradoxie bringt Ulrich wieder prägnanter auf den Punkt als die lateinische Vorlage, die hier lediglich davon spricht, dass das Leben von Trauer und Freude gleichermaßen geprägt sei, der Waldesel aber nur in Trauer verhaftet sei. Die bei Ulrich noch forcierte Irritation wird durch eine medizinische Erklärung aufgelöst: Über das Leiden glücklich zu sein ist das größte Leiden eines Wahnsinnigen, und dieses Leiden ist umso größer, als dass der Wahnsinnige nichts davon bemerkt. Ergo – so schließt das erste Argument – ist das Laster des Neides seinem Besitzer ein beständiges Leiden. Diese Pointe wird nur verständlich, wenn man das Individuum konsequent als Teil einer Gemeinschaft betrachtet: Entweder leidet der Waldesel durch seine verkehrte Wahrnehmung bei gutem Wetter unmittelbar, oder aber er erfreut sich am schlechten Wetter – das für alle anderen Wesen Leiden bedeutet; mittelbar erfreut er sich also an dem Leid anderer, und diese Freude ist selbst Leiden, was der Waldesel aber nicht wahrnimmt, weil er wahnsinnig ist. Dieses doppelte – unmittelbare wie mittelbare – Leiden ist deswegen eine Konsequenz des Lasters Neid, da der Waldesel die Freude Anderer nicht teilen kann und sich über deren Leid freut.

Das zweite Argument schließt direkt an: Wenn der Waldesel neiderfüllt andere hasst um des Guten willen, das ihnen zuteil wird, dann ist er ein Feind des Guten an sich. Diese Behauptung stützt der Affe mit einer Argumentation über die Ursache: Gutes ist von dem Guten an sich verursacht, das mit Gott identisch ist; also ist der Waldesel der Feind Gottes, wenn er der Feind von gutem Wetter ist.

Das dritte Argument funktioniert komplementär dazu: Da das Schlechte das Gegenteil des Guten ist, muss der Waldesel ein Freund des Schlechten und mit diesem engstens verbunden sein – Gleich und Gleich gesellt sich gern. Deswegen trägt er das schlechte Wetter in sich – das ›innere‹ schlechte Wetter, das der Affe als Neid identifiziert.

Das vierte und letzte Argument des Affen schließlich rundet seine Argumentation um das Gleiche und das Andere ab: Da sich Gegensätze gegenseitig abstoßen, verhindert der Neidige selbst, dass ihm Gutes wiederfährt. Wenn der Waldesel das Gute erkennen würde, würde er seiner auch teilhaftig werden. Hier kommt der Affe am Ende seiner umfangreichen Argumentation noch einmal indirekt auf das Auge des Waldesels zu sprechen, durch das ja die pervertierte Wahrnehmung des Waldesels erfolgt: *Ergert dich dein aug prich es auß und würff es vonn dir* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 62v), so zitiert der Affe Mt 18,9 und schließt noch an, dass auch der Maulwurf besser blind wäre, da er sich ja die Dunkelheit gewählt habe.

Die einfache Lesart der Fabel, die der redeführenden Partei folgt, liegt damit klar auf der Hand: Neid ist als Wahrnehmungsdefizit zu begreifen. Das Auge funktioniert dabei sowohl als Grenze als auch als Durchgang zwischen Makro- und Mikrokosmos, die idealtypisch analog aufgebaut sein sollten; bei der neidischen Person aber verkehrt das Auge im Akt der Wahrnehmung Gut und Böse in das jeweilige Gegenteil, was an sich als grundsätzlich böse – gottesfeindlich – zu begreifen ist. Neid bestätigt und bekräftigt sich selbst in einem *circulus vitiosus*: Der Neider lehnt das Gute aktiv ab und trägt das Böse in sich in Form von ›innerem‹ schlechtem Wetter, so dass die Wahrnehmung des Guten (Wetters) schließlich überhaupt nicht mehr möglich ist. Es gäbe die Möglichkeit für den Neider, die Ursache seiner falschen Wahrnehmung zu entfernen, sich gemäß dem biblischen Bild das störende Auge auszureißen und fortzuwerfen; aber – und hier wird über den hängenden Kopf hinaus sinnfällig, warum ausgerechnet der Waldesel das Paradigma des Neides stellt – es erscheint als unwahrscheinlich, dass der Waldesel sich zu dieser Aktivität aufraffen kann, da er in allererster Hinsicht ein Paradigma der Trägheit ist. Die lateinische Fabelversion kann dabei auf die theologische Bildung ihres Publikums aufbauen, das in den Symptomen und in der Beschreibung des Waldesels seine *Acedia* erkennt:

