

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS

4



TEMPORAL COMMUNITIES IN DER VORMODERNEN KLEINEPIK

herausgegeben von
Maren Jäger, Hans Jürgen Scheuer
und Silvan Wagner

im Auftrag der Gesellschaft zur
Erforschung vormoderner Kleinepik
BREVITAS

BREVITAS 4



*Maren Jäger / Hans Jürgen Scheuer / Silvan Wagner
(Hrsg.)*

Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik

Publiziert im April 2025.

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](#). Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinepik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Prof. Dr. Anna Mühlherr, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Patrizia Barton, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Dr. Michael Schwarzbach-Dobson) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für dieses Themenheft:

Jäger, Maren/Scheuer, Hans Jürgen/Wagner, Silvan (Hrsg.): Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik, Oldenburg 2025 (Brevitas 4 – BmE Sonderheft) (online).

Inhaltsverzeichnis

Hans Jürgen Scheuer

Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik – Zur Einleitung.....1

Tina Terrahe

Pferdesegen und Wurmexorzismus oder: Kontingenzbewältigung im
Frühmittelalter. Von der heidnisch-germanischen Zauberformel zum
christlich-apotropäischen Mikronarrativ.....11

Andreas Bässler

Arme Heinriche. Von Hiobs Armut zu reicher Autorschaft und Nachfolge.....51

Sylvia Jurchen

›Einmütig in der Liebe‹? Riskante Gemeinschaft und Gemeinschaftsstiftung
im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach.....79

Christoph Fasbender

Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit.....141

Hans Jürgen Scheuer

Alexander und der Zwerg. Weltherrschaft als Formatfrage.....173

Martin Sebastian Hammer

(Non-)Verbale Kommunikation und (un-)verhüllte Evidenz im Zeichen
des Feuers. ›Temporal Communities‹ in und um Jacob Appets ›Der Ritter
unter dem Zuber‹.....207

Hans Jürgen Scheuer

Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik

Zur Einleitung

Am 18. und 19. März 2021 fand sich die Gesellschaft ›Brevitas‹ in Zusammenarbeit mit dem Berliner Exzellenzcluster 2020 ›Temporal Communities‹ und dem Graduiertenkolleg 2190 ›Literatur- und Wissensgeschichte kleiner Formen‹ (HU Berlin) zu ihrer Tagung ›Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik‹ unter ungewohnten Bedingungen zusammen. Denn die Corona-Pandemie verschob das Symposium in den digitalen Raum. Das veränderte wesentlich, was sonst in der universitären Literatur- und Kulturwissenschaft »community« bedeutet und bis dahin als selbstverständlich galt. Das Zusammensein beschränkte sich auf den visuellen und den auditiven Kanal, schaltete die anderen sinnlichen Erfahrungen als *in situ* miteinander geteilte und sich mitteilende einfach aus, trennte so den sozialen Common sense von der ihm physiologisch und psychisch zugeordneten Sphäre des sechsten Sinnes: derjenigen des *tactus*, des Taktes und Kontaktes unter physisch Anwesenden, deren Wege sich für eine Weile am selben Ort kreuzen.

In gewisser Weise spiegelte die medial simulierte, doch sinnlich beeinträchtigte »entfernte Nähe«, was der Veranstaltungsflyer motivisch vorgab: Pieter Brueghels ›Der Blindensturz‹ (1558) bot das nicht ohne Ironie und tiefere Bedeutung gewählte Modell einer *temporal community*, die versucht, in der Formation eines sechsköpfigen Kollektivkörpers sicherer durch die unsichere Welt zu steuern, als die Blinden es vereinzelt könnten.

Mit begrenztem Erfolg: Nach dem Fehltritt der Anführer werden alle Körper der temporären Gemeinschaft vom unvermeidlichen Sturz erfasst, wenn auch in unterschiedlichem Grad und mit unterschiedlicher Heftigkeit. Dabei reißt die Kette zwischen den Gliedern der Gruppe zwar nicht ab. Dass aber gerade die beiden ersten in der Reihe völlig den Boden unter den Füßen verlieren und in die Grube stürzen, lenkt unsere Aufmerksamkeit von der dargestellten akuten Katastrophe auf eine andere Dimension des *sensus communis*: auf die Gleichnishaftigkeit des Geschehens in den Augen einer anderen, zuschauenden *temporal community*, die in zweiter Ordnung eine konsensuell traditionsbewusste Rezeptionsgemeinschaft bildet. Denn zum Ereignis wird in Brueghels Gemälde nicht irgendein Unfall, sondern ein bekannter, szenisch variiertes und theatralisch amplifizierter Spruch des Neuen Testaments. Das Jesus-Logion aus der Feldpredigt lautet nach Lk 6,39: »Er sagte ihnen aber auch ein Gleichnis: Kann denn ein Blinder einem Blinden den Weg weisen? Werden sie nicht alle beide in die Grube fallen?«

Im 15. Kapitel des Matthäus-Evangeliums erhält jenes Gleichnis noch einen weiteren Kontext, indem es auf das Auslegen des Gesetzes bzw. auf das parabolische Erschließen des eigentlichen Sinns der Vorschrift angewandt wird, sich vor dem Brotbrechen die Hände zu waschen:

Und er rief das Volk zu sich und sprach zu ihnen: Hört zu und begreift: Nicht das, was zum Mund hineingeht, macht den Menschen unrein: sondern was aus dem Mund des Menschen herauskommt, das macht den Menschen unrein. Da traten die Jünger hinzu und sprachen zu ihm: Weißt du auch, dass die Pharisäer an dem Wort Anstoß nahmen, als sie es hörten? Aber er antwortete und sprach: Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, die werden ausgerissen. Lasst sie, es sind blinde Blindenführer! Wenn aber ein Blinder den anderen führt, so fallen sie beide in eine Grube.

Da sagte Petrus zu ihm: Deute uns dies Gleichnis! Er sprach zu ihnen: Seid denn auch ihr noch immer unverständig? Versteht ihr nicht, dass alles, was zum Mund hineingeht, das geht in den Bauch und wird danach in die Grube

ausgeleert? Was aber aus dem Mund herauskommt, das kommt aus dem Herzen und das macht den Menschen unrein. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung. Das sind die Dinge, die den Menschen unrein machen. Aber mit ungewaschenen Händen essen macht den Menschen nicht unrein. (Mt 15,10–20)

Eingeordnet in den Horizont einer Deutungsgemeinschaft soll die Parabel den Ausschlag bei der Entscheidung darüber geben, wer dem religiösen »Bund der Reinen« zugehören soll und wer nicht. Der Verlust des Sehnsinns, den Matthäus durch das Motiv des Blindensturzes anspricht, steht hier für ein grundstürzendes Verfehlen des Sinns eines Gebots, das im Gewand einer Reinigungsvorschrift beim Mahl das Zusammenleben der Tischgemeinschaft reguliert. Wer nicht erkennt, dass die Wurzel jenes Gebots nicht etwa darin besteht, einer äußerlichen Verunreinigung der Speise vorzubeugen, sondern vielmehr spiegelbildlich eine Läuterung des inneren Menschen, seiner Gedanken und sprachlichen Äußerungen anvisiert, der verfällt einer ritualisierten Äußerlichkeit auf Kosten der tieferen Einsicht in das Gesetz. Durch die recht verstandene Parabel hindurch betrachtet, beginnt das Gleichnis vom Blindensturz zu kaskadieren: Ein Wort gibt das andere, ein Bild zieht das andere nach sich, so dass aus den Blinden die Pharisäer werden, aus der Grube, in die sie stürzen, eine Jauchegrube, aus der körperlichen Entleerung, die von der Unterleib- zur Mundöffnung umgelenkt wird, eine Allegorie der Gemeinschaft zerstörenden Triebhandlungen, üblen Intentionen und bösen Sprechakte. Im Parabelgebrauch Jesu kommt das Ausgleiten der fehlgeleiteten Blinden insofern einem Entgleisen des Gemeinnsinns und der spirituellen Orientierung aller Unverständigen gleich. Mit Blick auf die zeitenthobene wahre Gemeinde Gottes sind im Evangelium die Pharisäer bereits aus der zeitlichen Gemeinschaft der Gläubigen herausgefallen.

Neben der sozial temporären, der traditional konsensuellen und der religiös hermeneutischen Dimension bringt schließlich Gert Hofmanns Er-

zählung ›Der Blindensturz‹ (1985) noch einen weiteren Aspekt der *temporal community* ins Spiel. Indem er ihr eine fluide Wir-Stimme zuschreibt, verkörpert sie in der Prozeption der zwei plus vier Männer die Zirkulation einer sinngebenden, sich sprachlich äußernden Potenzialität, die ohne festen Bezug durch die Welt taumelt, zugleich aber nach innen wie nach außen mit ihr kommunizieren kann: eine zyklische Bewegung zwischen Traum und Wirklichkeit, zwischen Begraben-/Vergessen-Sein und okkasioneller Wiederbelebung. Es ist, als könnten die Leserinnen oder Leser durch das zum Roman amplifizierte Gleichnis der Metapher vom Blindensturz dabei folgen, wie sie ihren Übertragungsweg von Wort zu Wort, von Gebrauchssituation zu Gebrauchssituation zurücklegt: fortschreitend, fortstolpernd, fortstürzend – als ob wir uns mitlesend nur selbst ihrer *temporal community* anzuschließen bräuchten: einer blinden Transportform stillgelegten Sinns, mitunter leblos daliegend, doch nicht totzukriegend, sich von Zeit zu Zeit aufrappelnd, von Fall zu Fall den Kontakt zwischen Außen- und Innenwelt herstellend im jähem Sturz. So entsteht das Modell der Persistenz kleiner Formen in der *longue durée*, das weitaus sachgerechter als die Vorstellung eines kontinuierlichen kulturellen Gedächtnisses wiedergibt, wie Sprüche, Motive, Figurationen und Handlungsschemata kultur- und konfessionsübergreifend durch Raum und Zeit wandern, bald verschwinden, bald emergieren und sich durch Metamorphosen hindurch unter veränderten historischen Bedingungen je neu zur Geltung bringen.

Die Beiträge, die in der vorliegenden Ausgabe der digitalen Zeitschrift ›Brevitas‹ zusammengekommen sind, schreiten jenes angedeutete Spektrum des offenen Konzepts ›Temporal Communities‹ neugierig, waghalsig und experimentierfreudig ab mit Blick auf vormoderne Spruchformen und Exempel in Dichtung und Prosa, deren formale Intention auf abbreviieren-des Verdichten zielt und dadurch den Impuls für intensivierende Weiterarbeit am motivischen Kalkül in unterschiedlichen Formaten und diskursiven Zusammenhängen setzt. Die exemplarischen Lektüren beziehen sich auf li-

terarische und bildliche Artefakte aus einem Zeitraum vom 9. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert. Wir stellen sie hier – wie zuvor am Beispiel des Blindensturzes vorgeführt – in einer Folge vom engeren zum weitestgespannten Gebrauch und Verständnis multipler Temporalitäten vor: Für Tina Terrahe lassen sich diejenigen *temporal communities*, in denen alt-hochdeutsche Zaubersprüche generisch manifest werden, sowohl in einem temporären als auch in einem dauerhaften Sinne fassen. Unter dem Titel ›Pferdesegen und Wurmexorzismus oder: Kontingenzbewältigung im Frühmittelalter. Von der heidnisch-germanischen Zauberformel zum christlich-apotropäischen Mikronarrativ‹ geht sie von der strukturbildenden Spannung zwischen der *historiola* (als formelhaft kondensierter mythischer Erzählung) und ritueller Aktualisierung (im angewandten Spruch) aus. Das Zusammenspiel von Mythos und Ritus soll dann in einem Akt der Übertragung der beschworenen Geschichte auf das aktuelle Geschehen im Vollzug des Beschwörens die Wirkung der *incantatio* anstoßen. Aus jener Grundspannung lässt die Verfasserin verschiedene Fluchtlinien der Temporalität hervortreten: die kulturübergreifende Rekurrenz von Segens- oder Austreibungsformeln, die performative Verschlingung und Verwindung der Zeitdimensionen Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, die Ausbildung von Überlieferungsgemeinschaften in der Manuskripttradition, wo die Spruchformeln ihren prekären Ort bevorzugt am Seitenrand finden und als Insetate oft mit dem Haupttext interagieren, wie am Beispiel der Handschrift Wien, ÖNB, Cod. 751 vorgeführt wird.

Sylvia Jurchen beschäftigt sich in ihrem Aufsatz ›Einmütig in der Liebe? Riskante Gemeinschaft und Gemeinschaftsstiftung im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach‹ mit der Frage, wie personale Gemeinschaftsbildung in monastischem Rahmen narrativ und rhetorisch-persuasiv bewerkstelligt und hermeneutisch genutzt wird. Zwischen *fides* und *ratio* sieht Jurchen in der Anlage der Mirakelsammlung die zusätzliche Spannung zwischen einer *affective* und einer *critical community* unter den Zisterziensern wirken, die durch das Zusammenspiel von Exempel und

Dialog und unter Einschluss der literarischen Rezipienten zu einer triangulären Verstehensgemeinschaft im Sinne einer dialektischen Kunst des Gesprächs und der Schriftexegese führt. Im Rückgriff auf die Antike scheint hier die sokratische Maieutik wiederzukehren, im Vorgriff auf den humanistischen Dialog zeichnen sich die ›Colloquia familiaria‹ des Erasmus von Rotterdam ab. Unter einer solchen Maßgabe legt die Verfasserin die Möglichkeit eines ironischen, zur Reflexion der Gesprächspartner anleitenden Diskurses nahe. Er würde es erlauben, die militanten antihäretischen Ausfälle gegen Katharer und Albigenser im 5. Buch des ›Dialogus‹ von Caesarius' eigener Haltung zum Kreuzzug Innozenz' des III. in Südfrankreich zu distanzieren, einer Region, die Caesarius aus eigener Erfahrung als Wallfahrer vor seinem Eintritt in den Orden kannte. Zugleich leitet Jurchen das Konzept der *temporal community* vom Prolog und Autor-Akrostichon des ›Dialogus Miraculorum‹ her: als Aufgabe an die Leserschaft, in Anschluss an die wunderbare Brotvermehrung (Joh 6,12) aus den übriggebliebenen Brosamen die verstreute Wahrheit des göttlichen Wortes zusammenzulesen, um daraus ihre innerweltliche Erkenntnis der verborgenen Wirksamkeit Gottes zu speisen.

Für ein literal-figurales Verständnis von *temporal community* plädiert Christoph Fasbender in seinen Überlegungen zur ›Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit‹. Wiederum mit Blick auf den ›Dialogus Miraculorum‹ geht er von einer Realpräsenz der Abgebildeten im sakralen Bildwerk aus, das im kultischen Vollzug eigene Altargemeinschaften bildet. Caesarius gibt etliche Beispiele animierter Reaktionen von Ikonen oder Statuen in klösterlichen und kirchlichen Räumen auf die Anwesenheit Frommer und Andächtiger als Zeichen der Abwendung vom Profanen oder der Zuwendung zum sakralen Dienst am Bildnis bzw. auf das Fehlverhalten Respektloser, die für ihre Missachtung vom Bild selbst handgreiflich abgestraft werden. Dabei distanziert sich der Verfasser sowohl von den Vorstellungen des handelnden Bildwerks der Gotik, das er als rein mechanische Apparatur versteht, als auch von den beweglichen inneren Bildern (*imagines agentes*), die er

auf die rhetorische Tradition der mnemonischen Bilder beschränkt sehen möchte. Die Handlungsmacht, die in den erzählten Bildnisbegegnungen von den Figuren am Ort ihrer gebotenen Verehrung ausgeht, unterscheidet sich zudem insofern von einem dogmatisch anstößigen Animismus, als die miraculöse Aktivität eine energetische Emanation des Heiligen Geistes vor Augen stellt. Urkundlich beglaubigt erscheinen solche Interaktionen daher vor allem für figurale Ensembles, in denen benachbarte Altäre über Bildnisse und darin eingelassene Reliquien miteinander interagieren. So fügen sich *temporal communities* von Heiligen im Sakralraum: sowohl temporär als auch auf die Dauer. Denn sie währen solange, wie die Ensembles im kultischen Gebrauch sind. Dazu gehören auch Handlungen, die solche Wirksamkeit der Heiligen einschränken, um sie den überzogenen Ansprüchen der Gemeinde zu entziehen oder um diese Wirksamkeit drastisch einzufordern, wenn die Kommunikation des Bilderdienstes ohne Resonanz bleibt. Hinzu treten Gründungslegenden heiliger Stätten und Translationsberichte, durch die Heiligengemeinschaften mobil und veränderbar erscheinen, bis unter dem Einfluss reformatorischer Bildkritik und der radikalen Aktionen des Bildersturms die katholischen Bildpraktiken sich einschneidend verändern.

Martin Sebastian Hammer akzentuiert in seinem Beitrag ›(Non-)Verbale Kommunikation und (un-)verhüllte Evidenz im Zeichen des Feuers‹ ›Temporal Communities‹ in und um Jacob Appets ›Der Ritter unter dem Zuber‹ den Begriff der *temporal community* wiederum anders. Er verwendet ihn im Sinne einer Kombinatorik, die zwei sonst getrennt vorkommende Erzählmotive miteinander verknüpft. Konkret geht es um die Motive »Lügen mit der Wahrheit« und »Befreiung der Geliebten mittels Feuer«¹, die in Jacob Appets Schwank zusammenkommen und von dort in den großepischen Kontext des ›Reinfried von Braunschweig‹ eindringen. Indem Hammer die Chronologie der Entlehnung umkehrt und den Schwank vom Roman her liest, richtet er die Aufmerksamkeit zunächst von der allgemeinen Frauenschelte bzw. vom Frauenlob der exzeptionellen hochadligen

Dame auf das semiotische Verhältnis von *wort und ouch geberde*, von Sichtbarkeit/Hörbarkeit und Evidenz sprachlicher/körperlicher Zeichen. Während die weiblichen Figuren über die Fähigkeit doppelbödig-allegorischer Kommunikation verfügen und zwischen beiden Registern listig wechseln können, verstehen die Männer nur, was sie unmittelbar hören oder sehen. Entsprechend leicht lassen sie sich manipulieren und ablenken. Zusätzlich erlaubt die Motivverknüpfung aber eine Radikalisierung der Pointe, die der Verfasser im naturkundlichen Wissen Appets und in dessen emphatischen Bezug auf's Element Feuer repräsentiert sieht: Der Alarmruf der Komplizin, durch den die Aufdeckung des Ehebruchs ihrer Geschlechts-genossin verhindert wird, indem sie eine Scheune in Brand steckt, überspringt, als Allegorie des flagranten Ehebruchs betrachtet, den Wahrheitsanspruch des Sprungtropos und kann so durch dessen spektakulär inszenierte Enthüllung den Betrug verhüllen, weil die Männer das Feuer nicht als Zeichen, sondern als Faktum verstehen und zum Löschen eilen, statt den vor ihnen unter'm Zuber versteckten, zum Greifen nahen Ehebrecher zu überführen.