Die Beschreibung der Symptome des Waldesels deuten darauf hin, daß er vom Laster der Acedia befallen ist. Eine Heilung kann nur durch die Heilung der Seele erreicht werden [...]. Thomas von Aquin definiert die Acedia wie der Affe der Fabel als »tristitia de spirituali bono« und meint damit die Abneigung gegen das Gute, das letztlich Gott ist. (Günthart 1996, Band 2, S. 87)

Ulrich klärt diesen Zusammenhang nicht durch zusätzliche theologische oder humoralpathologische Erläuterungen, sondern schlicht indem er – im Unterschied zur lateinischen Vorlage – den Esel als *traege[n] wald Esel* bezeichnet und damit sein deutschsprachiges Publikum an die Primärbedeutung des Esels erinnert. Doch auch bei dieser Fabel belässt es Ulrich nicht bei Verdeutlichungen der im Lateinischen bereits angelegten Verknüpfungen, sondern er arbeitet auch wieder eine Irritation deutlich heraus, die weiterzuverfolgen für den Rezipienten den Zugang zu einer differenzierenden *lectio difficilior* erlaubt. Die logische Irritation bricht auf bei dem Appell des Affen an den Waldesel, doch die eigene Verantwortung für sein Leiden wahrzunehmen:

›Speculum Sapientiae‹	›Buch der natürlichen Weisheit‹
inspice, caece, quod per livorem eidem oppositum tibi contingeret! (Schau, Blinder, wie dir wegen des Neides genau das Gegenteil geschieht. Zitiert nach Esser/Blanke 2014, S. 141)	So tuo du plinter daz neydig aug gar recht auf unnd schawe wie vil widerwertikeit von deinem neyde zuo stehen. (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 62v)

Ulrich verstärkt die Paradoxie, dass der Blinde sehen soll, indem er explizit sein Auge erwähnt, das noch dazu als *neydig* spezifiziert ist, wodurch es den eigenen Neid ja eigentlich überhaupt nicht wahrnehmen kann. Auch wenig später steigert Ulrich nochmals über das Motiv des Auges die Mahnungen des Affen zur Absurdität, der den neid-ägigen Waldesel auffordert, er wolle *mit fraintlichen augen yed(er)man senftmuetiglich liebhaben un(d) ansehen* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 62v). Schlussendlich verstärkt Ulrich das Augen-Motiv noch dadurch, dass

er mit dem Verweis auf den Maulwurf schließt, der besser blind wäre, und nicht – wie die lateinische Fassung – noch den Verweis auf das Hyänenauge hinterherschickt, das durch seinen Farbwechsel Nächstenliebe anzeigt. Alle Irritationen verweisen darauf, dass es für das neiderfüllte und die Realität verkehrende Auge des Waldesels schwierig werden dürfte, das eigene Fehlverhalten einzusehen – und dass das Ausreißen des Auges zunächst in Blindheit und nicht automatisch in Einsicht mündet.

Die Argumentation des Affen ist bestrickend und eloquent, doch in Ulrichs Version erweist er sich gerade beim Auge – dem zentralen Motiv seiner Ausführungen – als merkwürdig ungeschickt. Wie bereits bei der Fabel ›Rose, Lilie und Feigenbaum‹ ermuntert die durch Ulrich noch verstärkte Irritation der Argumentationslogik dazu, nicht mehr den gescholtenen Sünder in den Blick zu nehmen, sondern den Fokus auf den scheltenden Gerechten zu lenken. Entsprechend soll nun der Affe kritisch beleuchtet werden.⁸

2.3 Die Ambivalenz des Affen

Wie bereits im Fall des Feigenbaums müssen Rezipierende nicht auf ein breites, intertextuelles Wissen zurückgreifen, um weitere Informationen über den Affen zu erlangen: Das ›Buch der natürlichen Weisheit‹ ist – wie bereits das ›Speculum Sapientiae‹ – als in sich geschlossenes, intratextuelles Wissensnetzwerk angelegt:

In den Tugendreden zahlreicher Fabeln werden zitatehaft Tiermotive aufgegriffen, die in Handlungsexpositionen anderer Cyrillusfabeln ebenfalls Anwendung finden. [...] Dort also, wo man wenig erfolgreich nach Stoffspuren anderer Fabeltraditionen sucht, ›zitieren‹ die Cyrillusfabeln sich gegenseitig. (Bodemann 1988, S. 46)

Dies ist auch der Fall beim Affen, der auch in weiteren Fabeln der Sammlung auftaucht und dort signifikante Berührungspunkte zur Fabel mit dem Waldesel aufweist, die es zu verfolgen lohnt. In diesem Zuge erscheint das

Verhalten des Affen in viererlei Hinsicht als fragwürdig, nämlich hinsichtlich seiner räumlichen Bewegung, seiner Fröhlichkeit, seines Verhältnisses zum Licht und – ganz grundsätzlich – seiner Natur.