Hans Jürgen Scheuers ›Alexander und der Zwerg. Weltherrschaft als Formatfrage‹ verschiebt den Aspekt der Bildung von *temporal communities* vom Einzelwerk und seiner Form auf den Formatwechsel im Übergang einer apokryphen Episode der Alexandervita zwischen unterschiedlichen literarischen Gebrauchszusammenhängen. Anhand der marginal überlieferten Episode von der Begegnung Alexanders des Großen und des schottischen Zwergs Anteloie analysiert er, wie zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert unterschiedlichste Dichtungen von der Alexandervita über hofkritische Spruchdichtung, Heldenlied, Schwank und Weltchronik ein Exempel zur Ökonomie kluger bzw. maßloser Herrschaft statuieren. Sowohl Alexander als paradigmatischer Weltherrscher als auch Anteloie als Nanotechniker der Macht stehen zwischen expansiver Größe des Anspruchs wie des Unrechts und intensiver Wirksamkeit des unsichtbaren Helfers für die beiden Pole, zwischen denen sich politisches Handeln klug vorausschauend

oder in destruktiver Selbstherrlichkeit abspielt. Um jene Amplitude ermes-
sen zu können, werden zusätzliche Motive an Alexander und den Zwerg An-
telioe angelagert und aktiviert:

- der biographische Topos vom *θειὸς ἀνὴρ* zwischen göttlicher Erwähl-
theit und Scharlatanerie (Alexander),
- die Funktion des heilsgeschichtlich motivierten Katechon als einer
Exempelfigur der apokalyptischen Weltpolitik (Alexander),
- die literarische Abwägung zwischen heldenepischem und romanhaftem
Aventiuremodus (Antelioe),
- die Funktion arturischer und schwankhafter Tugendproben;
- die chronikale Darstellung der Sicherung bzw. der Selbstzersetzung
autokratischer Machtkonzentration.

So entfaltet und skaliert das exemplarische Erzählen in *temporal commu-
nities* wechselnder Formate ein Spektrum von Handlungsoptionen auf dem
Feld der anders nicht einsehbaren *arcana imperii*.

Andreas Bässlers Beitrag ›Arme Heinriche. Von Hiobs Armut zu reicher
Autorschaft und Nachfolge‹ wendet sich schließlich einem besonderen, phi-
lologisch generierten Typus der *temporal communities* zu: Auf der Suche
nach einem gewissen *pauper Henricus*, der als *auctor* in einer akademi-
schen Scherzrede des 15. Jahrhunderts erwähnt wird, gerät im 19. Jahr-
hundert der ›Arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue ins Visier der Kommen-
tatoren, im Kontext humanistischer Gelehrsamkeit steht dagegen ein italie-
nischer Dichter des 12. und 13. Jahrhunderts hoch im Kurs. Doch geht es
dem Verfasser nicht um dessen zweifelsfreie Identifikation, sondern darum
nachzuzeichnen, wie um einen Autornamen Zug um Zug eine Forschungs-
tradition arrangiert wird, die dafür sorgt, dass sich Name und Werkkatalog
durch Bildung einer *communis opinio* wechselseitig zu stützen beginnen,
so dass die Armut an Evidenz einen Reichtum an plausiblen Argumenten
um sich versammelt. Unter der Maske des peniblen Philologen führt uns
Bässler das diskursive Phänomen der Autorunterschiebung vor. Die strit-

tige Frage nach ihrer Legitimität oder Illegitimität steht – wie Bässlers eigene Rekonstruktion des Falls – in der Tradition des pikarischen Schreibens und seiner Kuckuckskinder. Besiegelt durch die wissenschaftliche Nobilitierung der Philologie im 19. Jahrhundert, hat sie mit *Henricus pauper* der mittelalterlichen Literaturgeschichte ein veritables Ei ins Nest gelegt.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Hans Jürgen Scheuer
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für deutsche Literatur
Unter den Linden 6
10099 Berlin
E-Mail: scheuerh@hu-berlin.de

Tina Terrahe

Pferdesegen und Wurmexorzismus oder: Kontingenzbewältigung im Frühmittelalter

Von der heidnisch-germanischen Zauberformel zum
christlich-apotropäischen Mikronarrativ

Abstract. Althochdeutsche Beschwörungen, Segen und (Zauber-)Sprüche können als Wurzel vernakularer Literatur gelten und verfolgen zugleich apotropäische Ambitionen. Mit ihren performativen Handlungsanweisungen und motivischen Topoi changieren sie zwischen Magie, Medizin und Religion. Am Beispiel einiger prominenter Pferdesegen und Wurmexorzismen werden zeitweilig sich formierende Motivreihen und Überlieferungsgemeinschaften als ›Temporal Communities‹ dargestellt und analysiert. Die kodikologischen Befunde geben dabei den Blick frei auf kulturelle und praxeologische Kontexte, in denen die Sprüche tradiert werden, damit sie ihre Wirkung entfalten und zur Kontingenzbewältigung beitragen.

1. Einleitung

Die sogenannten althochdeutschen Zaubersprüche können als Wurzel der deutschsprachigen Literatur gelten. Zumeist enthalten sie eine sogenannte *Historiola*; ^[1] eine Erzählung aus mythischer Vorzeit, in welcher schon einmal eine Situation wie diejenige vorlag, mit der man aktuell konfrontiert ist, und in der man den entsprechenden Spruch gebrauchen kann. Vielfach handelt es sich dabei um ein medizinisches Problem wie eine Wunde, eine Verrenkung oder eine andere körperliche Beeinträchtigung, die vor langer Zeit erfolgreich geheilt wurde. Entsprechend dem magischen Gesetz der Analogie soll das damalige Heilungswunder oder auch der medizinische

Vorgang der gesundheitlichen Wiederherstellung vom vergangenen Ereignis auf die Gegenwart übertragen werden: So wie damals soll es auch heute funktionieren.^[2] Insofern begründet sich der Anspruch auf die Wirksamkeit dieser Formeln mit einer Erzählung, einer kleinen epischen Einleitung, die wegen ihrer Kürze auch als ›Mikronarrativik‹ zu fassen ist (Schumacher 2000, S. 202). Aufgrund ihrer literarisch-narrativen Anteile, in denen die Formeln Erzählungen zur Vergegenwärtigung eines vergangenen Wunders benutzen, können sie als älteste Zeugnisse der volkssprachlichen Epik gelten.

Diese frühen Segens-, Gebets-, Beschwörungs- und ›Zauber‹^[3]-Formeln haben apotropäische Ambitionen, um ganz praktische Probleme zu kompensieren: Sie wollen Unheil abwenden, Krankes heilen, Wertvolles schützen und Ungewisses mit der Hilfe guter Mächte in die rechte Bahn lenken. Neben der *Historiola* (oder auch *Narratio* genannten, erzählenden Textpassage) verfügen die zweigliedrigen Sprüche über einen weiteren Teil, der die Wirkmächtigkeit garantieren soll, also die eigentliche Beschwörungsformel selbst, die in der deutschsprachigen Forschung üblicherweise *Incantatio* genannt wird. Im interdisziplinären wie internationalen Vergleich ist diese Begrifflichkeit allerdings mehr als unscharf und harrt bis heute einer konkreten Definition. Der Terminus impliziert Performativität, indem er den Gesang benennt (lat. [*in*]*cantare*), der im angelsächsischen Sprachraum mit den Begriffen ›charm‹ oder ›spell‹ in Szene gesetzt wird (Gager 1999; Lecouteux 1996; Murdoch 1995; Murdoch 1989). Mit ihren performativen Handlungsanweisungen und motivischen Schemata sind die Sprüche den changierenden Bereichen von Magie, Medizin und Religion nicht eindeutig zuzuweisen, werden aber gerne pauschal als »Zaubersprüche« bezeichnet^[4] – ein publikumswirksamer Terminus, der allerdings illusorische Assoziationen und Erwartungen hervorruft, die mithin jeglicher Grundlage entbehren.^[5]

Ein genauerer Blick auf die semantische Ebene zeigt, dass die meisten Sprüche erstens genuin christlich und zweitens fest in einen geistlichen Gebrauchszusammenhang eingebunden bzw. untrennbar mit ihm verflochten sind.^[6] Heidnisch-germanische oder antik-pagane Elemente sind – abgesehen von sehr wenigen Zeugnissen, wie etwa dem ›zweiten Merseburger Zauberspruch‹ – fast gar nicht vorhanden.^[7] Bei den übrigen Texten liegt statt ›Zauber‹ oder ›Magie‹ eher eine zwar naiv-superstitiöse, aber keineswegs unchristliche oder gar heidnisch-germanische (Laien- und Volks-)Frömmigkeit vor, deren Praktiken und Usancen anhand der Text- und Überlieferungsbefunde näher zu bestimmen sein werden.^[8]

Als ›Temporal Communities‹ funktionieren diese Sprüche und Segen auf verschiedenen Ebenen: Inhaltlich lassen sich feste und immer wiederkehrende Motive und Topoi (sogenannte Wanderformeln [Krotz 2013, S. 252; Schwab 1994, S. 355]) ausmachen, die in zahlreichen Variationen auftreten: Pferdesegen etwa finden sich nahezu in allen Zeiten und allen Kulturen, und die Methode des Exorzismus, bei der mit diversen (Zauber-)Sprüchen Würmer aus dem Körper ausgetrieben oder ausgeleitet werden, ist sogar schon Jahrtausende vor Christus und in fernöstlichen Kulturen nachweisbar. Das Phänomen einer zeitweilig sich formierenden Gemeinschaft lässt sich demnach auch im Rahmen von Performativität als universale kulturübergreifende Konstante fassen, die sich bis in die Neuzeit fortsetzt.^[9] Darüber hinaus können solche temporären Zusammenschlüsse aber auch an der Materialität beobachtet werden, wenn sich spezifische Überlieferungsgemeinschaften bilden.

Erzählungen und somit Kleinepik sind die Texte insofern, als sie in ihren *Historiolae* mit Analogie-Geschichten arbeiten, also (Mikro-)Narrative aus einer mythischen Vorzeit präsentieren, in welcher der gleiche Heilungsvorgang schon einmal funktioniert hat – was den Erfolg des aktuellen performativen Aktes garantieren soll. Jedoch geht die Funktion der epischen Passagen noch weiter, sie intendieren eine vollständige »Fusionierung von Vergangenheit und Zukunft« (Schulz 2000, S. 306): Es geht

um eine mimetische Sequenzbildung; durch eine entsprechende Deixis etwa, durch wörtliche Rede, durch die Nennung von Namen und durch gebundene Sprache im analogen Mythologem entsteht der Eindruck von Performanz, genauer, es wird suggeriert, daß die vergangene Heilssituation räumlich und zeitlich präsent ist. Räumliche und zeitliche Alterität [...] wird neutralisiert, über allem spannt sich die Klammer einer *media aetas*, die ein Zeitverständnis setzt, wonach alles, d. h. vom Anbeginn bis zum Jüngsten Gericht, nur immer eine Zeit vorstellt. (Schulz 2000, S. 306f.)

Am Beispiel einiger prominenter Pferdesegen und Wurmexorzismen möchte ich solche temporär sich formierenden ‚Communities‘ vorführen und analysieren, wie Zeit und Raum bei diesen Texten miteinander verschmelzen. Um die Frage zu klären, warum sich solche Gemeinschaften bilden, warum man genau diese Texte gemeinsam in einer Handschrift eingetragen und mit welchen Strategien man sie von dort aus weitertradiert hat, soll der Fokus auf überlieferungsspezifische Aspekte gerichtet werden. Anhand der angrenzenden Mitüberlieferung und des kodikologischen wie paläographischen Befundes kann Näheres zur Praxeologie dieser Texte, zu ihrer Gebrauchssituation und zum Interessenshorizont, vor dem sie entstanden sind, eruiert werden: Wer trägt wann diese Sprüche wo in der Handschrift ein und was bezweckt man mit ihnen? Wie und wozu benutzt man sie in welchen gesellschaftlichen Schichten? Anhand der Überlieferung sind zudem Rückschlüsse auf die kulturellen Kontexte möglich, in welche sich die Sprüche einschreiben, um ihre heil- und wundersame Wirkung zu entfalten.

2. Forschungssituation

Frühmittelalterliche vernakuläre Segen, (Zauber-)Sprüche und Beschwörungen haben schon aufgrund ihres Status’ als älteste volkssprachliche Schriftzeugnisse erhebliche Beachtung gefunden – und dies auch schon seit langer Zeit. Daher ist man aber auch mit all den Forschungsparadigmen

des 19. und frühen 20. Jahrhunderts konfrontiert, als man das Urgermanische oder gar »ein getreues Abbild der steinzeitlichen Urformen«¹⁰ darin entdecken wollte, für das man sich auch aus nationalistischen Gründen interessierte. Tatsächlich ist genuin Unchristliches nur in sehr wenigen Einzelzeugnissen enthalten, darunter der ›zweite Merseburger Zauberspruch‹, der die germanischen Götternamen nennt:

*Phol ende Wuodan vuorun zi holza.
du wart demo Balderes volon sin vuoƿ birenkit.
thu biguol en Sin<th>gunt, Sunna era swister;
thu biguol en Friia, Volla era swister;
thu biguol en Wuodan, so he wola conda:
sose benrenki, sose bluotrenki, sose lidirenki:
ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi geliden,
sose gelimida sin.*¹¹

Phol und Wotan ritten in den Wald.
Da verrenkte sich Balders Fohlen den Fuß.
Da sprach ihn Sinthgunt, die Schwester der Sonne,
da sprach ihn Frija, die Schwester der Volla,
da sprach ihn Wotan, der es sehr gut konnte.
Wie Knochenverrenkung, so Blutverrenkung, so Gliederverrenkung:
Knochen zu Knochen, Blut zu Blut,
Glied zu Glied, so sollen sie zusammengeleimt sein.

In der epischen Einleitung wird zunächst unvermittelt von einer Gruppe heidnischer Götter erzählt, die sich gemeinsam auf einer Reise *zi holza* (ins Holz, also: in den Wald) befinden, als sich Balders Fohlen den Fuß verstaucht. Dieser infolge der Verletzung nun lahme Pferdefuß wird erst von zwei Frauen (Sinthgund und Frija) und anschließend von Wotan selbst beschworen (V. 5).

Es herrscht in der Forschung Uneinigkeit darüber, wie die Verse zu übersetzen wären: ob insgesamt vier Frauen den kranken Pferdefuß besprechen oder ob Sunna und Volla lediglich als Schwestern der zwei beschwörenden Frauen aufzufassen sind. Auch wird die Ansicht diskutiert, Wotan habe als

letzter die Beschwörung vornehmen müssen, weil die Frauen damit nicht erfolgreich gewesen seien (Schiel 1953, S. 25). Meines Erachtens beschwören hier nur Sinthgunt, Fria und Wotan, was auch hinsichtlich der Anzahl mit den drei verschiedenen Erkrankungen korrespondiert, die anschließend genannt werden: Knochen-, Blut- und Gliederverrenkung.¹² Die uralte magische Konnotation der Dreizahl muss nicht gesondert hervorgehoben werden.

Bis hierhin haben wir es jedenfalls mit der sogenannten *Historiola* oder *Narratio* zu tun: der Heilungsgeschichte, wie sie einst geschah. Es folgt dann unmittelbar die *Incantatio*, die eigentlich wirkmächtige Formel, die besagt, dass sämtliche Erkrankungen (*renki*) heilen sollen (V. 6–8). Fasst man mit Monika Schulz Magie als die »Kunst der Veränderung«, mit der eine entstandene Unordnung wieder zurechtgerückt werden soll, so ist diese Formel prototypisch für die wiederherzustellende Ordnung, für das »wieder Heil-Machen«¹³: *ben zi bena, bluot zi bluoda ...*: »Knochen zu Knochen, Blut zu Blut, Glied zu Glied, so sollen sie zusammengefügt sein.«

Gemeinsam mit dem ersten wurde dieser »zweite Merseburger Zauberspruch« wohl im 10. Jahrhundert auf einem ehemals leeren Blatt (fol. 85^v) eingetragen, wobei von einem Codex bei der Handschrift Merseburg, Domstiftbibliothek, Cod. 136 nur unter Vorbehalt die Rede sein kann (Abb. 1). Bereits am Digitalisat wird schnell deutlich, wie heterogen die Sammelhandschrift beschaffen ist. Sie besteht aus insgesamt fünf Faszikeln, denen immer wieder Blätter oder Lagen hinzugefügt oder auch entnommen wurden.¹⁴ Insofern lässt sich der Gebrauchskontext der Sprüche aufgrund ihrer Positionierung innerhalb dieses lose zusammengehefteten Konvoluts von Pergamentblättern kaum bestimmen.¹⁵

Mit der genannten Datierung beziehe ich mich auf die einzig empirisch nachvollziehbare, nämlich auf den Zeitpunkt, zu dem der Spruch in die Handschrift gelangte. Die ältere Forschung hat bisweilen versucht, diese und ähnliche Sprüche anhand von sprachlichen Merkmalen auf imaginierte, heute nicht mehr erhaltene Vorlagen, zurückzuführen und somit dann

das mutmaßliche Entstehungsdatum zu rekonstruieren, was allerdings schnell willkürlich wird und je nach Interessenlage auch stark variieren kann.¹⁶ Deshalb sei in aller Deutlichkeit gesagt: Man kann bis heute nicht entscheiden, ob nicht die christlichen Sprüche diejenigen waren, die zuerst existierten, und dann nachträglich (vielleicht sogar von einem Geistlichen) ›rück-paganisiert‹, also im Nachhinein mit den germanischen Götternamen versehen wurden (Eichner/Nedoma 2000/2001, S. 52–62; Schwab 1995, S. 262).

Auch der ›erste Merseburger Zauberspruch‹ enthält nichts eindeutig Paganes. Er nennt die Idisen, unter denen man sich heidnische Walküren vorstellte und einen germanischen Matronenkult erwog (Steinhoff 2012; Schumacher 2000, S. 209f.; Geier 1982, S. 367; Wehrli 1980, S. 23f.; Grimm 1842, S. 4–6). Tatsächlich bezeichnet das altsächsische Lemma *idis* (ahd. *itis*) nichts anderes als die »Frau« oder »Jungfrau« schlechthin (Haug/Vollmann 1991, S. 1143), höchstens noch eine verheiratete und sozial vermutlich eher hochstehende Frau, und es ist im Althochdeutschen überaus weit verbreitet (AWB).