Die Rezipierenden des Fabelbuchs kennen das Verhältnis zwischen Affen und Waldesel bereits aus der Fabel ›Fuchs als Pilger‹, die schon im zweiten Buch der Sammlung erzählt wird: Der Fuchs, der im Alter als Pilger auf Bußfahrt gehen möchte und dafür Begleiter auswählt, lehnt den Waldesel ab und wirft ihm gerade das Verhalten vor, das er auch in der Fabel ›Fuchs und Waldesel‹ an den Tag legt: *du traurest in dem liecht und freüest dych in der vinsten / das macht nit anderst an dir dan(n) das dein hercze vol neydes ist* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 26va–26vb). Den Affen aber nimmt der Fuchs mit, da sich dieser am Mondschein erfreue – und Ulrich bringt auch hier wieder – über die lateinische Vorlage hinausgehend – den Waldesel ins Spiel: *dar nach naz er den Affen der sich in vollem monat freüet wider den neydige(n) waldesel* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 27rb).

Vor diesem intratextuellen Hintergrund ist auffällig, dass der Affe den Waldesel in ihrer gemeinsamen Fabel proaktiv aufsucht, und dies auf *verporgen steygen* und *in d(er) wylden wueste* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 61r), wie Ulrich über die lateinische Vorlage hinausgehend betont. Der Affe schafft damit überhaupt erst eine Situation der Gemeinschaft, die die Grundlage für seine Argumentation ist: Der Waldesel neide anderen Geschöpfen die Freude am guten Wetter. Das einzige andere Geschöpf aber ist der Affe selbst, der den Waldesel in dessen Wüsteneinsamkeit aktiv aufgesucht hat; der Waldesel dagegen hat sich in seiner Abgeschiedenheit, zu der nur verborgene Wege führen, selbst in eine soziale Isolation begeben, die seine Perspektive auf das Wetter kaum als Neid erscheinen lassen würde.

Auch bezüglich seiner Fröhlichkeit ist der Affe im intratextuellen Feld fragwürdig: In einer Fabel des dritten Buchs, ›Affe und Fuchs II‹, wird die

Fröhlichkeit des Affen dadurch problematisiert, dass sie Ausdruck fehlender Selbstsicht ist. Der Affe lacht fröhlich über seine schöne Gauklerkleidung, die ihm die Menschen gegeben haben. Er muss sich allerdings vom Fuchs belehren lassen, dass er als Unfreier der Lächerlichkeit der Menschen preisgegeben ist. Die Fabel korrespondiert mit der wenig später aufgeführten Fabel ›[Affe und Spielmann](#)‹, wo der Freiheits- und Würdeverlust des Affen durch die Annahme menschlicher Kleidung, die ihm Freude bereitet, breit ausgeführt wird. Die Fröhlichkeit des Affen ist vor diesem intratextuellen Hintergrund zumindest fraglich und mit fehlender Selbstsicht verknüpft. Die [Miniatur zur Fabel ›Affe und Waldesel‹ in der Handschrift Cgm 340, 62r](#), verdeutlicht diesen Zusammenhang, indem der Affe den Waldesel in Gauklerkleidung belehrt.

Die mehrfach belegte Liebe des Affen zum Licht wird schon im ersten Buch der Fabelsammlung zentral gesetzt – und problematisiert: In der Fabel ›[Fuchs und Affe I](#)‹ erfreut sich der Affe am Schein des Vollmonds (wie auch in der Fabel ›Fuchs als Pilger‹), wird dafür aber vom Fuchs gescholten, der dem Affen vorwirft, nur das Vergängliche zu lieben (in Form des vergänglichen Mondlichts), nicht aber das Ewige. Die Liebe des Affen zum Licht wird hier zum Indiz seiner eigenen Gottfeindlichkeit, die er später dem Waldesel vorwirft.

Schließlich erweist sich der Affe in seinen intratextuellen Bezügen auch hinsichtlich des in der Fabel ›Affe und Waldesel‹ zentral gesetzten Lasters Neid als problematisch: In der Fabel ›[Fuchs und Affe II](#)‹, die die Fabelsammlung im dritten Buch aufführt, ist der selbst schwanzlose Affe neidisch auf den Schwanz des Fuchses. Freilich überwindet der Affe in dieser Fabel seinen Neid schließlich, so dass er als geläuterter Sünder vielleicht deswegen das Leiden des Waldesels umso besser einordnen kann. Seine mehr und mehr aufbrechende Ähnlichkeit zum Waldesel bestätigt sich auch intratextuell: In der gesamten Tradition des ›Physiologus‹ werden Affe und Waldesel in einem einzigen Kapitel gemeinsam behandelt, und dabei verweisen beide gleichermaßen auf den Teufel (vgl. Physiologus, Kapitel 45).

Ähnlichkeit ist überhaupt das zentrale Moment der Fabelnatur des Affen, der im Lateinischen die Bezeichnung *simia* trägt. Als Nachahmer des Menschen und sogar Gottes wird er in der Fabel ›Affe, Rabe, Schiffer und Fuchs‹ zum Paradigma der unbelehrbaren Hoffart. Vor diesem Hintergrund erscheinen die ersten Ausführungen des Affen gegenüber dem Waldesel, mit denen er diesen zum Reden bewegen will, in einem neuen Licht:

Hast du jcht gepraeßten an deinem leybe die heyl jch dir mit meiner hand /
wann die kan wunden salben· Leydest du aber verporgens wee heimlichen an
deinem hercze(n) das pringt mich in ungemach pruoderlichs mitleidens· und
besaehē auch dz mit allem grossem fleiß wie jch dein übertraeffenlichen
schmerczen mit maisterschaft vertrybe. (›Buch der natürlichen Weisheit‹,
Druck 1490, 61r)

Der Affe geriert sich als Heiler, der »wunden salben« kann, als emphatischer Freund, der *ungemach pruoderlichs mitleidens* empfinden würde, als Meister, der seelische Schmerzen vertreiben könne. Von all diesen überschwänglichen, hoffärtigen Selbstbeweihräucherungen kann aber nach der ›Beichte‹ des Waldesels keine Rede mehr sein; stattdessen redet der Affe dem Waldesel in der neuen Rolle eines Bußpredigers *mitt einer paennigen predige* ins Gewissen.

Ordnet man den Affen im inter- und intratextuellen Feld ein, so wird klar, dass zwar seine Rede sicherlich sinnvoll ist, er selbst aber die falsche Person ist, diese Rede gegenüber dem Waldesel anzuführen. Wie bereits Rose und Lillie, so erweist sich auch der Affe als ebenso gutes Paradigma für das Laster des Neides, eine *lectio difficilior*, die auch hier wieder die einfache Lesart nicht widerlegt, sondern ausdifferenziert und vertieft. Der Affe zeigt letztendlich einen ebenso bedenklichen Umgang mit dem Wetter, wenn er proaktiv in die Wildnis geht, den friedlich und einsam vor sich hin trauernden Waldesel aufspürt und bei strahlender Sonne sprichwörtlich schlechtes Wetter macht.⁹ Und seine allzu aggressiven Ausführungen zum verfluchten Auge des Waldesels, das dieser ausreißen und von sich werfen soll, drängen ein anderes Bibelwort ins Bewusstsein, das den Affen – vor

seinem eigenen intra- und intertextuellen Hintergrund – als Heuchler perspektiviert: »Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?« (Mt 7,3).

Ulrich forciert den inter- und intratextuellen Parforceritt dieser *lectio difficilior* wieder durch Irritationen, die er diesmal (wie oben aufgezeigt) am Motiv des Auges festmacht, dessen Gebrauch in der Rede des Affen zu Widersprüchen und Katachresen führt. Er führt diese langwierige Mehrfachperspektivierung der Fabel freilich nicht selbst aus, sondern überlässt sie der meditativen Interpretation seiner deutschsprachigen Rezipierenden, denen er gleichwohl zahlreiche Hilfestellungen gibt.