Die wenig aufregende und desillusionierende Feststellung, dass regelrechter ›Zauber‹ im ›zweiten Merseburger Zauberspruch‹ gar nicht vorkommt, gilt für die Textsorte überhaupt. Auch wenn eine Korpus-Definition früher volkssprachlicher ›Zauber‹-Sprüche, Beschwörungen und Segen bislang noch aussteht, zeigt ein Blick über die bisherigen Zusammenstellungen rasch:¹⁷ Bis auf den ›zweiten Merseburger Zauberspruch‹ ist nahezu alles, was innerhalb der frühmittelalterlichen Literatur als ›Zaubersprüche‹ deklariert wird, aus christlicher Perspektive vollkommen unproblematisch aufgrund zahlreicher Anlagerungen von liturgischen Gebetsformeln und der Beteiligung von christlichem Personal wie etwa Heiligen oder Jesus selbst.¹⁸

So religiös und konventionell der Inhalt anmutet, so speziell sind hingegen die Überlieferung und Materialität dieser Texte: Oft ist kein eigentlicher Platz für sie vorgesehen, und daher erscheinen sie im frühen Mittel-

ter als nachträgliche Marginalien oder Glossen an den Rändern von Handschriften oder (wie die ›Merseburger Zaubersprüche‹) auf ursprünglich freigelassenen Blättern. Schriftlichkeit findet in dieser Zeit fast ausschließlich im geistlichen Kontext statt, und wegen ihrer Überlieferung am Blattrand sind die kleinen Texte (bzw. Bruchstücke) eher der Zerstörung oder dem Verlust ausgesetzt, als wenn sie im Schriftspiegel integriert wären.¹⁹

Aus diesem Befund leitete man zu Unrecht die These ab, es sei von einem prekären Verhältnis zwischen dem christlichen Gebrauchsumfeld und den vermeintlich heidnisch-paganen Spuren auszugehen, die angeblich mit den Sprüchen Einzug in geistliche Handschriften gehalten hätten. Dies habe sich in ihrem marginalen Status als Randeintragungen widergespiegelt; eine Position, die sie besonderen Gefahren ausgesetzt habe, da sie dort vielfach abgeschnitten oder auf andere Weise eliminiert wurden. Deshalb hält sich beharrlich die Annahme eines Widerspruchs zwischen dem angeblich so heiklen Inhalt der ›heidnisch-germanischen‹ Sprüche und dem kulturhistorischen Kontext im Kloster, wie sie etwa Christa Haeseli zu erhärten versucht hat. Aus dieser Perspektive mag der volkssprachlichen Streuüberlieferung ein gewisser Reiz des Verbotenen anhaften: altertümliche Formeln aus heidnisch-paganer Vorzeit, von geistlicher Hand (heimlich?) in den sakralen Codex eingetragen, wo sie fortan ein Fremdkörper-Dasein fristen (Haeseli 2011, S. 126–141).

Diese These geht zurück auf eine Frage, die sich Jacob Grimm stellte, als er die ›Merseburger Zaubersprüche‹ erstmals der Öffentlichkeit präsentierte und sich wunderte,

wie sich unsre heidnischen Gedichte verlieren konnten mitten in ein christliches Buch, wie ein Mönch die Hand ansetzen mochte, um vermaledeite Namen, die gescheut und gemieden wurden, auf dasselbe Blatt, das auch den des allmächtigen, ewigen Gottes enthält, zu schreiben? (Grimm 1842, S. 20)

Auch Elias von Steinmeyer ging noch davon aus, diese Überlieferung verorten zu können in diachronen »Perioden, in denen das Christentum sich

erst mühsam Bahn brach und der alte Paganismus unter oberflächlicher christlicher Tünche fortwucherte« (Steinmeyer/Sievers 1916, S. 368).

Auch wenn man heute keine ›urgermanischen‹ Zauberformeln mehr sucht, sind in der Forschung noch immer erhebliche Desiderate zu verzeichnen. Es ist zwar ein kodikologisches Interesse vorhanden, jedoch isolierte man in den einschlägigen Editionen die Sprüche von ihren Trägerhandschriften; so auch auf Abbildungen, indem man nachfolgende Einträge fotomechanisch entfernte, ohne darauf hinzuweisen (Abb. 2). Genaugenommen ist das eine Verfälschung des Quellenmaterials, sicherlich aber aus dem gutwilligen Bemühen heraus, den oder die Leser*in nicht mit dem umstehenden, vermeintlich unwichtigen Gekritzelt zu belästigen.²⁰ Lange Zeit hat man starke Bearbeitungsspuren und Lesereintragungen auf einer Handschriftenseite – die den paläographischen Befund ja eigentlich erst interessant machen – als Verunreinigung des ursprünglichen Textes abgewertet. Mit Claudine Moulin verstehe ich hingegen Annotationen grundsätzlich als wertvolle Quellen für den Gebrauchszusammenhang der Handschrift und somit als »Unikalisierung« (Moulin 2019, S. 59): Die Benutzer*innen schreiben sich in das Buch ein, entwickeln es weiter und tragen damit zur Objektbiographie dieser Handschrift bei, auf der der Fokus liegen sollte.²¹

Für die eigentlich relevanten praxeologischen und kulturhistorischen Fragestellungen (nach dem Gebrauch der Texte, und zwar genau dort, wo sie auch entstanden sind: im Kloster, geschrieben von Geistlichen) und Fragen nach dem Interessenshorizont, vor dem sie entstanden und eingetragen wurden – für diese Fragen ist logischerweise alles, was darum herum notiert, herausgeschnitten oder ausradiert worden ist, und die Handschrift insgesamt zu untersuchen.

In einer ersten Studie konnte ich bereits einen direkten Zusammenhang zwischen den Randeintragungen und der Trägerhandschrift sowie ihrem Haupttext nachweisen, und zwar an einem Codex, der von Haeseli als beispielhaft dafür angeführt wurde, dass erstens Mönche versucht hätten, den frei gebliebenen Blattrand vor nachträglichen Eintragungen zu schützen,

und dass zweitens Textteile aus Gründen der Zensur herausgeschnitten und andere wiederum durch Rasur nachträglich entfernt worden seien (Haeseli 2011, S. 118). Bei dieser Trierer Handschrift 40/1018, die in der Forschung vielfach als ›Zauberbuch‹ deklariert wurde, lässt sich schon anhand des kodikologischen Befundes (Tintenanalyse und Schreiberidentifikation) nachweisen, dass die Glossen zeitgleich mit dem Haupttext entstanden sein müssen und sich der oder die Schreiber*in der volkssprachlichen Textteile folglich intensiv mit dem Haupttext auseinandergesetzt haben muss (Terrahe 2022, S. 134f. und Anm. 60, S. 143 u. ö.). Mehr noch: Die Rand-einträge stehen in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis zum Haupttext, indem sie assoziativ miteinander verbunden sind: Nennt die im Schriftspiegel platzierte alphabethische Liste einen bestimmten Kräuternamen, so notiert der oder die Leser*in am Blattrand in logischer Konsequenz ein entsprechendes Rezept mit dazugehörigem Segen und im besten Fall noch eine kurze Anweisung, welche performativen Handlungen nötig sind, um die gewünschte Wirkung zu erzielen (etwa im Mondschein das kranke Wesen erst drei Mal zu umrunden, bevor man den Segen dann in das linke Ohr zu sprechen hat).^[22]

Zum Konzept der ›Temporal Communities‹ passt dieser Befund insofern, als sich diese kleinen, episch-apotropäischen Sprüche zeitweilig mit gattungsmäßig stark differierenden Schriftzeugnissen verbinden und in der Trägerhandschrift eine durch Assoziationsketten verknüpfte Gemeinschaft eingehen, die den Nutzer*innen im klösterlichen Gebrauchskontext von höchstem Wert gewesen sein kann: Liest man die Liste der Kräuternamen, so ist ein am Blattrand notiertes Beispiel für die praktische Anwendung sicherlich höchst willkommen – zum Teil sogar vielleicht auch derart gefragt, dass man es kurzerhand herausschneidet, um es direkt einstecken und mitnehmen zu können – zum Beispiel um einen entflohenen Bienenschwarm wieder einzufangen.^[23]

Die semantische Verbindung zwischen den frühen volkssprachlichen Glossen und ihren lateinischen Trägerhandschriften ist aber nicht immer

auf den ersten Blick leicht zu erkennen, und indem man sie isoliert von der Überlieferung edierte, wurde der ohnehin nur schwer erkennbare inhaltliche Kontext eliminiert.²⁴ Im negativen Sinne begünstigend wirkte dabei das forschungspolitische Hemmnis der disziplinären Trennung von lateinischer Philologie und germanistischer Mediävistik, die eine sprachübergreifende Analyse dieser bilingualen Codices erschwert.

Schon Heather Stuart und Friedrich Walla verwiesen darauf, »welche Gefahren bestehen, wenn die Segen ohne Bezug zur Art ihrer Überlieferung betrachtet werden« (Stuart/Walla 1987, S. 76). Die eigentlich interessanten Informationen zur Praxeologie dieser Literatur bleiben im Verborgenen: ein Problem, das letztlich aber auch dem Format der analogen Papier-Edition geschuldet ist und nur mithilfe von digitalen Editionsverfahren umgangen werden könnte.²⁵

Tatsächlich ist es inzwischen aufgrund der schnellen Verfügbarkeit von Digitalisaten relativ einfach, den kodikologischen Zusammenhang von den vermeintlich heidnischen Fremdkörpern, von den sekundären Nachträgen oder auch Glossen zum Haupttext der Trägerhandschrift nachzuvollziehen und auszuwerten. Aus den so gewonnenen Erkenntnissen lässt sich konkret erschließen, wie und wozu man diese Texte und auch die entsprechenden Codices benutzt, mit welchem Interesse man die Einträge in die Handschrift inseriert und somit die hier zu untersuchenden ›Temporal Communities‹ überhaupt erst konstruiert hat.

3. Temporal Communities in der Handschrift Wien, ÖNB, Cod. 751

Dies möchte ich im Folgenden am Beispiel der sehr frühen und prominenten Wiener Handschrift Cod. 751 aus dem 9. Jahrhundert zeigen.²⁶ Berühmt ist sie, weil sie auf dem letzten und ursprünglich frei gebliebenen Blatt den (dem paläographischen Befund nach) ältesten deutschen Pferdesegen enthält (Abb. 3, Z. 18–22):

*De hoc quod spurihalz dicunt. Primum pater noster. Visc flot aftar themo uutare, uerbrustun sina uetherun. tho gihelida ina use druhtin. the seluo druhtin, thie thena uisc gihelda, thie gihele that hers theru spurihelti. AMEN.*²⁷

Gegen das, was wir Spurihalz nennen. Zuerst ein Vaterunser. Fisch schwamm in dem Wasser, er verstauchte seine Flosse. Da heilte ihn unser Herr. Derselbe Herr, der diesen Fisch geheilt hat, der heile dieses Pferd vom Spurihalz. Amen.

Direkt darunter ist einer der frühesten Wurmexorzismen eingetragen, und zwar die altniederdeutsche Variante des berühmten Nesso-Spruches (*Gang uz, Nesso*),²⁸ die ebenfalls in der Forschung sehr intensiv beachtet wurde; ein Spruch, mit dem man einen Wurm (der als universeller Krankheitserreger oder auch Krankheits-Dämon verstanden wurde) aus dem Fuß eines lahrenden Pferdes herausbringen kann (Abb. 3, Z. 23–26):

*Contra vermes. Gang üt, nesso, mid nigun nessiklinon, üt fana themo marge an that ben, fan themo bene an that flesg, üt fan themo flesge an thia hud, üt fan thera hud an thesa strala. drohtin, uuerthe so!*²⁹

Gegen Würmer. Geh hinaus, Wurm, mit neun Wurmkindern, raus von dem Mark in den Knochen, von dem Knochen in das Fleisch, raus von dem Fleisch in die Haut, hinaus von der Haut in diesen Pfeil/Hornstrahl³⁰. Herr, so werde es!

Die inhaltlichen Parallelen dieser deutschen Textteile auf dem letzten Blatt der Wiener Handschrift zu anderen frühen volkssprachlichen Glossen ist bereits intensiv untersucht worden, doch weil man die deutschen Passagen dieses Codex wie üblich vor allem mit anderen vernakularen Sprüchen in Beziehung gesetzt und dabei insbesondere das Verhältnis zu weiteren *Spurialz*-Sprüchen oder die sprachlichen Unterschiede zwischen dem hoch- und dem niederdeutschen Wurmexorzismus betrachtet hat, bleibt der direkte Gebrauchszusammenhang dieser Textstellen in ihrer Trägerhandschrift selbst bislang weitgehend unklar.³¹

Gerhard Eis ist immerhin aufgefallen, dass sich das zentrale *Spurialz*-Wort aus dem Pferdesegen bzw. dem Spruch vom Fisch mit der verstauchten Flosse schon oben auf der Seite findet (fol. 188^v, Z. 1) (Eis 1964, S. 53–55; Kruse 1976, S. 179f.).^[32] Es ist eine Aderlass-Anweisung (Z. 1–4: *...d spurializ dicimus. si in dextero pede...*); und zwar eine spezielle Aderlassmethode für die Krankheit *SPURIALZ*, unter der man sich (grob vereinfacht) das Lahmen eines Pferdes vorzustellen hat; genauer gesagt: die Hufrehe (*Laminitis*), die kompliziert zu behandeln und gefährlich ist, da sie oft tödlich verläuft.^[33] Theodoricus Cerviensis behandelt in seiner ›Mulomedicina‹ die entsprechende Krankheit unter der lateinischen Bezeichnung *infistitura* als Gliederstarre:

Bei *infusio* oder *infunditura* handelt es sich um die Hufrehe. Dabei bezeichnet der Terminus *infusio* die Krankheitsursache, wonach die Hufrehe durch das Sammeln von Körpersäften in den Füßen bzw. Hufen entsteht. Der Zusammenhang zwischen einer Durchfallerkrankung und der Hufrehe muss letztlich in den Körpersäften gesehen werden, die somit verstärkt im Körper in Bewegung geraten.^[34]

Dieses medizinische Rezept passt also mit dem unten eingetragenen Segen zu der *SPURIALZ*-Krankheit eigentlich perfekt zusammen, wird aber wegen der Sprachbarriere (weil es lateinisch ist) auch in der aktuellen Forschung (geschweige denn in modernen Editionen) kaum mehr berücksichtigt.^[35]

Bei den folgenden zwei Texten handelt es sich dann um lateinische Segen, die ebenfalls Tieren zgedacht sind: zuerst ein Spruch, der darüber informiert, wie man Würmer tötet (Z. 4–7: *ad vermes occidendos*), gefolgt von einem Bienen- (Z. 7–9: *ad apes conformandos*) und einem Hühnersegen (Z. 9–11: *ad pullos de nido*): Letztere mögen wachsen und sich vermehren, während die Bienen, Mägde des Herrn, bei ihrem Besitzer bleiben und damit Gottes Willen erfüllen sollen, anstatt auszuschwärmen. Daran anschließend folgt noch ein Universal-Segen, eine Kurzfassung des Textes

Contra sagittam diaboli (Z. 11–17),³⁶ der sich als unspezifische Abwehr gegen Übel verschiedenster Art anwenden lässt. Die Bezeichnung als ›Teufelsbeschwörung‹ oder ›Teufelssegen‹ verleiht dem Text wiederum scheinbar eine satanistische Aura und lässt somit wesentlich Aufregenderes vermuten, als er schließlich zu bieten vermag.

Diese Textpassagen von Cod. 751, die bislang nicht systematisch im (kodikologischen) Zusammenhang, sondern meist separat in unterschiedlichsten Kontexten untersucht wurden, mögen auf den ersten Blick recht heterogen wirken. Unabhängig davon ob lateinisch oder deutsch, beschäftigen sie sich aber allesamt mit Tieren und beanspruchen apotropäische Signifikanz: Sie wollen Unheil abwenden, und insbesondere das lateinische Wurm-Liquidierungs-Rezept (Z. 4–7) fügt sich mit dem altniederdeutschen Wurm-Exorzismus (Z. 23–26) von der Textintention her auch bestens, denn den Pferdefuß dachte man sich krank, weil man einen Wurm darin vermutete.

Wie hängen nun aber diese Sprüche auf dem ursprünglich leer gebliebenen letzten Blatt (fol. 188^v) mit der Trägerhandschrift zusammen, in die sie als sekundäre Inserate nachträglich eingefügt wurden?³⁷ Der älteren Forschung zufolge sind nämlich auch diese Textpassagen angebliche Fremdkörper: Während sie von Steinmeyer/Sievers als »Zauberformeln« bezeichnet wurden (Steinmeyer/Sievers 1916, S. 372; Haeseli 2011, S. 61, Anm. 229), erwog Norbert Kruse einen Zusammenhang mit der christlichen Missionierungspraxis im Kampf gegen die alte Religion (Kruse 1976, S. 184; Krotz [2024a]). Dass die Glossen dennoch mit den Texten des Codex referentiell verbunden sind, geht aus der jüngsten Forschung nicht ohne Weiteres hervor.

Um diese Verbindung zu überprüfen, wird man zunächst in der direkten Umgebung des letzten leer gebliebenen Blattes nachsehen und blättert zurück auf fol. 188^r (Abb. 4). Der dort zuunterst notierte Text hat sogar noch eine gewisse Aufmerksamkeit gefunden (Steinmeyer/Sievers 1916, S. 370):

Petrus, Michael et Stephanus ambulabant per viam; sic dixit Michael: Stephani equus infusus. signet illum deus, signet illum Christus, et [h]erbam comedat et aquam bibat.

Petrus, Michael und Stephan gingen über die Straße spazieren; da sagte Michael: »Stephans Pferd lahmt.« Gott segne es, Christus segne es [mit einem Kreuzzeichen] und es fresse Gras und saufe Wasser.³⁸

Es handelt sich um einen Pferdesegen, von dem aber genaugenommen nur die *Historiola* vorhanden ist, und der die identische Struktur aufweist, wie der berühmteste dieser Sorte: der ›Trierer Pferdesegen‹, der wiederum mit dem *Spurialz*-Wort operiert und davon berichtet, wie Jesus das Pferd des Heiligen Stephanus heilte, nachdem es sich auf einer Reise die entsprechende Erkrankung oder Lähmung zugezogen hatte.³⁹

Evident ist bei diesem Segen nicht nur die inhaltliche Parallele zum ›zweiten Merseburger Zauberspruch‹, bei dem Götter (oder hier: heilige Figuren) auf Reisen ein lahmdes Pferd von der Krankheit heilen, die man *SPURIALZ* nennt, sondern auch semantisch exakt kongruent mit der medizinischen *Spurialz*-Aderlass-Anweisung auf der Rückseite des Blattes (fol. 188^v), korrespondierend mit den dortigen Tiersegen und der Wurmbeschwörung. Die Merseburger, germanisch-mythologische Reisegruppe ist hier ganz trivial mit christlichem Personal bestückt: St. Stephan und Christus selbst.

Der lateinische Pferdesegen wurde ohne jegliche Änderungen im Layout wie eine Fortsetzung (fol. 188^r, Z. 24–28) direkt im Anschluss an einen anderen Text eingetragen, von dem der Handschriftencensus älteren Studien zufolge Auskunft gibt, es handele sich um das ›Martyrologium‹ des Beda.⁴⁰ Entgegen den dortigen Angaben befindet sich dieser vorhergehende Text jedoch nur auf fol. 188^r und beginnt nicht schon auf fol. 187^v, wie auch deutlich am unterschiedlichen Textlayout zu erkennen ist (Abb. 5). Mit Verweis auf Kazutomo Karasawa hat nun aber Elke Krotz statt des ›Martyrologiums‹ einen metrischen Kalender (Menologium) identifiziert, dessen Autor nicht Beda sein kann.⁴¹

Warum dieser Kalender oder auch das vermeintliche ›Martyrologium‹ dem lateinischen Pferdesegen vorgeschaltet ist und wie beides miteinander zusammenhängt, hat – soweit ich sehe – noch niemand gefragt, obwohl der Zusammenhang offensichtlich ist, und genau an solchen Schnittstellen lässt sich das Konzept der ›Temporal Communities‹ für die Textsorte der frühen Segen, Beschwörungen und (Zauber-)Sprüche besonders fruchtbar machen: Der metrische Kalender verzeichnet nämlich die Namen von heiligen Märtyrern im Jahresverlauf und erwähnt am Ende den Heiligen Stephan (Z. 19), dessen Tag der 26. Dezember ist, und der als Patron der Pferde gilt.⁴² Dieser Heilige tritt daher auch in allen Pferdesegen auf, und wenn sein Name im Kontext des Menologiums genannt wird, ist es nicht weiter verwunderlich, wenn ein(e) Schreiber*in direkt im Anschluss einen weiteren Text einfügt, der sich mit dieser Person beschäftigt. Vom Pferdesegen ist der assoziative Schritt zum medizinischen Rezept gegen eine Pferdekrankheit oder auch zur Aderlass-Anweisung nicht mehr weit – verbunden auch durch die Krankheitsbezeichnung *infusus [est]* bzw. *SPURIALZ*. Selbst wenn sich die dargestellten kleinen Texte sowohl in der Sprache als auch in der Disziplin bzw. der Textgattung voneinander unterscheiden (Kalender, Heiligenlegende, Segen, medizinische Anweisung, Beschwörung / Exorzismus und Gebet), so bilden sie eine zeitweilige Gemeinschaft in dieser Handschrift aufgrund ihrer motivischen Verwandtschaft, die sich vollkommen logisch und konsequent erschließt, wenn man die Glossen in ihrem kodikologischen Kontext betrachtet – über Genre-, Disziplin- und Sprachgrenzen hinweg. Gattungsspezifisch und performativ differierende Texte werden über Assoziationsketten miteinander kombiniert bzw. fusionieren regelrecht, wenn der Heiligenkalender unmittelbar übergeht in eine Heiligenlegende (fol. 187^r), bei der an das dort narrativ in Szene gesetzte Heilungswunder ein medizinisches Rezept angefügt wird. Rezepte wirken aber im mittelalterlichen Weltverständnis immer besser, wenn anschließend noch ein Segen über das erkrankte Körperteil gesprochen wird.

4. Fazit

An diesem kleinen Beispiel sollte deutlich geworden sein, wie viele Informationen in den Handschriften bisher noch unentdeckt sind – selbstverständlich auch, weil man bislang (und so auch teils noch heute) keine Digitalisate zur Verfügung hatte. Der Mangel an Daten liegt in diesem Bereich darüber hinaus aber vor allem an der monodisziplinären Forschungsperspektive, bei der man den Fokus primär auf die volkssprachigen Glossen und Abschnitte gelegt und die umliegenden lateinischen Texte ignoriert hat. Dieses kleine Beispiel zeigt schließlich auch, dass diese Sprüche ganz harmonisch mit dem christlich-klösterlichen Kontext verwoben sind, in den sie eingeschrieben wurden.

Das Nebeneinander von christlichen und heidnisch-magischen Vorstellungen ist in vielen Textklassen gut bezeugt. In besonderem Maße gilt dies für den Bereich der Weissagung. Er ist etwa mit der Traumdeutung durch die Bibel im mittelalterlichen christlichen Weltbild fest verankert. Die Bezeichnungen für Zauber und Weissagung sind Teil einer für das Deutsche noch zu schreibenden Geschichte der religiösen Sprache. Diese ist selbst wiederum Teil einer Geschichte der religiösen Ideen. Sie findet ihren Ausgangspunkt in der grundlegenden Unterscheidung von ›heilig‹ und ›profan‹; die in Europa heute weithin geläufige Unterscheidung von ›christlich‹ und ›heidnisch‹ ist demgegenüber sekundär und taugt nicht zur Beschreibung von sprachlichen und außersprachlichen Verhältnissen im Frühmittelalter.⁴³

Dessen ungeachtet werden solche Textpassagen in der Forschung weiterhin als ›Zaubersprüche‹ betitelt, obwohl sie meines Erachtens mit ganz konkretem ›Zauber‹ wenig zu tun haben – schon gar nicht mit dem angeblich ›heidnischen Zauber‹ unserer imaginierten germanischen Vorfahren. Den »heimlichen Anhänger des alten Heidenthums«, der im Verborgenen »ver-

maledeite Namen« und pagane Zaubersprüche in christliche Codices gekritzelt hat (Grimm 1842, S. 20), gab es wohl nicht; er bleibt ein romantisches Phantasma.

Jedoch können jenseits dieser alten Forschungsparadigmen endlich konkrete Rückschlüsse auf die praktische Anwendung dieser Texte gezogen werden: in der mittelalterlichen Klostermedizin, in liturgischen und sonstigen Kontexten. Schon anhand weniger ›Probepfeilungen‹ wird klar, dass Heilen immer auch mit religiösen und wundersam magischen Elementen vermischt war, und dass der mittelalterliche Mensch mit dem Changieren zwischen Medizin, Religion und Magie offenbar nicht die geringsten Probleme hatte – geschweige denn mit dem Wechsel zwischen Latein und vernakularen Textteilen oder auch modernen Gattungsspezifika (Terrahe 2022, S. 141–143; Bulang/Toepfer 2020; Beck 2003, S. 295 und 376).

Zur konkreten Gebrauchssituation dieser Texte muss zudem verstärkt in Betracht gezogen werden, was Ute Schwab bereits an einzelnen Aspekten verifizieren konnte, dass nämlich solche Sprüche als Matrix für Amulette und Bleitafelchen gedient haben, die man zu Heilzwecken verwendete, und von denen in jüngster Zeit zahlreiche schrifttragende Artefakte als Grabbeigaben sichergestellt werden konnten.^[44] Im alten Ägypten sowie in der griechisch-römischen Antike war der Handel mit solchen Amuletten ein riesiger Wirtschaftszweig, der im Mittelalter seine Bedeutung gewiss kaum eingebüßt hatte (Schwab 1995, S. 290f.). Auch die mittelalterlichen Handschriften tradieren ganz konkrete Anweisungen zur Herstellung von (christlichen) Amuletten, wenn es dort heißt: Schreibe diese Worte auf ein Stück Pergament und lege es der Kranken auf die Brust.^[45] Für den praktischen Gebrauch bestimmt waren beispielsweise auch Waffensegen, die die Krieger in der Schlacht bei sich tragen und die Schutz vor Verletzungen jeglicher Art bieten sollten.^[46]

Als Fazit für das Konzept der ›Temporal Communities‹ können mit Blick auf diese Textsorte folgende Thesen festgehalten werden: Die hier vorge-

stellten Pferdesegen und Wurmexorzismen (der ›zweite Merseburger Zauberspruch‹, der lateinische St. Stephanus- und der Trierer Pferdesegen) wie auch die parallel überlieferten Wurm-Beschwörungen *gang uz, nesso* (ahd.) und *gang üt, nesso* (nd.) bilden auf inhaltlich-motivischer Ebene eine Textreihe. Ein Verbindungsglied zwischen sämtlichen Texten ist der medizinische Befund, auf den sie mit therapeutischer und apotropäischer Absicht zugeschnitten sind: Das lahrende Pferd, dessen Huf geheilt werden muss, damit man die Reise ungehindert fortsetzen kann.

Die intertextuelle Reihenbildung der Sprüche findet bei den Pferdesegen konkret in den Analogie-Erzählungen, den sogenannten *Historiolae*, statt, bei denen die immer gleichen Handlungsabläufe wiederholt, abgewandelt oder auch miteinander vermischt werden: Herausragende Figuren (Heilige, Götter oder Christus selbst) können ihre Reise nicht fortsetzen, da eines der Pferde lahmt und zuerst geheilt werden muss. Bei den Wurm-Exorzismen kann als Reihenbildung die immer gleich imaginierte Raumanordnung mit der Anweisung an den Parasiten verstanden werden, sich von innen nach außen zu bewegen oder sich ausleiten zu lassen: vom Blut in den Knochen, vom Knochen in die Haut, von der Haut hinaus aus dem Körper. Motivisch steht hier der Wurm als Krankheitserreger für jegliche Art von Leiden, das mit dem Parasiten und sämtlichen seiner Nachkommen (*nes-siklinon*: Wurmkinder, gleichbedeutend mit Metastasen, also den Absiedlungen des Krankheitsherdes) aus dem Körper entfernt werden soll.

Neben der semantisch-motivischen Reihung besteht eine ›community‹ aber auch auf der materiellen Ebene des Überlieferungsbefundes, indem im Codex performativ, gattungsspezifisch und inhaltlich variierende Texte mit dem scheinbar unzusammenhängenden Haupttext referentiell kombiniert werden: Auf diese Weise erklärt sich der Eintrag des lateinischen St. Stephanus-Segens im unmittelbaren Anschluss an den metrischen Kalender (Wien, ÖNB, Cod. 751, fol. 188^r), der wiederum Anlass gegeben haben mag, die übrigen bilingualen Segen und Beschwörungen auf dem darauffolgen-

den leeren Blatt (fol. 188^v) einzutragen. Die frühmittelalterlichen Schreiber*innen verknüpften demnach Gattungscluster temporär miteinander, um einen spezifischen Zweck zu erzielen.

Als primäres Forschungsinteresse stellt sich heute die Frage: In welchem kulturellen Kontext und mit welcher praxeologischen Funktion bilden diese Glossen mit ihrer Trägerhandschrift eine ›Temporal community‹ und welche Erkenntnisse über den ›Sitz im Leben‹ und die mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen des mittelalterlichen Menschen lassen sich daraus ableiten?

Bei der hier vorgestellten Textreihe wird man als intrinsische Motivation das Streben nach Vollständigkeit in Betracht ziehen dürfen: Viel hilft viel. Vor dem Hintergrund der frühmittelalterlichen medizinischen Versorgungssituation ist es mehr als verständlich, dass einem angesichts eines lahmen Pferdes auf der Reise jedes Heilmittel recht war – ob Kräuterverband, Aderlass, Segen oder Beschwörung. Dass den Texten aus geistlicher Perspektive eine gewisse inhaltlich Prekarität oder Marginalität angehaftet hätte, lässt sich am kodikologischen Befund jedenfalls nicht erhärten – im Gegenteil: Ein herausgeschnittener Spruch legt nicht zwangsläufig Zeugnis von seinem Status als tilgungswürdiger Fremdkörper ab, sondern das Herausschneiden kann ebenso gut die besondere Dignität des Spruches belegen – ein Phänomen, das bei illustrierten Handschriften und mit Holzschnitten ausgestatteten Inkunabeln nicht unbekannt ist: Wenn dort jemand das Bild Herausschneidet und separat verkauft oder weiterverwendet, würde niemand daraus die These ableiten, dass gerade dieses Bild zuvor ein Fremdkörper im Buchblock gewesen sei.

Aufgrund dieser Annahmen, die ich mit ersten stichpunktartigen Untersuchungen bereits absichern konnte, bin ich überzeugt davon, dass die vernakularen Sprüche, Formeln und Gebete zielgerichtet und planmäßig in die geistlichen Codices eintragen wurden und dort eine ganz spezifische Funktion erfüllten. Um die kulturellen Aneignungsprozesse und praxeologischen

Zusammenhänge besser nachvollziehen zu können, sind weitere systematische Analysen notwendig.

Aus narratologischer Perspektive gehören diese Sprüche und Formeln zu den ersten Erzählungen im eigentlichen Sinne, da in ihren *Historiolae* Geschichten von Heilerfolgen in mythischer Vorzeit erzählt werden, meist nach dem *illo tempore*-Schema (in jener Zeit ...),^[47] die entsprechend dem magischen Gesetz der Analogie auf die aktuelle Krankheits-Situation projiziert wird: So wie damals soll es auch heute funktionieren!

Erzählung entsteht hier aus einem praktischen Bedürfnis heraus: das Vergangene am Leben zu erhalten, zu vergegenwärtigen und somit heute wieder erlebbar zu machen, was ja ein zentrales Anliegen von Literatur überhaupt ist. Es kann an diesen Texten in seiner Genese beobachtet werden:^[48] Das Vergegenwärtigen oder Wiederbeleben ist nicht nur Anliegen, sondern auch Funktion von Literatur, weshalb noch heute der Priester bei der Wandlung »wie ein Magier« (Schumacher 2000, S. 207) seine immer gleiche *Historiola* erzählt.^[49]

Hinzu kommt der paradigmatische Status des Heilungserfolges, von dem erzählt wurde, der in seiner Vorbildlichkeit exemplarisch von der Vergangenheit auf die gegenwärtige Ungewissheit übertragen werden soll.

Dass die Menschen im Mittelalter mit einer Vielzahl von Naturkatastrophen und medizinischen Problemen konfrontiert waren, woraus sich kollektive Ängste generierten, ist evident. Diese frühe Form von Literatur will folglich die Erinnerung, die *memoria* an das alte Geschehen nicht nur erhalten, sondern sie will die Analogie zwischen dem Damals und dem Heute herstellen und trägt so ihren Teil zu demjenigen Phänomen bei, das wir Kontingenzbewältigung nennen:^[50] Literatur erleichtert den Umgang mit der gegenwärtigen Ungewissheit, die ja eine generelle anthropologische Problematik darstellt. Die Suche nach Bewältigungsstrategien für die menschlichen Urängste wird daher auch als Grundintention für die Entwicklung von jeglicher Religion und Magie verstanden.

Diese Sprüche, ob Latein oder deutsch, ob heidnisch oder christlich, sollten heilen, schützen und die Unwägbarkeiten des Lebens mit der Hilfe Gottes zu einem guten Ende führen. Mit ihnen konnte aber auch der Mensch selbst – ob Priester oder Laie – auf irgendeine Art und Weise aktiv werden, um sein Schicksal günstig zu beeinflussen.

Anmerkungen

- ¹ Zur *Historiola* s. u. a. Schulz 2003, S. 29–33; Schulz 2000, S. 286, S. 306–308 u. ö.; Schumacher 2000; Hampp 1961, S. 174.
- ² Zur Analogie und den magischen Wirkprinzipien s. Haubrichs 2010, S. 355; Schulz 2003, S. 50; Schulz 2000, S. 225–283; Schwab 1995, S. 263–265.
- ³ Vgl. zum Zauber-Terminus Terrahe 2022, S. 129, Anm. 38. Die entsprechende Definition bei Haeseli (2011, S. 29–47) überzeugt nicht; konzis definieren Haubrichs 2010, S. 342f.; Beck 2003, S. 294; Holzmann 2001, S. 29–32; s. hierzu auch Keil 1999. Hilfreich ist weiterhin Beck 2009; Geier 1982. Zur Beschwörung vgl. v. a. Schulz 2003; Hampp 1961.
- ⁴ Vgl. hierzu zuletzt Dahlmann 2017; Ernst 2013; Riecke 2012; Haeseli 2011; Beck 2009; Riecke 2009; Embach 2004; Beck 2003; Faraci 2003; Holzmann 2001; Hellgardt 1997; Versnel 1996; Eis 1964; Schiel 1953; Hälsig 1910.
- ⁵ Gleiches gilt im germanistisch-mediävistischen Zusammenhang für den Magie-Begriff, der bislang v. a. im literarischen Kontext eingehender untersucht wurde, vgl. zuletzt Hammer [u. a.] 2022; Eming/Wels 2020; Alt [u. a.] 2015. Für die historische Wissens- und Gebrauchsliteratur, zu der ich Gebete, Segen, Beschwörungen und (Zauber-)Formeln ebenfalls zählen würde, steht eine Magie-Definition noch aus. Eine umfassendere Studie dazu behalte ich mir vor. Zum Begriff der Magie siehe grundsätzlich die einschlägige Studie von Otto 2011.
- ⁶ Vgl. hierzu etwa Behr (2001, S. 337) mit Forschungsüberblick.
- ⁷ Zum »zweiten Merseburger Zauberspruch« vgl. zuletzt Beck 2022; Wagner 2012; Steinhoff 2012; Beck 2003; Eichner/Nedoma 2000. Zum kodikologischen Kontext s. Henkel 2011. Zu den vorchristlichen Aspekten in althochdeutschen Glossen s. u. a. Hellgardt 2015; Schwab 1995.
- ⁸ So auch Murdoch 1991, S. 14. Zur Überlieferung dieser Texte s. Hellgardt 2015; Hellgardt 1997; Stuart/Walla 1987.

- 9 Zum Exorzismus s. Terrahe 2024; Scala 2012; Schulz 2003, S. 57 mit weiterführender Literatur; Schulz 2000, S. 214 mit Verweis auf Kuhn 1864. Ausführliche Untersuchungen mit unüberschaubarer Literatur liegen in diesem Kontext beispielsweise zu den Nesso-Sprüchen vor (s. S. 22), vgl. zuletzt Terrahe 2024; weiterhin Holzmann 2003; Schulz 2003, S. 57–60; Reiche 1977.
- 10 Genzmer 1952, S. 5, Anm. 1; so auch Genzmer 1950; Genzmer 1949. S. hierzu auch Behr 2001, S. 336; Eis 1964, S. 9. Zu vielen der Sprüche und Segen s. bereits Grimm 1835, S. 1023–1044; Brie 1906; Hälsig 1910.
- 11 Zitiert nach Haug/Vollmann 1991, S. 152f.; Übersetzung mit Modifikationen d. Vf., weitere Literatur zum ›zweiten Merseburger Zauberspruch‹ s. oben (Anm. 7).
- 12 Zu den entsprechenden medizinischen Termini im Kontext des heilkundlichen Wortschatzes s. Riecke 2004, S. 112.
- 13 Schulz 2000, S. 382f. Zur Universalität dieser Formel s. Schulz (2003, S. 101) mit Verweis auf Ebermann 1903.
- 14 Zur Handschrift s. v. a. Elke Krotz 2017 ([online](#)) mit weiterführender Literatur; das [Digitalisat](#). Von einer alternativen Blattzählung am unteren Rand geht Beck (2003, S. 218) aus, der ebenfalls eine ausführliche Beschreibung vorgelegt hat.
- 15 Im kodikologischen Kontext vor dem Hintergrund der Liturgiewissenschaft verortet Henkel 2011 die Handschrift, betrachtet dabei aber aus dem gleichen Grund nur den für das Gebetbruchstück relevanten vierten Faszikel. Eine liturgiewissenschaftliche Kontextualisierung der ›Merseburger Zaubersprüche‹ bereitet derzeit Arthur Westwell (Cambridge/Regensburg) für die von mir in Zusammenarbeit mit Hermann Schefers organisierte Tagung »Unheil Bannen – Ordnung stiften. Frühmittelalterliche Segen, Beschwörungen und Zaubersprüche zwischen Religiosität, Magie und Medizin« vor, die vom 31. August bis 2. September 2022 im Kloster Lorsch stattfand. Der Tagungsband erscheint in der Reihe »Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung: Beihefte«.
- 16 Beispielhaft sei hierfür die vermeintliche »Spitzenstellung« der Trierer Handschrift Cod. 40/1018 genannt, die angeblich die »ersten althochdeutschen Zaubersprüche« enthalten würde. Selbst wenn dieser Superlativ in der Forschung längst obsolet ist, wird das Faktum ungehindert weiter tradiert; vgl. Embach 2013, S. 30; so bereits Roth/Schröder 1910; Schiel 1953, S. 25. Für die Entstehung der ›Merseburger Zaubersprüche‹ hat die Forschung unterschiedlichste Datierungen in einer Zeitspanne von mehr als tausend Jahren vorgeschlagen; vgl. hierzu Beck 2003, S. 230.
- 17 Vgl. etwa Holzmann 2001; Wipf 1992; Haug/Vollmann 1991; Stuart/Walla 1987; Mettke 1976; Hampp 1961; Steinmeyer/Sievers 1922; dies. 1922; Müllenhoff 1864.