2.4 Die weitere Tradition der Fabelrezeption

Die skizzierte *lectio difficilior* der Fabel, die eine gleichsam meditative *ruminatio* der Natur des Lasters Neid erlaubt, bleibt freilich immer fraglich, zumal sie mit viel aktiver Arbeit eines Rezipienten bzw. einer Rezipientin verbunden ist. Nun ist, wie bereits aufgezeigt, Ulrichs von Pottenstein Fabelsammlung nicht die einzige deutschsprachige Rezeption des ›Speculum Sapientiae‹, und auch darüber hinaus ist der [Fabelstoff vom ›Affen und Waldesel‹](#) in weiteren Einzeltexten ausgeformt. Befragt man diese weitere Rezeptionstradition bezüglich einer komplexen Lesart, so ergibt sich zunächst ein gemischtes Bild:

Die anonyme Fabelfassung im ›[Buch von der Weisheit](#)‹ von 1466, die sich ohne Kenntnis von Ulrichs Fassung grundsätzlich engstens an die lateinische Vorlage hält (vgl. Bodemann 1995, S. 171f., 185), ersetzt den Waldesel durch einen Ochsen. Damit fehlt die inter- und intratextuelle Verknüpfung des devianten Tieres mit Melancholie und Faulheit (ganz im Gegenteil dient der Ochse sogar in der gleichen Fabelsammlung als Paradigma für Fleiß, vgl. die Fabel ›[Ochse und Wolf I](#)‹). Die Fabelfassung präsentiert auf diese Weise schlicht eine moralisch verdorbene Kreatur (deren Laster auch

als Hass, nicht primär als Neid identifiziert wird), ohne auf den Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft breiter einzugehen, der für die *lectio difficilior* grundlegend wäre.

Sebastian Münsters Version im ›Spiegel der wyßheit‹ von 1520 bleibt vor allem bei der Argumentation des Affen akribisch bei der lateinischen Vorlage. Die *lectio difficilior* wird dadurch ermöglicht, wenn auch nicht, wie bei Ulrich von Pottenstein, durch zusätzliche Hinweise ermutigt.

Hans Sachs, der die Fabel 1555 zu dem dreistrophigen Meisterlied ›Der neidig walt esel‹ ausformt, nimmt als Basis seiner Fassung nachweisbar Ulrichs ›Buch der natürlichen Weisheit‹ als Vorlage (vgl. Bodemann 1988, S. 221). Er übernimmt sogar einzelne Formulierungen (etwa die *verporgen steig*, die den Affen zum Waldesel führen), zeigt sich an einer differenzierteren Interpretation aber völlig uninteressiert: Der Affe flucht nicht dem Auge des Waldesels, sondern dessen Herz, so dass eine Heilung ausgeschlossen erscheint; entsprechend verflucht der Affe den Waldesel geradezu, und das Meisterlied mündet in der dritten Strophe in einem moralischen Fazit, das keine Figurenrede mehr ist, sondern eindeutig und einseitig den Waldesel objektiv diskreditiert. Dies entspricht der allgemeinen Bearbeitungstendenz der Cyrillus-Fabeln durch Hans Sachs, der keinen Wert auf verbale Belehrung seines Publikums legt, sondern vielmehr moralisch gutes und schlechtes Verhalten vorführen möchte (vgl. Bodemann 1988, S. 224).

Die knappe Version des Fabel in Hans Wilhelm Kirchhofs ›Wendunmuth‹ von 1564 zeigt sich primär an der humoralpathologischen Erklärung des melancholischen Zustandes des Waldesels interessiert. Der Affe ist durch einen Fuchs ersetzt, der zudem nicht argumentiert, sondern lediglich den Waldesel flieht – was sicherlich von dem Fabelstoff ›Fuchs als Pilger‹ inspiriert ist, bei dem der Fuchs (wie oben skizziert) ebenfalls die Gemeinschaft mit dem neidigen Waldesel meidet.

Ambivalent ist die jüngste Adaptation des Fabelstoffs durch Daniel Holzmann in seinem ›Spiegel der natürlichen weyßheit‹ von 1578 zu werten: Holzmann folgt einerseits dem ›Speculum‹ bzw. seiner konkreten Vorlage, Sebastian Münsters ›Spiegel der wyßheit‹, bis zu den Einzelheiten der Argumentation des Affen, was eine differenzierte Lesart ermöglichen würde; andererseits aber ist der Text so schlecht gedichtet und in seiner angefügten Morale und in seinen moralischen Marginalglossen so schlicht, dass ihm kaum eine intendierte *lectio difficilior* zu unterstellen ist. Grundsätzlich verfolgt Holzmann auch die Strategie, die Cyrillus-Fabeln der Äsop-Tradition anzugleichen (vgl. Bodemann 1988, S. 228), was auf eine vereindeutigende Moralisierung hinausläuft.

Insgesamt ergibt sich also zunächst ein Bild, die eine *lectio difficilior* für die Fabeltradition eher in Frage stellen: Bei Münster und Holzmann ist sie noch möglich, wenngleich sie nicht forciert wird; bei Sachs, Kirchhof und dem anonymen ›Buch von der Weisheit‹ ist sie auszuschließen, zugunsten einer eindeutigen, eindimensionalen Moral.