In seinem gerade erschienenen ›Lesebuch‹ bekennt Ernst Hellgardt (2022, S. V), dass der Wissensbereich der ›magischen Sprüche und Segen‹ vollständig unberücksichtigt bleiben musste.

- 18 Zu den wenigen genuin ›heidnischen‹ (also: germanisch-mythologischen) Anteilen s. Schwab 1994, S. 347.
- 19 Zur Marginalität s. etwa Moulin 2019; Hellgardt 2015; zur Überlieferung allgemein s. insbesondere Hellgardt 1997.
- 20 Eine noch drastischere fotomechanische Veränderung findet sich bei Embach 2004, S. 37, Abb. 2. Umso ungünstiger ist es, dass die Trierer Stadtbibliothek das vorhandene Digitalisat nicht frei zugänglich macht; eine nicht-retuschierte Abbildung liegt nun vor: Terrahe 2022, S. 139, Abb. 3.
- 21 Diesen Forschungsansatz verfolgen auch Dahm-Kruse/Ditfurth 2022.
- 22 Eine solche performativ aufwändige Anweisung enthält beispielsweise der ›Trierer Wurmsegen‹; vgl. hierzu Terrahe 2022, S. 140 mit weiterführender Literatur. Zu den Wirkprinzipien solcher Sprüche vgl. beispielsweise Schulz 2003; Schulz 2000. Zur apotropäischen Intention der Texte s. Krotz 2013, S. 206; Skemer 2006; Franz 1909.
- 23 Die Überlieferung sowohl des Trierer als auch des Lorscher Bienensegens ist besonders auffällig: Während der Trierer (Trier, Stadtbibliothek. Hs. 40/1018, fol. 14^v) nur fragmentarisch überliefert wurde und der eigentlich wirkmächtige Teil mit der *Incantatio* abgeschnitten wurde, ist der Lorscher Bienensegen (Rom, Bibl. Apostolica Vaticana, Cod. Pal. lat. 220, fol. 58^r) als eines der wenigen Schriftzeugnisse kopfständig in seine Trägerhandschrift eingetragen worden. Zum Phänomen der kopfständigen Schriftlichkeit zwischen Pragmatik und Magie bereitet Norbert Kössinger eine Untersuchung vor, die er im Rahmen meiner Tagung ›Unheil bannen – Ordnung stiften‹ vorgestellt hat (s. hierzu Anm. 15). Zum Bienensegen s. zuletzt auch Terrahe 2021; Stricker 2013; Dallapiazza 2011.
- 24 Zu den einschlägigen Textsammlungen s. Anm. 17. Anders verfährt mit gutem Beispiel die Bamberger Datenbank »[BStK Online](#) – Datenbank der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften«.
- 25 Eine Online-Edition dieser Texte stellt bislang ein dringendes Desiderat, aber auch ein enorm ehrgeiziges Unterfangen dar; Vorüberlegungen zu einem digitalen Repertorium mittelalterlicher (Zauber-)Sprüche, Segen und Beschwörungen im kodikologischen und praxeologischen Kontext habe ich im Rahmen meiner Tagung ›Unheil bannen – Ordnung stiften‹ (s. Anm. 15) präsentiert.

- 26 [Digitalisat](#). Zur Handschrift s. Elke Krotz 2024, in: [Handschriftencensus](#) mit weiterführender Literatur; Krotz 2013. In Vorbereitung befindet sich eine sehr ausführliche Studie zur Handschrift: Krotz [2024a].
- 27 Wien, ÖNB, Cod. 751, fol. 188^v, zitiert nach Holzmann 2001, S. 182; Übersetzung d. Vf. Vgl. auch Steinmeyer/Sievers 1916, S. 372. Eine Parallele für diesen Spruch hat in einer provenzalischen Handschrift Bernhard Bischoff (1984, S. 262f., XLI: Altprovenzalische Segen [10. Jh.]) aufgefunden; vgl. hierzu Schwab 1995, S. 288. Krotz [2024a] weist auf Apokryphen hin, in denen das Jesuskind in Ägypten einen Fisch heilt und zitiert diese Geschichte nach Eun-Kyoung 2014, S. 125. Noch Schulz (2003, S. 155; 2000, S. 305); Wipf (1992, S. 276) und Eis (1964, S. 57) waren bei der Suche nach dem Motiv erfolglos geblieben; eine lateinische Parallele für einen Heilungsspruch mit Fisch-Beteiligung liefert Schwab 1995, S. 288.
- 28 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 18524, letztes Blatt (9. Jh.); [Digitalisat](#).
- 29 Wien, ÖNB, Cod. 751, fol. 188^v, zitiert nach Holzmann 2001, S. 133, Übersetzung d. Vf.; vgl. auch Steinmeyer/Sievers 1916, S. 374.
- 30 S. hierzu Eis (1964, S. 13f.), der darauf hinweist, dass es sich bei *strala* um den üblicherweise damit bezeichneten »Pfeil«, aber auch um den Hornstrahl des Pferdehufs handeln könnte. Nur auf Basis dieser zwar überzeugenden, aber keineswegs gesicherten Interpretation wird der Spruch zur Pferdemedizin; mit »Pfeil« übersetzt könne der Exorzismus für jegliches andere Tier, aber auch für Menschen gedacht sein. Zum äquivalenten Begriff *tulli* des Parallelspruches s. Riecke 2004, S. 112.
- 31 Zur Zweifachüberlieferung dieses Textes s. etwa Haeseli 2011, S. 169; Reiche 1977.
- 32 Krotz [2024a] moniert ebenfalls die katastrophale Forschungslage zum Wiener Codex und berücksichtigt in ihrer akribischen Studie glücklicherweise die lateinischen Anteile der Handschrift. Die folgenden Transkriptionen richten sich nach denjenigen, die Elke Krotz beim Magdeburger Colloquium von Norbert Kössinger zum Thema »Altsächsisch« (21.–24.9.2021) vorgestellt hat, und ich danke ihr hiermit herzlich für Rat und Tat. Eine vollständige Transkription der entsprechenden Seite (fol. 188^v) erscheint in ihrem Beitrag.
- 33 Mitunter wird Aderlass noch heute als Behandlungsmethode für Hufrehe empfohlen, vgl. hierzu auch im Kontext des Trierer Pferdesegens Terrahe 2022. Zu der Frage, ob es sich bei *spuri[h]alz* und *entphangana* um eine oder mehrere Krankheiten handelt, vgl. ebd., S. 139, Anm. 75; weiterhin Riecke 2004, S. 111;

- Zedler 1732–1750, Bd. 47, S. 560: »Verfangen«, eine Pferdekrankheit, s. »Rähe«, Bd. 30, S. 569.
- [34] Schwarzenberger 2022, S. 272, Anm. 149; für diesen und weitere Hinweise danke ich Klaus-Dietrich Fischer.
- [35] Vgl. die Zusammenstellungen in Anm. 17; s. hierzu weiterhin Grimm 1835, S. 1183; Steinmeyer/Sievers 1916, S. 372 mit weiterer Literatur; Kruse 1976, S. 179f. und demnächst Krotz [2024a].
- [36] Zahlreiche Varianten der Segensformel *Contra sagittam diaboli* verzeichnet Krotz 2013, S. 210–218.
- [37] Bergmann (2009, S. 1298) geht davon aus, dass die Handschrift wahrscheinlich in Mainz entstanden sei, die Glossen jedoch sicherlich nicht.
- [38] Vgl. auch Grimm 1835, S. 1033; wieder abgedruckt in Grimm 1842, S. 22; Steinmeyer/Sievers 1916, S. 370; Unwerth 1913; Schiel 1953, S. 26f.; Schulz 2000, S. 304; Schulz 2003, S. 154, Anm. 568; Embach 2004, S. 40–42. Übersetzung d. Vf. mit Modifikationen von Klaus-Dietrich Fischer, der mich auf einen ähnlichen Pferdesegen in der Handschrift Oxford, Bodleian Libraries, 3541 MS. e Mus. 219, fol. 185^r ([online](#)) aufmerksam gemacht hat. Zur Krankheitsbezeichnung *infusus [est]* siehe oben S. 23 (Zitat von Schwarzenberger).
- [39] Vgl. zum Trierer Pferdesegen mit Transkription, Übersetzung und weiterer Literatur Terrahe 2022, S. 138f.; s. weiterhin u. a. Klaes 2013, S. 469f.; Embach 2004, S. 35–42 mit älterer Literatur; Schulz 2003, S. 154f.; Schiel 1953, S. 25.
- [40] Vgl. Kruse 1976, S. 179: »ein knappes Viertel von Pseudo-Bedas ›Martyrologium poeticum‹ und ein Pferdesegen ›Petrus michahel et stephanus‹«; Krotz 2024 ([online](#)).
- [41] Karasawa 2015, S. 144. Krotz [2024a] stellt weiterhin fest, dass es sich dabei nicht um ein Fragment, sondern um eine systematische Kürzung handelt: Von ursprünglich 82 Festen werden noch 65 angeführt, die allerdings offenbar gezielt ausgewählt und an die Bedürfnisse des geographischen Raums angepasst wurden, indem man insulare Heilige vernachlässigte – ein Phänomen, das in kontinentalen Kopien nicht selten zu beobachten ist.
- [42] Vgl. etwa Goßmann 1995; zahlreiche Beispiele aus dem Brauchtum bei Schiel 1953, S. 26; Unwerth 1913, S. 196f.
- [43] Riecke 2009, S. 1149; ähnlich argumentiert auch Schwab 1994, S. 356.
- [44] Zu althochdeutschen Formeln und deren Verwendung zur Amulett-Herstellung vgl. Schwab 1994a. Zu den Beschwörungstäfelchen s. zuletzt Sever 2021; Fuhr-

mann 2014 ([online](#)); Muhl 2013, S. 34; Koch 1989; zu schrifttragenden Artefakten s. auch die Publikationen des Heidelberger SFB 933 Materiale Textkulturen: Meier 2015 (u. a.).

- 45 So beim Trierer Geburtssegen: »Bei einer schweren Geburt ist dies das bewährteste Mittel: Elisabeth gebar den Vorläufer, die heilige Maria gebar den Erlöser. Ich beschwöre dich, du seiest ein Knabe oder ein Mädchen, dass du ans Licht kommest, da der Erlöser dich ruft. Alle Heiligen mögen für diese Frau bitten. Ferner schreibe auf ein Pergament (die folgenden Worte) und lege (sie) auf die Brust (der Gebärenden): Lazarus, komm heraus!« Trier, Stadtbibliothek, Hs. 40/1018, fol. 18^v–19^r; zitiert nach Embach 2004, S. 48, Anm. 49.
- 46 Zu den jüngeren Textamuletten vgl. Heiles 2019.
- 47 Zum *illo tempore*-Schema kommt in vielen Segen oder Beschwörungen »die Formel von der guten Stunde« hinzu, wie sie im ›Bamberger Blutsegen‹ auftritt. S. hierzu auch Schulz 2003, S. 31 und S. 96–98.
- 48 Vgl. hierzu Simon 2005; Simon [2025] (im Druck; ich zitiere nach dem unveröffentlichten Manuskript und danke Ralf Simon sehr herzlich): »In einem gewissen Sinne ist Literaturwissenschaft eine elaborierte Nekrologie, sie wiederbelebt vergessene und tote Texte durch ihre exegetischen Künste«.
- 49 »Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!«; 1 Kor 11,23–25.
- 50 Mit Fuchs-Jolie (2010, S. 116) verstehe ich den systemtheoretischen Terminus als einen Begriff, »der das Verhalten des modernen Menschen angesichts zunehmender sozialer Komplexität und unsicherer Erwartungen benennt«; vgl. hierzu auch Herberichs/Reichlin 2010; Luhmann 2013, hier S. 49–59; Graevenitz 1998; Lübke 1998.

Literaturverzeichnis

Handschriften

Merseburg, Domstiftbibliothek, Cod. 136

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751

Primärliteratur

- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift; Psalmen und Neues Testament; ökumenischer Text, Gesamtausgabe, 12. Aufl., Stuttgart 2015.
- Bischoff, Bernhard (Hrsg.): *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984 (Quellen und Studien zur lateinischen Philologie des Mittelalters 7).
- Haug, Walter/Vollmann, Benedikt K. (Hrsg.): *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland, 800–1150*, Frankfurt am Main 1991 (Bibliothek des Mittelalters: Texte und Übersetzungen 1).
- Hellgardt, Ernst (Hrsg.): *Vom St. Galler Abrogans zum Erfurter Judeneid: Frühe deutsche Prosa von ca. 800 bis ca. 1200. Texte, Übersetzungen, Einführungen und Erläuterungen. Bd. 1: Literarisierung der Volkssprache: Die Anfänge und Fortschritte theoretischen und pragmatischen Wissens. Bd. 2: Geistliche Gebrauchstexte*. Berlin/Boston 2022.
- Metzke, Heinz (Hrsg.): *Älteste deutsche Dichtung und Prosa. Ausgew. Texte, althochdt., neuhochdt.*, Frankfurt am Main 1976.
- Müllenhoff, Karl/ Scherer, Wilhelm (Hrsg.): *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII–XII Jahrhundert. Bd. 1: Texte*, Berlin 1864.
- Martina Schwarzenberger (Hrsg.): *Theodoricus Cerviensis: Mulomedicina. Libri I–II. Bd. 2: Übersetzung und Kommentar*, Hildesheim/München 2022.
- Steinmeyer, Elias von/Sievers, Eduard (Hrsg.): *Die althochdeutschen Glossen. Bd. 5: Ergänzungen und Untersuchungen*, Berlin 1922.
- Steinmeyer, Elias von/Sievers, Eduard (Hrsg.): *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin 1916.
- Wipf, Karl A. (Hrsg.): *Althochdeutsche poetische Texte. Althochdeutsch/neuhochdeutsch. Auswahl, Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart 1992 (RUB 08709).

Sekundärliteratur

- Alt, Peter-André [u. a.] (Hrsg.): *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wiesbaden 2015 (Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 2).
- AWB: *Althochdeutsches Wörterbuch*. Auf Grund der von Elias von Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Bearbeitet und hrsg. von Elisabeth Karg-Gasterstädt und Theodor Frings, Leipzig 1952–2015ff. ([online](#)).
- BStK Online – Datenbank der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften ([online](#)).

- Beck, Wolfgang: Die Merseburger Zaubersprüche. Wiesbaden 2003 (Imagines medii aevi 16).
- Beck, Wolfgang: Art. ›Zauberspruch‹, in: Ueding, Gert (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 9: St–Z, Tübingen 2009, Sp. 1483–1486.
- Beck, Wolfgang: Die Merseburger Zaubersprüche. Eine Einführung, Petersberg 2022 (Kleine Schriften der Vereinigten Domstifter zu Merseburg und Naumburg und des Kollegiatstifts Zeitz 8).
- Behr, Hans-Joachim: Von Wodan bis Henne? Überlegungen zur Klassifikation und Pragmatik einiger althochdeutscher und altsächsischer Zaubersprüche, in: Burkhardt, Armin/Cherubim, Dieter (Hrsg.): Sprache im Leben der Zeit. Beiträge zur Theorie, Analyse und Kritik der deutschen Sprache in Vergangenheit und Gegenwart. Helmut Henne zum 65. Geburtstag, Berlin/Boston 2001, S. 335–349.
- Bergmann, Rolf: Mainzer Glossenhandschriften, in: ders./Stricker, Stefanie (Hrsg.): Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Ein Handbuch, Berlin 2009, S. 1297–1300.
- Bulang, Tobias/Toepfer, Regina (Hrsg.): Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heidelberg 2020 (GRM Beiheft 95).
- Brie, Maria: Der germanische, insbesondere der englische Zauberspruch, in: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 8 (1906), S. 1–36.
- Dahlmann, Mirja: Die althochdeutschen Zaubersprüche. Zwischen Heidentum und Christentum, Haufeld 2017.
- Dahm-Kruse, Margit/Ditfurth, Julia von (Hrsg.): Mittelalterliche Handschriften und ihre Biographien. Betrachtungen aus kunsthistorischer und germanistischer Perspektive, Kiel 2022 (Geist und Wissen 38).
- Dallapiazza, Michael: La benedizione delle api di Lorsch e l'apicoltura nel mondo germanico antico, in: Calanchi, Alessandra [u. a.] (Hrsg.): Le api tra realtà scientifica e rappresentazione letteraria e artistica. Atti del convegno di studi (Urbino, 28 e 29 ottobre 2009), München 2011, S. 129–135.
- Ebermann, Oskar: Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt, Berlin 1903 (Palaestra. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie 24).
- Eichner, Heiner/Nedoma, Robert: Die Merseburger Zaubersprüche. Philologische und sprachwissenschaftliche Probleme aus heutiger Sicht, in: dies. (Hrsg.): *insprinc haptbandun*. Referate des Kolloquiums zu den Merseburger Zaubersprüchen auf der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft in Halle/Saale (17.–23. September 2000), Wiesbaden 2000, S. 1–195.
- Eis, Gerhard: Altdeutsche Zaubersprüche, Berlin 1964.