Wie nachvollziehbar aber die *lectio difficilior* der Fabel für die lateinische Rezeptionsgemeinschaft ist, belegt das Sprichwort ›*asimus inter simias*‹, das Erasmus von Rotterdam bei zwei Gelegenheiten aufgreift und kommentiert.¹⁰ In seinem Adagium 441 führt Erasmus aus:

<p>Ἵνος ἐν πιθήκοις, id est Asinus inter simias. Ubi quis incidit in homines nasutos et contumeliosos, ipse stolidus, a quibus impune rideatur. Extat apud Aulum Gellium libro secundo, capite XXIII, apud quem Menander comicus in fabula, cui titulus Plotium, maritum de uxoris injuria querentem inducit his verbis: Ἵνος ἐν πιθήκοις τοι τὸ λεγόμενον ἐστὶ δὴ τοῦτο, id est Asinus inter simias, vulgo quod aiunt, sane istud. Constat autem simiam animal esse petulantissimum, adeo ut non vereatur</p>	<p>Ein Esel unter Affen. Das sagt man, wenn ein dummer Mensch unter nase-wise und schmähsüchtige Leute geraten ist, von denen er ungestraft verhöhnt wird. Das Sprichwort steht bei Aulus Gellius im zweiten Buch, Kapitel 23. Dort lässt der Komödiendichter Menander im Stück namens ›Die Halskette‹ einen Ehemann, der sich über die Ungerechtigkeit seiner Gattin beklagt, mit folgenden Worten auftreten: Ein Esel unter Affen, wie man zu sagen pflegt, / ist das. Es steht fest, dass der Affe ein</p>
--	---

<p>etiam leonem per lasciviam agitare natibus illius affixa. Quin et hodie vulgo simile quiddam dicunt: Noctua inter cornices, ubi stupidior aliquis in homines petulantes ac dicaces incidit. Nihil autem vetat quominus generaliter usurpetur, ubi quis in negotium incidit vehementer molestum aut in infortunium aliquid, unde se non queat extricare.</p>	<p>sehr freches Tier ist, sodass er sich nicht scheut, sich aus Mutwillen an die Hinterbacken eines Löwen zu schmiegen und ihn umherzutreiben. Auch heutzutage sagt man allgemein etwas Ähnliches: Eine Eule unter Krähen, wenn eine dümmere Person unter ausgelassene und schnippische Leute gerät. Doch hindert einen nichts daran, das Sprichwort im allgemeinen Sinn zu verwenden, zum Beispiel wenn jemand in eine überaus lästige Affäre gerät oder in ein Unglück, aus welchem er sich nicht herauswinden kann. (Text und Übersetzung: Erasmus: Adagia, Band I, S. 380f.)</p>
--	--

Die Ausführungen zum Sprichwort ›*Asinus inter simias*‹ heben gerade auf die aggressive Überheblichkeit und ungefragte ›Hilfsbereitschaft‹ des Affen ab, die diesen auch in der Fabel auszeichnen. Auch in seinem ›Handbüchlein eines christlichen Streiters‹ bezieht sich Erasmus auf diese dialektische moralische Bewertung des Verhältnisses zwischen Affen und Waldesel, nachdem er Beispiele für moralisch vorbildliche Persönlichkeiten aufgelistet hat:

<p>Hos animos, haec exempla inter aulicos, inter ecclesiasticos, addam et inter monachos non temere quis invenerit. Aut si quis huiusmodi exstiterit, ilico velut asinus inter simias ostentui ac risui erit, delirus, hebes, hypocrita, rerum imperitus, melancholicus, amens omnium una voce dicitur ac ne homo quidem iudicabitur.</p>	<p>Man wird nicht so ohne weiteres solche Gesinnungen, solche Vorbilder unter den Leuten vom Hofe, unter den Geistlichen, ja auch unter den Mönchen finden. Oder wenn es jemanden derartigen gäbe, so würde er sogleich wie der Esel unter den Affen Zielscheibe des Gelächters und einstimmig verrückt, blöde, scheinheilig, unerfahren, schwermütig und völlig unsinnig genannt und nicht einmal als Mensch beurteilt werden. (Text und Übersetzung: Erasmus: Werke, Band I, S. 250f.)</p>
---	--