- Embach, Michael: Trierer Zauber- und Segenssprüche des Mittelalters, in: Kurtrierisches Jahrbuch 44 (2004), S. 29–76.
- Embach, Michael: Hundert Highlights. Kostbare Handschriften und Drucke der Stadtbibliothek Trier, Regensburg 2013.
- Eming, Jutta/Wels, Volkhard (Hrsg.): Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wiesbaden 2020 (Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 17).
- Ernst, Wolfgang: Gehirn und Zauberspruch. Archaische und mittelalterliche psychoperformative Heilspruchtexte und ihre natürlichen Wirkkomponenten, Frankfurt am Main 2013.
- Faraci, Dora: Narrative patterns in the medieval charm tradition. The German worm charm of Codex Vaticanus, Pal. Lat. 1227, in: LiLi 33, H. 130 (2003), S. 48–71.
- Franz, Adolf: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1909.
- Fuchs-Jolie, Stephan: Finalitätsbewältigung? Peter von Staufenberg, Undine und die prekären Erzählregeln des Feenmärchens, in: Haferland, Harald [u. a.] (Hrsg.): Historische Narratologie, mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (Trends in medieval philology 19), S. 99–117.
- Fuhrmann, Hans: DI 86, Halberstadt (Stadt), Nr. 1 (Beschwörungstäfelchen; Inv.-Nr. IV: 651/106), in: Deutsche Inschriften online. Inschriftenkatalog: Stadt Halberstadt, 2014 ([online](#)).
- Gager, John G.: Curse tablets and binding spells from the ancient world, New York/Oxford 1999.
- Geier, Manfred: Die magische Kraft der Poesie. Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs, in: DVjs 56 (1982), S. 359–385.
- Genzmer, Felix: *Da signed Krist – thû biguol'en Wuodan*, in: ARV: Nordic yearbook of folklore 5 (1949), S. 37–68.
- Genzmer, Felix: Germanische Zaubersprüche, in: GRM N. F. 1 (1950), S. 21–35.
- Genzmer, Felix: Vorgeschichtliche und frühgeschichtliche Zeit, in: Burger, Heinz O. (Hrsg.): Annalen der deutschen Literatur. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart; eine Gemeinschaftsarbeit zahlreicher Fachgelehrter, Stuttgart 1952.
- Goßmann, Hans-Christoph: Art. ›Stephanus im NT‹, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 10 (1995), Sp. 1411–1416 ([online](#)).
- Graevenitz, Gerhart von [u. a.] (Hrsg.): Kontingenz, München 1998 (Poetik und Hermeneutik 17).
- Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, Göttingen 1835.
- Grimm, Jacob: Über zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidentums, Berlin 1842.

- Haeseli, Christa M.: Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext, Würzburg 2011 (Philologie der Kultur 4).
- Haeseli, Christa M.: Marginale Zauberspruchüberlieferung im frühen Mittelalter, in: Nyffenegger, Nicole (Hrsg.): Marginalität im Mittelalter, Berlin 2011 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 16, H. 2), S. 126–141. [2011a]
- Hammer, Andreas [u. a.] (Hrsg.): Magie und Literatur. Erzählkulturelle Funktionalisierung magischer Praktiken in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2022 (Philologische Studien und Quellen 280).
- Hampp, Irmgard: Beschwörung, Segen, Gebet, Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde, Stuttgart 1961 (Veröffentlichungen des Staatlichen Amtes für Denkmalpflege Stuttgart Reihe C Bd. 1).
- Handschriftencensus ([online](#)).
- Haubrichs, Wolfgang: Bd. 1: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Teil 1: Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60), Berlin 2010.
- Haug, Walter/Vollmann, Benedikt K. (Hrsg.): Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland, 800–1150, Frankfurt am Main 1991 (Bibliothek des Mittelalters 1).
- Hälsig, Friedrich: Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts, Leipzig 1910.
- Heiles, Marco: Textual Amulets in Context. Was the Early Modern German Manuscript Mscr. Dresd. M 206 Used as a Magical Agent?, in: Kohs, Michael (Hrsg.): Proceedings of the Workshop »Manuscripts as Magical Agents«, Hamburg 2019 (Manuscript Cultures 12), S. 29–51.
- Hellgardt, Ernst: Die deutschen Zaubersprüche und Segen im Kontext ihrer Überlieferung (10. bis 13. Jahrhundert). Eine überlieferungsgeschichtliche Skizze, in: Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere Filosofia e Belle Arti Vol. LXXI, Anno Accademico CCLXVI (1995), Messina 1997, S. 5–62.
- Hellgardt, Ernst: Althochdeutsche Texte in liturgischen und kanonistischen Handschriften (8.–12. Jh.), in: Herberichs, Cornelia [u. a.] (Hrsg.): Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien, Berlin/Boston 2015 (Lingua Historica Germanica 10), S. 23–46.
- Hellgardt, Ernst (Hrsg.): Vom St. Galler Abrogans zum Erfurter Judeneid: Frühe deutsche Prosa von ca. 800 bis ca. 1200. Texte, Übersetzungen, Einführungen und Erläuterungen. Bd. 1: Literarisierung der Volkssprache: Die Anfänge und Fortschritte theoretischen und pragmatischen Wissens. Bd. 2: Geistliche Gebrauchstexte. Berlin/Boston 2022.
- Henkel, Mathias: Das Merseburger Gebetsbruchstück im literatur- und liturgiegeschichtlichen Kontext des deutschen Frühmittelalters, in: ZfdPh 130 (2011), S. 359–387.

- Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13).
- Holzmann, Verena: *Ich beswer dich wurm und wyrmin....* Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen, Bern [u. a.] 2001 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 36).
- Holzmann, Verena: *Ich beswer dich wurm und wyrmin ...* – Die magische Kunst des Besprechens, in: Haubrichs, Wolfgang (Hrsg.): Zauberei und Magie, Siegen 2003. In: LiLi 33, H. 130 (2003), S. 25–47.
- Karasawa, Kazutomo: The Old English Metrical Calendar (Menologium), Cambridge 2015 (Anglo-Saxon Texts 12).
- Keil, Gundolf: Art. ›Zaubersprüche‹, in: LexMA, Bd. 9, Stuttgart 1999, Sp. 486f.
- Kim, Eun-Kyoung: Die Fluchterzählungen über Jesus aus außerkanonischen Schriften in Bezug auf Mt. 2,13–23, Diss., Tübingen 2014.
- Klaes, Falko: Trierer Pferdesegen, in: Bergmann, Rolf (Hrsg.): Althochdeutsche und altsächsische Literatur, Berlin/Boston 2013 (De Gruyter Lexikon), S. 469f.
- Koch, Ernst: Das Beschwörungstäfelchen des 12. Jahrhunderts von der Liebfrauenkirche in Halberstadt, in: Nordharzer Jahrbuch 14 (1989), S. 38–44.
- Krotz, Elke: *Sibasi pari cumba*. Varianz in magischen Wanderformeln, in: Schulz, Monika (Hrsg.): *Vindaerinne wunderbaerer maere*. Gedenkschrift für Ute Schwab, Wien 2013, S. 205–261.
- Krotz, Elke: Handschriftenbeschreibung 6099 (2017), in: Paderborner Repertorium der deutschsprachigen Textüberlieferung des 8. bis 12. Jahrhunderts ([online](#)).
- Krotz, Elke: Handschriftenbeschreibung 11053 (2024), in: Paderborner Repertorium der deutschsprachigen Textüberlieferung des 8. bis 12. Jahrhunderts ([online](#)).
- Krotz, Elke: Die volkssprachigen Bestandteile in Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, in: Kössinger, Norbert (Hrsg.): Altsächsisch. Beiträge zu einem interdisziplinären Colloquium zur altniederdeutschen Sprache, Literatur und Kultur, Berlin/Boston 2024 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde) [2024a] (in Vorbereitung).
- Kruse, Norbert: Die Kölner volkssprachige Überlieferung des 9. Jahrhunderts, Bonn 1976 (Rheinisches Archiv 95).
- Kuhn, Adelbert: Indische und germanische Segenssprüche, in: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 13 (1864), S. 49–74, S. 113–157.
- Lecouteux, Claude: Charmes, conjurations et benedictions. Lexiques et ormes, Paris 1996 (Collection Essais sur le Moyen Age 17).
- Lübbe, Hermann: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: Graevenitz, Gerhart von [u. a.] (Hrsg.): Kontingenz, München 1998 (Poetik und Hermeneutik 17), S. 35–47.

- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Soziale Systeme, hrsg. von Detlef Horster, Berlin 2013 (Klassiker Auslegen 45), S. 49–59.
- Meier, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken, Berlin [u. a.] 2015 (Materiale Textkulturen 1).
- Moulin, Claudine: Rand und Band. Über das Spurenlesen in Handschrift und Druck, in: Carmassi, Patrizia/Heitzmann, Christian (Hrsg.): Marginalien in Bild und Text. Essays zu mittelalterlichen Handschriften, Wiesbaden 2019 (Wolfenbütteler Forschungen 156), S. 19–59.
- Muhl, Arnold/Gutjahr, Mirko: Magische Beschwörungen in Blei. Inschriftentäfelchen des Mittelalters aus Sachsen-Anhalt, Halle (Saale) 2013 (Kleine Hefte zur Archäologie in Sachsen-Anhalt 10).
- Murdoch, Brian: Old High German Charms and Blessings, in: Hardin, James N./Hasty, Will (Hrsg.): German writers and works of the Early Middle Ages, 800–1170, Detroit 1995 (Dictionary of Literary Biography 148), S. 236–247.
- Murdoch, Brian: *Peri Hieres Nuosou*. Approaches to the „Old High German medical charms“, in: Flood, John L./Combridge, Rosemary N. (Hrsg.): *Mit regulu bithuungan*. Neue Arbeiten zur althochdeutschen Poesie und Sprache, Göppingen 1989 (GAG 500), S. 142–160.
- Murdoch, Brian: *Drohtin, uuerthe so!* Funktionsweisen der althochdeutschen Zaubersprüche, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 32 (1991), S. 11–39.
- Müllenhoff, Karl/Scherer, Wilhelm (Hrsg.): Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII–XII Jahrhundert. Bd. 1: Texte, Berlin 1864.
- Otto, Bernd-Christian: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, Berlin 2011 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57).
- Reiche, Rainer: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen, in: AKG 59 (1977), S. 1–24.
- Riecke, Jörg: Die Frühgeschichte der mittelalterlichen medizinischen Fachsprache. Bd 1: Untersuchungen, Bd 2: Wörterbuch, Berlin 2004.
- Riecke, Jörg: Zum Wortschatz von Zauber und Weissagung, in: Bergmann, Rolf/Stricker, Stefanie (Hrsg.): Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Ein Handbuch, Berlin 2009, S. 1149–1160.
- Riecke, Jörg: Über althochdeutsche medizinische Zaubersprüche, in: Braun, Christian (Hrsg.): Sprache und Geheimnis. Sondersprachenforschung im Spannungsfeld zwischen Arkanem und Profanem. Internationale Tagung »Unbegreifliches Greifbar Machen. Sondersprachenforschung im Spannungsfeld zwischen Arkanem und Profanem« vom 18. bis 20. November 2010 in Graz, Berlin 2012, S. 107–122.
- Roth, Ferdinand W. E./Schröder, Edward: Althochdeutsches aus Trier, in: ZfdA 52 (1910), S. 169–182.

- Scala, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität, Regensburg 2012 (Studien zur Pastoralliturgie 29).
- Schiel, Hubert: Trierer Segensformeln und Zaubersprüche, in: Trierisches Jahrbuch 4 (1953), S. 23–36.
- Schulz, Monika: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung, Frankfurt a. M. 2000 (Beiträge zur europäischen Ethnologie und Folklore Reihe A, Texte und Untersuchungen 5).
- Schulz, Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick, Heidelberg 2003.
- Schumacher, Meinolf: Geschichtenerzählzauber. Die ›Merseburger Zaubersprüche‹ und die Funktion der *historiola* im magischen Ritual, in: Zymner, Rüdiger (Hrsg.): Erzählte Welt – Welt des Erzählens. Festschrift für Dietrich Weber, Köln 2000 (Literaturwissenschaften), S. 201–215.
- Schwab, Ute: Glossen zu einem neuen mediävistischen Handbuch, in: Studi Medievali 35 (1994), S. 321–365.
- Schwab, Ute: *In sluthere bebunden*, in: Uecker, Heiko/Hoops, Johannes (Hrsg.): Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck, Berlin 1994 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11), S. 554–583. [1994a]
- Schwab, Ute: Sizilianische Schnitzel. Marcellus in Fulda und einiges zur Anwendung volkssprachiger magischer Rezepte, in: Fiebig, Annegret/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag, Berlin 1995, S. 261–296.
- Sever, Vanessa: Beschwörungstäfelchen aus Blei. Analyse und Konservierung/Restaurierung eines mittelalterlichen Inschriftenamuletts aus Quedlinburg, Lkr. Harz, in: Archäologie in Sachsen-Anhalt N. F. 10 (2021), S. 84–94.
- Simon, Ralf: Nekrologie. Versuch, die Epochen der ästhetischen Moderne als Gespenster zu verstehen, in: Baßler, Moritz [u. a.] (Hrsg.): Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien, Würzburg 2005, S. 281–295.
- Simon, Ralf: Das Totengespräch als modellbildendes System bei Arno Schmidt, in: Fabietti, Elena/Ghyselinck, Zoë (Hrsg.): Necrodialogues and Media. Communicating with the Dead in the Twentieth and Twenty-First Centuries (In Media and Cultural Memory = Medien und kulturelle Erinnerung), Berlin/Boston [2025] (im Druck).
- Skemer, Don C.: Binding words. Textual amulets in the Middle Ages, University Park 2006 (Magic in History).
- Steinhoff, Hans-Hugo: Art. ›Merseburger Zaubersprüche‹, in: ²VL, Bd. 6, Sp. 410–418.

- Steinmeyer, Elias von/Sievers, Eduard (Hrsg.): Die althochdeutschen Glossen. Bd. 5: Ergänzungen und Untersuchungen, Berlin 1922.
- Steinmeyer, Elias von/Sievers, Eduard (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916 (Deutsche Neudrucke Reihe Texte d. Mittelalters).
- Stricker, Stefanie: Art. »Lorscher Bienensegen«, in: Bergmann, Rolf (Hrsg.): Althochdeutsche und altsächsische Literatur, Berlin/Boston 2013, S. 238f.
- Stuart, Heather/Walla, Friedrich: Die Überlieferung der mittelalterlichen Segen, in: ZfdA 116, H.1 (1987), S. 53–79.
- Terrahe, Tina: Beschwörung, Bann und Bienen-Segen, in: Busch, Nathanael [u. a.] (Hrsg.): Mapentiuere Hessen. Auf den Spuren mittelalterlicher Literatur, Darmstadt 2021, S. 160–163.
- Terrahe, Tina: Vom lateinischen Glossar zum althochdeutschen Zauberbuch? Der Trierer Codex Hs 40/1018 und seine Transformation im Gebrauchszusammenhang zwischen Religiosität, Medizin und Magie, in: Dahm-Kruse, Margit/Ditfurth, Julia von (Hrsg.): Mittelalterliche Handschriften und ihre Biographien. Betrachtungen aus kunsthistorischer und germanistischer Perspektive, Kiel 2022 (Geist und Wissen 38), S. 116–144.
- Terrahe, Tina: Althochdeutsche Zaubersprüche, Beschwörungen und Segen: Kodikologisches und poetisches Framing als Faktor kultureller Konvergenz, in: Antenhofer, Christina/Schlie, Heike (Hrsg.): Framing – Deframing – Reframing. Wege, Mechanismen und Strategien der kulturellen Aneignung in Mittelalter und Früher Neuzeit (Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 13), Heidelberg 2024, S. 65–82.
- Unwerth, Wolf von: Der zweite Trierer Zauberspruch, in: ZfdA 54 (1913), S. 195–199.
- Versnel, Hendrik S.: Die Poetik der Zaubersprüche, in: Schabert, Tilo/Brague, Rémi (Hrsg.): Die Macht des Wortes, München 1996, S. 194–204.
- Wagner, Norbert: Der »balder« des Zweiten Merseburger Zauberspruches, in: Beiträge zur Namenforschung 47 (2012), S. 285–290.
- Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Stuttgart 1980 (RUB 10294).
- Zedler, Johann H. (Hrsg.): Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Halle 1732–1750 ([online](#)).

Abbildungen

Abb. 1: Merseburg, Domstiftbibliothek, Cod. 136, fol. 84^v/85^r. ([Digitalisat online](#))

Abb. 2: Gerhard Eis: Altdeutsche Zaubersprüche, Berlin 1964, Tafel 1. ([online](#))

Abb. 3: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, Bl. 188^v. ([Digitalisat online](#))

Abb. 4: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, Bl. 188^r. ([Digitalisat online](#))

Abb. 5: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, Bl. 187^v. ([Digitalisat online](#))

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Tina Terrahe
Lehrstuhl für Ältere deutsche Sprache und Literatur
Institut für Deutsche Philologie
Universität Greifswald
Rubenowstraße 3 - Raum 3.11
17489 Greifswald
E-Mail: terrahet@uni-greifswald.de

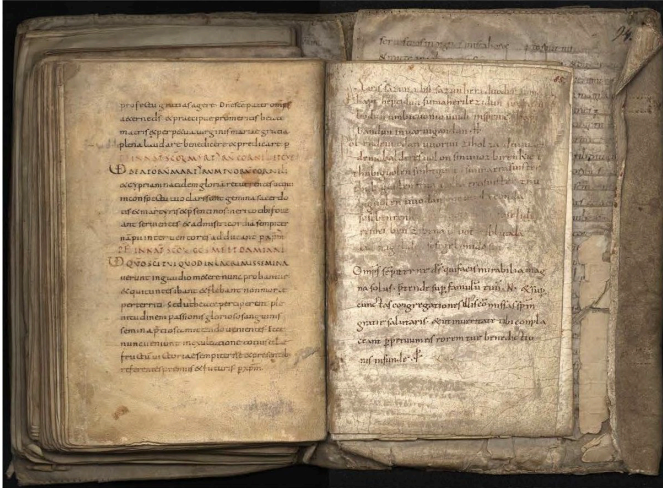
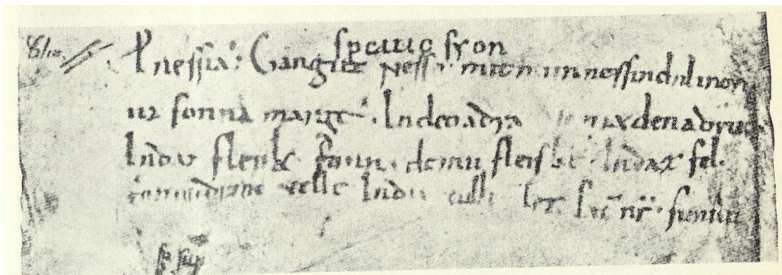


Abb. 1: Merseburg, Domstiftbibliothek, Cod. 136, fol. 84^v/85^r



Der älteste deutsche Zauberspruch Die althochdeutsche Fassung

München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. 18 524, 2, Bl. 203 v;
9. Jahrhundert. (Nach Fr. Stroh, Handbuch der germanischen Philo-
logie, 1952, Tafel 16 a)