Hier kehrt Erasmus die moralische Bewertung einer einfachen Lesart der Fabel völlig um, wenn er den Waldesel auf den vortrefflichen Menschen bezieht, der zu Unrecht verspottet wird. Wie in der *lectio difficilior* der Fabel fungiert der Affe hier als Paradigma des Neiders, der ›schlechtes Wetter‹ macht. Die beiden Beispiele belegen, dass im lateinischen Interdiskurs der Gelehrten die Fabel ›Affe und Waldesel‹ sicherlich nicht moralisch eindimensional gelesen wurde.¹¹ Sicher ist und bleibt der Waldesel ein Paradigma für Neid, doch wird eben auch der Affe in seiner Gehässigkeit und Heuchelei als ebensolches Paradigma für Neid lesbar. Für diese *lectio difficilior* benötigt das lateinische Publikum, für das die hermeneutische Technik intra- und interdiskursiver semantischer Arbeit grundlegend ist, keine besonderen Hinweise im ›Speculum Sapientiae‹, und schon gar nicht die Hinweise der deutschen Version Ulrichs von Pottenstein. Doch für ein deutschsprachiges Publikum sind die Hilfestellungen Ulrichs ebenso unschätzbare Denkanstöße wie für den modernen Mediävisten auf der Suche nach einer adäquaten Lesart: Der hier dargestellte Interpretationsweg von einer einfachen, dualistischen Lesart über die Verfolgung von Textirritationen hin zu einer komplexen, dialektischen Lesart, die schlussendlich durch eine analoge Perspektive bei Erasmus bestätigt wird, ist, wie ich zugeben muss, mein eigener Denkweg, dessen mühsame Erarbeitung nur dank der bei Ulrich gezielt gesetzten Hinweise gelingen konnte. Insofern erweist sich Ulrich von Pottenstein auch Jahrhunderte nach seiner eigentlichen Wirkungszeit als großartiger Vermittler lateinischer Tugendphilosophie und Lehrer hermeneutischer Denkweise.

Anmerkungen

- ¹¹ Die angebliche Einfachheit der Fabel wird in der Regel durch ihre didaktisch-moralische Funktion begründet. So bestimmt etwa Leibfried 1982, S. 23, das »innere Bauprinzip« der Fabel wie folgt: »Gegenüberstellung bestimmter Thesen,

von denen eine verifiziert, die andere als weltunklug bzw. als unmoralisch, unreligiös, unsozial dargestellt wird.« Wie zu zeigen sein wird, besitzt die Fabel die Fähigkeit, unterhalb dieser sicherlich unstrittigen Oberfläche eine enorme Komplexität aufzuweisen, die sich zum einen auf die in der Regel dialektisch-mehrdeutige Tradition der Tiersemantik stützen kann, wie sie bereits im ›Physiologus‹ vorliegt, und zum anderen auf die vielfachen narrativen Verknüpfung der Fabel-Aktanten untereinander im intertextuellen Raum stützt.

- 2 Die Forschung zum ›Buch der natürlichen Weisheit‹ ist im [entsprechenden Eintrag auf \[wiki.brevitas.org\]\(http://wiki.brevitas.org\)](#) gelistet, einzelne Forschungsbeiträge sind an ihrem Ort exzerpiert. Der gewichtigste und ausführlichste Forschungsbreitraag liegt sicherlich in [Ulrike Bodemanns Dissertation](#) von 1988 vor, an deren Ausführungen dieser Aufsatz anschließt und die er mit einer induktiven Tiefenbohrung weiterführen möchte.
- 3 Bereits zweimal wurde es in Angriff genommen, das ›[Buch der natürlichen Weisheit](#)‹ kritisch zu edieren: Georg Scharf widmet 1935 seine Dissertation der handschriftlichen Überlieferung (vgl. Scharf 1935a) und bereitet damit eine Edition vor, von der er aber lediglich wenige Probekapitel im Rahmen eines Aufsatzes veröffentlicht (vgl. Scharf 1935b). Ebenso veröffentlicht Ulrike Bodemann 1988 in ihrer Dissertation Vorbereitungen zu einer Edition mit exemplarischer Teiledition weniger Fabeln, wobei auch hier die angezielte Edition nicht erfolgt. Schließlich ediert und kommentiert noch Adalbert Elschenbroich in seiner Fabelanthologie 1990 wenige Fabeln der Sammlung. Eine Edition der Fabelsammlung ist nach wie vor Desiderat, die Handschriften sind nur etwa zur Hälfte online einsehbar.
- 4 Dies relativiert etwas die starre Lehrer-Schüler-Divergenz, die Bodemann als für die Fabeln grundlegend herausstellt, vgl. Bodemann 1988, S. 39f.: Sicherlich ist bei einer einfachen Lesart die Rollenverteilung eindeutig (moralisch überlegener Aktant belehrt den devianten Aktanten in der zentralen Rede), doch gerät diese Rollenverteilung bei einer *lectio difficilior* in Bewegung.
- 5 Das Verständnis der Bäume: *Nun verstuonden sy das neydige hecken* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 30ra); das Verständnis der Blumen: *Und darnach erst dye frucht verstuonden so gar schnaell das dye straff gefaerlich waz Un(d) das auch sy entspra(n)g und wuochs auß nediger wurzen* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 109vb–110ra). Den Neid des Feigenbaums betont Ulrich durch Wiederholung: *In dez neyde fraget er sein nachpaurn ein neidige frag also* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 29vb).