Abb. 2: Gerhard Eis: Altdeutsche Zaubersprüche, Berlin 1964, Tafel 1

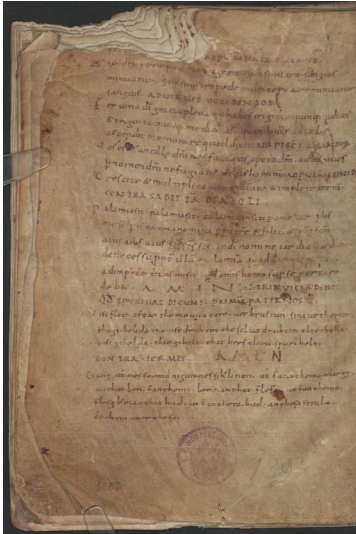


Abb. 3: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, Bl. 188^v

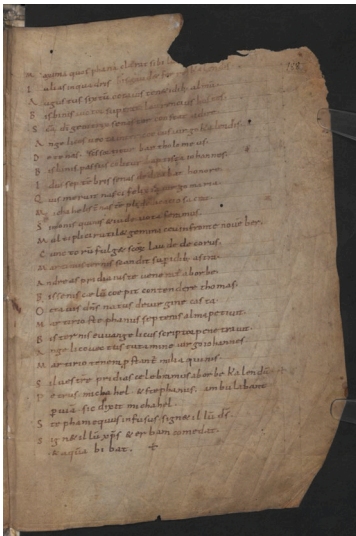


Abb. 4: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, Bl. 188^r

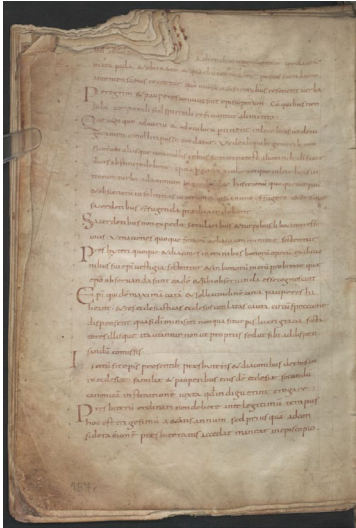


Abb. 5: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 751, Bl. 187^v

Andreas Bäessler

Arme Heinriche

Von Hiobs Armut zu reicher Autorschaft und Nachfolge

Abstract. Um 1500 taucht ein Pauper Henricus in der Literatur auf, der in der Forschung bisweilen für Irritationen sorgt, weil man ihn mit Hartmanns Armen Heinrich verwechselt. Es handelt sich jedoch um den Dichter Heinrich aus Settimello nahe Florenz, der sich in einem einzigen überlieferten Text, einer Klageschrift in der Tradition der Trostphilosophie mit dem Titel ›Elegia‹, in seinem Leid und seiner Armut typologisch an Hiob anschließt. In einer akademisch-lateinischen Kultur etabliert er sich seit dem späten Mittelalter nicht nur als Schulautor, sondern er wird zur Identifikationsfigur und zum Schutzpatron von *studentes pauperes*, die sich aufgrund der Personalunion von Gelehrtheit und Armut in seine Nachfolge stellen. Doch damit nicht genug, helfen ihm um 1500 anonyme Dritte samaritanisch in seiner schmalen Autorschaft auf, indem sie ihm postum Texte zuschreiben und unterschreiben, die vornehmlich das Thema ›Armut‹ behandeln. Gleichsam exemplarisch zeigt sich, wie sich an der mächtigen typologischen Folie des Hiob eine *temporal community* gemeinschaftsstiftend über die Zeiten hinweg konstituiert.

Bei der Edition zweier akademischer Scherzreden der Universität Heidelberg aus dem späten 15. Jahrhundert stieß ich auf eine Stelle, die erklärungs-, ja kommentierungsbedürftig war. Der Heidelberger Magister Jodokus Gallus aus dem elsässischen Rufach hielt im Jahre 1478 oder 1479 am Tag des universitären Quodlibetaktes eine Scherzrede unter dem Titel ›Monopolium et societas vulgo Des liechtschiffs‹. Zum Thema war er durch seinen Landsmann, den Baccalaureus Nikolaus German von Rufach, angeregt worden. 1489 wurde der Text dann zusammen mit Bartholomäus Gribus'

›Schelmenzunft‹ auf Veranlassung von Jakob Wimpfeling in Straßburg in Druck gegeben. Gallus' Scherzrede schildert eine Korporation leichtfertiger und leichtsinniger Gesellen (das Liechtschiff wird in der Forschung als Leichtschiiff verstanden), die sich selbst in Not und Elend gebracht haben durch Verschwendung und Dummheit. Am Ende sind sie um Hab und Gut ›erleichtert‹. Im ›Liechtschiff‹ findet sich nun eine Stelle, in der Gallus beschreibt, dass sich die Mitglieder dieser Korporation auf Reisen nun wahrlich keinerlei Sorgen vor Räubern machen müssen: *illud autoris nostri pauperis Henrici: Cantabit vacuus coram latrone viator, Verus et intrepidus fundit ad astra melos*. (Zwei Heidelberger Scherzreden, S. 82f.) Das lässt sich übersetzen als: »Es sagte unser Autor Armer Heinrich: ›Es wird der Wanderer, der nichts hat, vor dem Räuber singen; unbekümmert und unverzagt lässt er sein Lied emporschweben zu den Sternen‹.«.

Auf den ersten Blick handelt es sich um ein Zitat mit Angabe des Autors, doch ohne jede nähere Bestimmung, welche Quelle, welcher Text genau gemeint ist. Der erste, der diese *quaestio* im 19. Jahrhundert abdruckte und ebenfalls durch die Stelle irritiert wurde, war Friedrich Zarncke, Schüler von Moriz Haupt, mit Spezialgebieten zu Sebastian Brant und der Universitätsgeschichte Leipzigs. Seine Vermutung war, es könne hierbei Hartmanns von Aue ›Armer Heinrich‹ gemeint sein: »pauperis Henrici. Ist das eine Anspielung auf den Titel des bekannten mhd. Gedichts Hartmanns?« (Zarncke 1857, S. 240). Zarncke ließ die Frage offen, ging ihr nicht weiter nach. Doch an dieser Annahme – so naheliegend sie zunächst erscheinen mag – muss man zweifeln. Hartmann von Aue-Rezeption bei Elsässer und Heidelberger Humanisten um 1500? Nicht völlig unmöglich, aber doch auch nicht sehr wahrscheinlich. Außerdem war hier doch von einem Autor die Rede, nicht von einer ›Romanfigur‹. Auch das Motiv, das verwendet wird, scheint nicht auf Hartmanns von Aue sogenannten Legendenroman hinzuweisen. Sicher, der Arme Heinrich ist nach Salerno unterwegs, aber er wird dabei nicht von Räubern bedroht. Die würden ihn ja weniger aufgrund seiner Armut, als aufgrund seiner Leprosität unbehelligt lassen. Zu vermuten

stand motivisch eher die Tradition des sogenannten ›Volkslieds‹ oder der Spruchtradition. Liedtradition deswegen, weil die deutsche Übertragung des ›Liechtschiffs‹ von 1617 hier tatsächlich ein ganzes Carminem inseriert, wo im lateinischen Original nur ein Zweizeiler ist:

nach Außweisung der verß so vnser lieber alter poet der Arme Heinrich (wie er genennt worden) gemacht / also lautent /

Dem Wandersmann ist sein Buendtel lehr /
Ein Moerder kompt gegen jhm daher /
Das ficht den Wandersmann nit an /
Gott schon der Moerder vor jhm stahn /
Kan er doch ein frisch liedlin singen /
Warzu wolt jhn der Moerder tringen?
Der Wandersmann spricht was wilt nemmen?
Dessen muß sich der Moerder schaemen /
Der nun nichts hat geht ledig auß /
Der etwas hat / halt auß den Strauß.

(›Die Löblich Bruderschaft‹, S. 13)¹

Dann jedoch schlug die Motivsuche an: Wanderer, der unterwegs einem Räuber begegnet, aber so arm ist, dass er nichts zu befürchten hat und deswegen ein fröhliches Lied anstimmt. Der ›Thesaurus Proverbiorum Medium Aevum‹ hat unter dem Lemma »Der Arme braucht keine Räuber zu fürchten« einige Fundstellen dazu zusammengetragen (TPMA 1995, S. 200f.; vgl. Otto 1895, S. 247). Es handelt sich um ein weitverbreitetes Motiv, das schon in der Antike prominent vorhanden ist und später gemeineuropäisch wird. Zitiert werden so einige, unter ihnen auch Boetius. Doch nur bei einem findet sich der passgenaue Treffer einer wörtlichen Referenz. Es handelt sich um ein wörtliches Juvenal-Zitat aus dessen 10. Satire, in der es um die Nachteile des Reichtums und die Vorteile der Armut geht. Dort heißt es in einem Sprachbild: *cantabit vacuus coram latrone viator* (Juvenal, S. 204). Also nicht der Autor Hartmann von Aue, sondern Juvenal zeichnet für die zitierte Stelle verantwortlich. Der römische Satiriker

passt auch weitaus besser zu den Humanisten, ihren Vorlieben und Lesegepflogenheiten. Der Fall schien gelöst. Doch blieben immer noch ungeklärte Restbestandteile. Weshalb diese Vereinnahmung durch Akademiker, die von ›unserem Autor‹ sprechen, wo waren die Gemeinsamkeiten? Oder sollte es heißen: viel an Universitäten gelesen, ein Schulautor? Auch der zweite Teil des Zitats, der Folgevers, stammt definitiv nicht von Juvenal. Nicht zuletzt die merkwürdige Urheberinstanz blieb obskur. Zunächst war daran zu denken, dass mit *auctore* möglicherweise nicht zwingend der Poet oder der Autor gemeint sein sollte. Die Textstelle legt eher nahe, dass es sich um so etwas wie den Stammvater aller Armen und Elenden handelt. Doch die überschüssigen, nicht zuordenbaren Partikel konnten auch dem Textgenre geschuldet sein. In diesem Text – dem Genre der *quaestiones fabulosae* zugehörig – gibt es reichlich fabulöse Anteile. Gerade Zitate sind mit Vorsicht zu genießen. Manche führen ins Leere oder in die Irre. Denn unter ihnen finden sich allerhand Pseudo- bzw. fingierte oder teilfingierte Zitate, die hinten und vorn nicht stimmen und sich deshalb gar nicht oder nicht problemlos recherchieren lassen. Doch die Recherche über das Juvenal-Zitat legte dann doch noch Überraschendes frei. Denn der ›TPMA‹ führt ebenjene Textstelle aus der Scherzrede als Beleg (TPMA 1995, S. 201). Dabei zeigt sich: das Zitat stammt zwar von Juvenal, aber in dieser Form nicht aus erster, sondern aus zweiter Hand. Verwendet hatte den Juvenal-Vers doch ein anderer Autor – und der hieß tatsächlich Pauper Henricus, Armer Heinrich. Ein Autor, der um 1500 weitaus öfter erwähnt wird, als man das vielleicht erwarten würde.

Dabei handelt es sich um einen italienischen Dichter aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der mit großer Wahrscheinlichkeit noch ins 13. Jahrhundert hinein lebte. So genau lassen sich seine Lebensdaten nicht fixieren (Leyser 1721, S. 450–453; Villani 1747, S. LXI–LXIII; Davidsohn 1896, S. 813–815; Manitius 1964, S. 936–940; Bernt 1989, Sp. 2106; Dillon 2004, S. 59–60). Der Name Pauper Henricus war ein Beiname. Er hieß Arrigo da Settimello, Heinrich von Settimello, nach dem Herkunftsort, einem

kleinen Flecken in der Nähe von Florenz. Häufig findet man auch den Namen Heinrich Samariensis, nach jener bekannten Landschaft im Heiligen Land. Nicht dass Heinrich in Samarien gelebt hätte oder dort auf einem Kreuzzug mit dabei gewesen wäre. Es verbindet ihn dieser Beiname vielmehr mit der Geschichte vom Barmherzigen Samariter und weist so erneut auf das Armutsmotiv hin. Pauper Henricus steht dabei wohl weniger in Analogie zur Helferfigur des Samariters als zu jener des namenlosen Opfers, das auf der Reise durch Samarien von Räubern überfallen und ausgeplündert wird und dem aus seiner misslichen Lage wieder aufgeholfen wird.

Valide Lebensdaten hingegen sind für Pauper Henricus äußerst dürftig überliefert. Vielmehr hat man den Eindruck, als ob dieses Leben schon früh überlagert wird von bestimmten christlichen Folien und legendenhaften Zügen. Zuweilen wird adlige Abstammung angenommen (Jöcher 1750/51, Sp. 1508: »Geboren auf dem Schloß von Settimello«; ebenso Clemen 1906, S. 310), zuweilen findet sich auch die Vermutung einer bäuerlichen Herkunft (Villani 1747, S. LXI). Letzteres scheint sich allerdings vornehmlich aus seinem Beinamen zu speisen, der ihn über das Attribut des Pauper scheinbar von Geburt an als Zugehörigen der Armen ausweist. Doch der Beiname des Pauper meint hier gerade *n i c h t* ständische Herkunft. Er kam nicht aus einem Zustand der Armut per Geburt. Den Beinamen bekam Heinrich vielmehr durch ein entscheidendes Ereignis, eine Zäsur in seiner Biographie. Nachdem er in Bologna die *artes liberales* studiert hatte, mit besonderem Interesse für die Poesie, wurde er Geistlicher und erhielt eine lukrative Pfründe. Bisweilen sieht er sich in biographischen Abrissen auch als Sekretär, gar Kanzler der Bischöfe von Florenz und Volterra bezeichnet (Dillon 2004, S. 59). Er war folglich durchaus materiell abgesichert, bis er durch einen Streit und Prozess mit dem Bischof von Florenz alles verlor und ins Elend geriet. Seine Armut sei so groß gewesen, dass es nicht einmal mehr für das notwendige Beschreibmaterial gereicht habe. Für einen Poeten eine wahrlich missliche Lage, als Autor steht er vor dem Nichts: ohne Beschreibstoff kein Text. Dennoch war diese biographische Zäsur Anlass

für sein einzig überliefertes Werk, zwischen 1192 und 1194 entstanden, nämlich die vier Bücher umfassende ›Elegia‹ bzw. das ›Liber elegiorum‹, worin er seine missliche Lage in 502 Distichen beklagt. Bisweilen als Streit- oder Lehrgedicht bezeichnet (Walther 1920, S. 108f.), gehört es eher in die Tradition der Klage- und Trostschrift, ist es doch auch unter dem Titel ›De Diversitate Fortunae et Philosophiae Consolatione‹ bekannt. Damit lehnt sie sich deutlich an Boetius bekanntes Werk an und schließt sich an jenes seit der Antike bekannte Textgenus der stoisch geprägten Trostphilosophie angesichts großen Unglücks im eigenen Leben an (vgl. Cioffari 1938, S. 311–321; von Moos 1971/72, S. 415 und 433; McClure 1991, S. 17; Kiening 1998, S. 309–311; Chiecchi 2005, S. 47–106). Die ›Elegia‹ dient denn auch als Hauptquelle für Heinrichs Biographie. Im ersten Buch spricht der Dichter über den großen Glückswechsel in seinem Leben, bleibt dabei aber eher in Andeutungen. In bewegten Klagen zürnt er den Planeten, die ihm feindlich gesonnen sind, und bemüht Exempla der Bibel und des Altertums, die er im Unglück übertrifft. Er führt Klage, dass er von allen Freunden verlassen, dass er dem Spott preisgegeben, verflucht, dass er geboren. Im zweiten Buch bittet er Gott, die Bürde des Lebens von ihm zu nehmen und wendet sich dann gegen Fortuna, mit der er in ein Streitgespräch tritt. Die letzten beiden Bücher sind dann Wechselrede mit der Philosophie. Angesichts dieses großen Unglücks ist es nicht überraschend, dass man zu solchem Beinamen kommt. Doch ist es Selbst- oder Fremdbezeichnung? Im ersten Buch bezieht der Dichter zweimal die Bezeichnung des Pauper auf sich (›Elegia‹, S. 16, V. 166 und S. 20, V. 224). Zu Beginn des zweiten Buchs heißt es dann in einer Selbstapostrophe:

Plange, miser, palmis, Henrice miserrime, plange,
et caput et dura pectora plange, miser. (›Elegia‹, S. 24, V. 1–2)

Schlage, Elender, mit deinen Händen, elendester Heinrich, schlage,
sowohl dein Haupt als auch deine harte Brust, klage Elender.

Wenngleich sich der Autor im Text nicht kurz und prägnant selbst als Pauper Henricus ausruft, sind die Stichworte ›pauper‹ und ›miser‹ als Attribute gesetzt. Wo sich in der Überlieferung der Beinamen verfestigt, ist ungeklärt. Zu vermuten steht, dass er sich über die reiche Handschriftenüberlieferung jenseits und diesseits der Alpen ausprägt (Cremaschi 1949, S. 177–184). Jedenfalls hatte sich »das im Mittelalter gewöhnlich als ›Pauper Henricus‹ bezeichnete Werk« (Baldzuhn 1996, S. 332, Anm. 16) schon im 13. Jahrhundert unter den Schulautoren etabliert (vgl. Francke 1879, S. 42–44; Voßler 1908, S. 614; Henkel 1988, S. 13, 18, 21, 28, 33f.). Vor allem die Reichhaltigkeit an Zitaten, Sentenzen und Anspielungen auf Autoren der Bibel, der klassischen Antike, der Patristik, Spätantike und des Mittelalters (vgl. Strecker 1929, S. 110–133) machte es gleichsam zu einem Florilegium.

Doch Zarnckes liegengebliebene Frage stellt sich damit erneut: Wie stand er im Verhältnis zu dem Armen Heinrich von Hartmann? Ein Vorbild? Eine Quelle? Die Forschung zu Hartmanns ›Armer Heinrich‹ würde dazu weiteren Aufschluss liefern, entweder in der Erläuterung des Namens oder zu den Quellen Hartmanns. Doch um es kurz zu machen: Die aktuelle Hartmann-Forschung erwähnt in Überblicksdarstellungen und Standardeinführungen diesen Armen Heinrich aus Settimello nicht (Wapnewski 1962; Corneau/Störmer 2007; Wolf 2007; Lieb 2020; Kropik 2021). Oder genauer: sie kennt ihn nicht mehr, hat ihn verdrängt. Denn zu Beginn des 19. Jahrhunderts war schon einmal ein bekanntes Brüderpaar auf diese eigenartige Parallele gestoßen. Als die Brüder Grimm den Text des ›Armen Heinrich‹ 1815 herausgaben, erläuterten sie im Nachwort die Herkunft des Namens. Dabei erwähnen sie die Existenz von Heinrich von Settimello. Doch ihre Reaktion ist erstaunlich kurz angebunden, sie lehnen kategorisch jegliche Verbindung ab (›Der arme Heinrich von Hartmann von der Aue‹, S. 211f.: »Mit dem Inhalt unseres armen Heinrich hat übrigens dieser arme Heinrich weiter keine Berührung.«). Eine Erläuterung, warum keinerlei Zusammenhang existiert, gibt es nicht. Im 19. Jahrhundert ist es dann

nochmals Wilhelm Wackernagel, der im Gefolge der Grimms die Parallele vermerkt, aber wie die Vorgänger jegliche Verbindung ablehnt (›Der Arme Heinrich Herrn Hartmanns von Aue‹, S. 209f.: »der zwar ohne alle Beziehung auf unsere deutsche Sage sich *miser Henricus*, *Henricus miserrimus* nennt«). Dann scheint sich die Sache erledigt zu haben. Das grimmige Machtwort zeigte offensichtlich Wirkung. Die nachfolgende Hartmann-Forschung hat sich des Verhältnisses der beiden nicht mehr angenommen. Eben deswegen kommt es hin und wieder, wo sich die Wege der beiden Heinriche in der Forschung unerwartet und unvermutet kreuzen wie bei Zarncke, zu Momenten der Irritation.