- 6 [...] *als sy die frau die frey natur kund maysteren und layten [...] die natur aller weyßheit maisterin.* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 109vb).
- 7 Bezeichnenderweise betont Johannes Hartlieb bei seinen Ausführungen zum Wetterzauber mehrfach, dass dieser nicht erlernt werden könne, wenn man nicht Gott vollständig abschwöre (vgl. Hartlieb 1989, S. 48–51).
- 8 Ich danke an dieser Stelle Sylvia Jurchen, die diesen Perspektivenwechsel entscheidend angeregt und untermauert hat.
- 9 Zur Semantik des Ausdrucks ›schlechtes Wetter machen‹ vgl. Grimm/Grimm, Art. **Wetter**, B, IV, 1 mit Belegen bei Sachs und Luther.
- 10 Den belesenen Hinweis auf dieses ›missing link‹ verdanke ich Sylvia Jurchen.
- 11 Eucharius Eyring bietet in seinen ›**Proverbiorum Copia**‹ von 1601 eine deutschsprachige Reimversion der Sprichwörterklärung für ›*Asinus inter Symias*‹ und ›*Noctua inter Cornices*‹ (vgl. S. 446), in der er auch kurz auf das Verhältnis Esel – Affe eingeht.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Erasmus von Rotterdam: *Adagia*. Sprichwörter, Band I, hrsg. von Descœudres, Claude-Eric, Basel 2021.
- Erasmus von Rotterdam: *Werke*, Band I, hrsg. von Werner Welzich, Darmstadt 1995. *Speculum Sapientiae*. Spiegel der Weisheit. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. und übers. von Birgit Esser und Hans-Jürgen Blanke, Würzburg 2014.
- Physiologus. Griechisch/Deutsch. Hrsg. und übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 2000.
- Hartlieb, Johannes: *Das Buch aller verbotenen Künste*. Hrsg. und übers. von Frank Fürbeth, Frankfurt am Main 1989.

Sekundärliteratur

- Bodemann, Ulrike: *Die Cyrillufabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein*. Untersuchungen und Editionsprobe, München/Zürich 1988.
- Bodemann, Ulrike: *Cyrrillus in Thüringen*. Zu einer weiteren Übersetzung des ›*Speculum sapientiae*‹ ins Deutsche, in: *ZfdA* 124 (1995), S. 171–183.
- Elschenbroich, Adalbert: *Die deutsche und die lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit*, 2 Bände, Tübingen 1990.

- Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm (Hrsg.): Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21 ([online](#)).
- Günthart, Romy (Hrsg.): [Sebastian Münster](#), ›[Spiegel der wyßheit](#)‹. 2 Bände, München 1996.
- Günthart, Romy: [Virtus est ratio](#). Natur und Naturkunde in der spätmittelalterlichen Fabelsammlung »Speculum sapientiae« und ihren deutschen Übertragungen. In: Dilg, Peter (Hrsg.): Natur im Mittelalter. Konzeptionen, Erfahrungen, Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.–17. März 2001, Berlin 2003, S. 373–385.
- Leibfried, Erwin: [Fabel](#). 4. Aufl., Stuttgart 1982.
- Müller, Rolf: [Die Cyrillischen Fabeln und ihre Verbreitung in der deutschen Literatur](#), Mainz 1955.
- Scharf, Georg (1935a): [Die handschriftliche Überlieferung der deutschen Cyrillus-Fabeln des Ulrich von Pottenstein](#), Breslau 1935.
- Scharf, Georg (Hrsg.) (1935b): [Proben eines kritischen Textes der deutschen Cyrillus-fabeln des Ulrich von Pottenstein](#), in: Zeitschrift für deutsche Philologie 59 (1935), S. 147–188.

Anschrift des Autors:

PD Dr. Silvan Wagner
Universität Bayreuth
Universitätsstraße 30
95447 Bayreuth
E-Mail: silvan.wagner@uni-bayreuth.de