Woher Hartmanns Figur des Armen Heinrich herstammt, dazu hat die Forschung zwei Hauptthesen. Zum einen hält man sich an die Hinweise, die Hartmann selbst gegeben hat. Da der Arme Heinrich im Text als von Owe stammend benannt wird, könnte gleichsam in einer ›Familienüberlieferung‹ ein Vorfahre des Dichters gemeint sein (Wapnewski 1962, S. 92). Zum anderen ist im Prolog die Rede davon, dass Schriftquellen als Vorlagen gedient hätten, die man – den Formulierungen nach – für lateinische hält. Wo man dies nicht nur als reine Quellenfiktion einschätzt (Cormeau/Störmer 2007, S. 146), nimmt man wie die Brüder Grimm an, es existierte eine vorgängige lateinische Legende vom Armen Heinrich. Ein solches Exempel vom aussätzigen Heinrich legte Klapper vor, allerdings in einer Breslauer Handschrift, die erst aus dem 14. und 15. Jahrhundert stammt (Klapper 1914, S. 22–23, 233–235).² Doch neigt man heute eher dazu, diese lateinische Exempeltradition von Hartmanns Text abhängig zu sehen als umgekehrt (vgl. Wapnewski 1962, S. 91f.; Cormeau/Störmer 2007, S. 146; zur ausführlichen Diskussion möglicher Überlieferungsvarianten siehe Schröder 1975, S. 308–324).

Warum nun die Grimms kategorisch Heinrich von Settimello als möglichen Bezugspunkt ausgeschlossen haben, lag wohl vornehmlich darin begründet, dass der narrative Plot Hartmanns auf den ersten Blick mit dem epischen Klagegedicht des Heinrich von Settimello wenig gemein hat. Was

den Grimms jedoch entgangen ist: ein gemeinsamer Typus ist der Arme Heinrich durchaus. Evident ist die augenfällige Gemeinsamkeit, dass bei beiden der Typus Hiob aufgerufen wird. Für Hartmanns Text ist das ein Detail und bis in Nuancen hinein bereits besprochen (Datz 1973; Hunter 1973; Wapnewski 1973; Theisen 1986). Doch auch der italienische Pauper Henricus vergleicht sich aufgrund seines Missgeschicks, das ihn in tiefe Armut stürzt, in seiner ›Elegia‹ (S. 12, V. 95 und S. 16, V. 159f.) früh schon zweimal explizit mit der biblischen Figur. Die Parallele hat aber bislang keine Aufmerksamkeit gefunden. Wo sich Monographien der mittelalterlichen Hiob-Rezeption annehmen, fehlt Hartmanns ›Armer Heinrich‹ so gut wie nie, Heinrich von Settimello so gut wie immer (vgl. Glutsch 1972; Heydenreich 2015, S. 45–75). Konstatieren lässt sich jedenfalls, dass das Verhältnis der beiden Armen Heinriche bislang kaum hinreichend geklärt ist: darunter etwa die auffällige zeitliche Nähe der beiden Texte, aber auch inhaltliche Affinitäten. So frappiert in der ›Elegia‹ die Diagnose der personifizierten Philosophie, dass selbst die gesamte Ärzteschaft von Salerno (!) machtlos wäre gegen das eingewurzelte Übel und die Krankheit der Melancholie beim Pauper Henricus (›Elegia‹, S. 46, V. 21–24). Für solche Erkenntnis des Kranken braucht es bei Hartmanns Heinrich die erste Salerno-Reise und ein ›Arztgespräch‹ daselbst.

Doch ein genauer Abgleich der Schnittmenge kann und soll hier nicht geleistet werden. Der Fokus gilt vielmehr der Frage, wie um 1500 der Pauper Henricus zu einem Autor ganz eigentümlichen Gepräges wurde, indem ihm gleichsam das Schicksal Hiobs bis in die Autorschaft hinein eingeschrieben wurde. Dabei zeigen sich seit dem Spätmittelalter vermehrt Autoren bzw. Schreiber, die den Beinamen als Bezeichnung führen. Bekannt ist der Liederdichter und Priester Heinrich Laufenberg (geb. zwischen 1391/99 in Freiburg im Breisgau, gest. 1460 Straßburg), der sich in seinen Dichtungen hin und wieder als Armer Heinrich oder als Henricus miser bezeichnet (vgl. Müller 1888, S. 7 und 35). Aus Breslau wiederum existiert

eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, in der ein Rechnungsbuch Henricus Pauper genannt ist, offensichtlich nach einem Stadtschreiber Heinrich, der es niedergeschrieben hat (Henricus Pauper. Rechnungen der Stadt Breslau, S. VI–XI). Der Familienname des Schreibers lässt sich nicht mehr ermitteln. Vermutlich war auch er so arm, dass es nicht einmal mehr für den vollen Namen gereicht hat. Doch unter diesen Autoren, denen die Armut in den Namen eingeschrieben ist, sticht Heinrich von Settimello um 1500 noch einmal markant hervor.

1. Arm an Gut, reich an Texten – ein Autor von Gnaden milder Gaben

Einen Inkunabeldruck von Hartmanns ›Armen Heinrich‹ scheint es nicht zu geben, ganz anders sein Namensvetter. In der Wiegendruckzeit wird der Text des Heinrich Septimellensis unter variierenden Titeln aufgelegt (Gesamtkatalog der Wiegendrucke 2000, Nr. 12259–12265): erstmals um 1473/74 bei Nicolaas Ketelaer und Gerard Leempt in Utrecht unter ›Incipit liber elegiorum henrici septimolensis‹, dann 1497 in Köln als ›Liber elegiorum Henrici Samariensis: alias septimolensis (qui vulgo Pauper Henricus inscribitur [...])‹. Hierbei ist bereits der Beiname des Pauper Henricus *vulgo*, also gemeinhin, in der Schriftüberlieferung vorhanden. Um 1500 gibt es dann noch eine reiche französische Drucküberlieferung als ›Henrici liber introducentis pauperem aliquem contra fortunam atque philosophiam ipsam consolantem‹. Die Humanisten hatten wahrhaft ein Faible für ihn (Deutsche Fragmente von Kaspar Barth, S. 11: »Pauper Henricus ist ein fein Büchlein«). Zum Erfolg verhilft ihm, dass er seit der italienischen Renaissance des Hochmittelalters zu den lateinischen Schulautoren zählt (vgl. Black 2001, S. 199). Vor allem seine Zitatensammlung, seine Anbindung an die Consolatio-Literatur machten ihn für die Humanisten attraktiv. Durch sei-

nen Sentenzen- und Spruchreichtum gerät er einem humanistischen Sprichwortsammler wie Heinrich Bebel als Quelle in den Blick (vgl. Classen 1997, S. 66).

Bereits das behandelte Zitat aus der akademischen Scherzrede des Magisters Jodokus Gallus weist allerdings auf eine besondere Eigenart in Heinrichs Autorschaft hin. Ihm wird als Aussage zugeschrieben, was von Juvenal stammt, aber von Heinrich stammen könnte, weil sich hier Biographie und Ausspruch höchst stimmig berühren. Deutlicher noch wird diese Tendenz in der Übersetzung jener Stelle von 1617, wo ein komplettes Lied von zehn Zeilen dem Namen des Poeten beigelegt wird, das so *n i c h t* in seiner lateinischen ›Elegia‹ zu finden ist. Nun könnte man dies zweifelsohne als etwas allzu freie, barock-überbordende Übersetzung des lateinischen Originals abtun, wenn sich um 1500 nicht noch anderweitig diese Tendenz, dem Dichter Pauper Henricus nicht nur Textbestandteile, sondern ganze Texte zuzuschreiben und unterzuschieben, auffällig häufte.

Besonders markant zeigt dies ein Beispiel aus der Nemo-Tradition. Um 1290 verfasste ein Mönch namens Radulphus von Anjou eine Legende vom Heiligen Nemo. Er sammelte dafür Stellen geistlicher wie weltlicher Literatur, aus der Bibel, aus der Liturgie, aber auch aus klassischen Autoren wie Cicero, Horaz, den ›Disticha Catonis‹ oder Augustinus, in denen dem lateinischen Satzsubjekt ›nemo‹ Handlungen zugeschrieben werden wie etwa *Nemo Deum vidit* (Johannes 1,18) oder *Deus claudit et nemo aperit* (Apokalypse 3,7). Daraus fügte er centogleich die Vita einer Figur namens Nemo zusammen. So entsteht die Heiligenlegende des Nemo (vgl. Bolte 1888, S. 193–201), die »durchweg [...] die Predigt eines Klosterbruders zur Verherrlichung des Schutzheiligen parodiert« (Wattenbach 1866, Sp. 361; vgl. Bolte 1888, S. 193; Lehmann 1963, S. 177; Braun 1994, S. 9). Kurz nach 1500 erschien jene Heiligenlegende erneut, nun allerdings unter dem Titel ›Sermo pauperis Henrici de sancto Nemine cum preservativo eiusdem ab epidemia‹ (Braun 1994, S. 9; Fricke 1998, S. 62). Davon zweigen dann niederländische, französische und englische Varianten ab. Im Französischen

werden sie unter die Tradition der *sermons joyeux* eingereiht (Koopmans/Verhuyck 1987, S. 89–142), im Englischen unter die *mock sermons*. Während Koopmans und Verhuyck (1987, S. 123) auf den Autor im Titel recht ratlos reagieren (»semble attribuer le sermon à un pauvre Henri dont nous ignorons tout«), nötigt Fricke, der sich ausführlich mit der Nemo-Erzähltradition beschäftigt hat, dieser Sachverhalt eine etwas verzwickte Argumentation ab:

Dieser Druck des armen Heinrich bereitete der Forschung einige Schwierigkeiten: Wenn dieser arme Heinrich mit dem sich so nennenden italienischen Dichter Henricus Septimellensis identisch wäre [!] [...], müßte dieser und nicht Radulphus der erste gewesen sein, der über den Heiligen Niemand schrieb. Der Sermon ist aber mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit Henricus nur untergeschoben worden. Zumal das Werk ähnlich beginnt wie die deutlich später entstandenen Bearbeitungen der *Niemand*-Predigt. Damit ist mit einiger Sicherheit Radulphus als der Schöpfer des *Heiligen Niemand* anzusehen. (Fricke 1998, S. 62, Anm. 52)

Einmal abgesehen davon, dass Fricke – bei all den undurchsichtigen ›Eigentumsverhältnissen‹ – übergeht, dass hier noch ein dritter, ein weiterer Armer Heinrich mitschwingt, nämlich der prominente von Hartmann, ist der Befund offensichtlich. Bereits Clemen (1906, S. 310) hat dies so eingeordnet: Pauper Henricus wird zum ›Opfer‹ einer Autorenunterschiebung. Das ist deswegen offensichtlich, weil die ›neue‹ Autorschaft erst 200 Jahre nach Entstehung des Textes reklamiert wird. Wer diesen Text dem Pauper Henricus untergeschoben hat, ist unklar. Aber das liegt in der Natur der Sache, der Akteur einer Autorenunterschiebung hält sich zumeist im Hintergrund und ist deshalb häufig schwer dingfest zu machen. Dabei bietet sich die Tradition der Nemo-Texte geradezu an für Unterschiebungen; denn es ist nicht unüblich, dass die Autorschaft von Nemo-Texten pseudonym oder gar anonym ist. »Besonders für Kirchenschelte, in Auseinandersetzungen um die Reformation und später im Zeitungswesen wurde der *Niemand* als Maske benutzt, um unter dem Schutz des Pseudonyms bzw. durch

die falsche Identität als *Niemand* unliebsame oder kritische Meinungen zu äußern.« (Fricke 1998, S. 76f.) Für Texte, die den Niemand zum Protagonisten haben, darf man nicht zwingend einen Autor mit Namen erwarten. Dann steht eben der Niemand selbst dafür ein und bereit, die Lücke zu füllen und doch leer zu lassen. Dazu passt, dass jener Druck der ›Sermo nemini‹ um 1500 auf dem Titelblatt unterhalb des Titels einen leeren Rahmen abdruckt. Wo sonst das Bild des Protagonisten oder – ebenfalls erwartbar – ein Autorenbild geboten werden könnte, klafft Leere. Belässt solche Autorschaft eine Lücke, können andere eintreten. Und wer wäre in diesem Fall naheliegender als Pauper Henricus, dem fremde Zitate und Autorschaften anscheinend nur so zufliegen. Arm an materiellem Gut, aber reich an Texten. Doch gibt es auch inhaltliche Gründe, warum ausgerechnet dieser ›Sermo‹ zu ihm als Autor ›passt‹. Zum einen ist er in seinem Aufbau, indem er so viele Zitate und Sentenzen aus anderen Texten zusammenfügt, der ›Elegia‹ des Pauper Henricus nicht unähnlich. Zum anderen wird gleich zu Beginn der Niemandsgeschichte klar, in welche Reihe sich Nemo gestellt sieht, ist zu Beginn doch die Hiobgeschichte anzitiert: *Vir quidam erat in terra nomine Nemo. Et erat vir ille vt alter Iob inter omnes Orientales.* (zit. nach Bolte 1888, S. 200) (Übersetzung: Es gab im Land einen Mann namens Niemand. Und jener Mann war wie ein zweiter Hiob unter den Orientalen.) Und nicht zuletzt bringt auch Heinrich von Settimello in seiner Klage sich selbst in eine Reihe mit Hiob und anderen ›Niemanden‹:

nullus in hoc misero tam fuit orbe miser:
nec Titius lacerus, refugis nec Tantalus undis,
nec male qui rexit lora paterna puer.
Orbatus Niobes, Iob vermes, sibila Cadmi,
[...]

Quis ille

Tristanus qui me tristia plura tulit?

(›Elegia‹, S. 10–12, V. 92–98)

»Seit Evas Tagen war Niemand auf der Welt so elend als ich; nicht Tityus, nicht Tantalus, nicht Phaeton, nicht Niobe, nicht Hiob [...] was ist also selbst Tristan gegen mich?« (Übersetzung von Francke 1879, S. 37). Und:

Iob, collata meis, angustia vincitur, inde
quod coniux fuit et trinus amicus ei;
[...]
Si Codrus foret hic, essem nunc codrior illo,
nam nichil hic habuit, ast ego plura nichil.
([Elegia](#), S. 16, V. 159–164)

»Und ich bin unglücklicher als Hiob, der doch wenigstens Gattin und Freunde hatte, als Codrus, der doch wenigstens Nichts besass, ich aber habe weniger als Nichts.« (Übersetzung von Francke 1879, S. 37) Pauper Henricus negiert sich im Unglück selbst radikal, er ist ein, ja der Niemand schlechthin.

Überraschenderweise gelang dem Pauper Henricus im frühen 16. Jahrhundert sogar der Sprung ins Volkssprachliche. Um 1518 erschien in Leipzig beim Drucker Wolfgang Stöckel das Spruchgedicht ›Der Welt lauff‹, das um 1525 erneut unter dem Titel ›Eyn spruch bin ich von der welt lauff‹ in Speyer nachgedruckt wurde. Das Spruchgedicht zeigt auf dem Titelblatt einen zugehörigen Spruchsprecher, der den Kleidungsgepflogenheiten nach sich an die Landsknechtsmode anlehnt: Barett mit Feder, schnurrbartig, mit kurzem Haarschnitt, geschlitzter Oberbekleidung mit gepufften und geschlitzten Ärmeln, aber nicht bewaffnet, außer mit einem Lotterholz, das er balanciert. Das weist ihn als Lotterbuben, einen jungen Burschen vom fahrenden Volk, aus, die verlotterte und verarmte Variante des städtischen Spruchsprechers (Schubert 1995, S. 223–225). Am Ende des Spruchgedichts gibt sich dann der Autor und Sprecher in üblicher Weise zu erkennen: »Pauper Henricus schenckt euch das.« Großzügig gibt er anderen, schenkt ihnen, was ihm gehört, eine milde literarische Gabe. Paradox ist die Geste der Großzügigkeit eines Armen allemal; denn was soll geben, wer nichts hat? 1537 folgt dann noch ein Nachdruck bei Wolfgang Stöckel in Dresden, der nun schon im Titel offen den Urheber benennt: ›Pauper Henricus von dem

lauff der welt«. Bechstein sah darin nur eine Fingierung: »Unsers Dichters Name: Pauper Henricus (wohl nur nach Hartmann's von Ouwe armen Heinrich fingirt)« (Bechstein 1843, S. 201). Matthias wiederum lehnt jene These ab, kann aber den Namen nicht recht einordnen: »Pauper hat ja eine Beziehung zum Inhalt, mit Henr. aber weiß ich nichts anzufangen« (Matthias 1888, S. 24, Anm. 2). Carla Meyer spricht in jüngerer Zeit von einem »Dichterpseudonym« (Meyer 2012, Sp. 991). Claus schreibt in seiner druckgeschichtlichen Untersuchung von Speyrern Offizinen dieses Spruchgedicht dann eindeutig Heinrich von Settimello zu (Claus 2001, S. 135). Das digitale ›Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts‹ geht sogar in die Irre, indem es diesen Text für eine deutsche Übersetzung von Heinrichs lateinischer ›Elegia‹ hält! Solch spätes Auftreten Heinrichs als Autor führt nicht zuletzt in der ›Deutschen Biographie‹, der digitalen Fortsetzung von ›ADB‹ und ›NDB‹, zu logischen Fiktionen. Unter dem Lemma Heinrich von Settimello findet sich als Geburtsort »Calenzano-Settimello« und als Beruf/Funktion »Schriftsteller; Kanzler« angegeben. Soweit so gut – doch unter der Rubrik »Lebensdaten« steht: »Wirkungsdaten 1518–1537«! Es ist zweifellos der Pauper Henricus aus Settimello gemeint – doch der ›wirkte‹ nicht im frühen 16. Jahrhundert. Aber wenn einer in dieser Zeit so vehement einen Text für sich selbst reklamiert, dann muss er ja damals gelebt haben. Man ahnt es schon: Wo so dezidiert gerade auf seine Autorschaft gepocht wird, muss man befürchten, dass sie sich letztlich mehr als brüchig herausstellt. Bei näherer Betrachtung des Spruchgedichts erweist sich die vermeintlich milde Gabe, das Geschenk aus der Hand des Lotterbuben, in Wirklichkeit ebenfalls von anderer Hand. Der freigebige Pauper Henricus gibt nicht, ihm wird gegeben. Denn Matthias kann zwar mit dem Namen des Pauper Henricus nichts anfangen, er weiß jedoch, von wem das Gedicht tatsächlich stammt, nämlich vom Nürnberger Meistersänger Kunz Has (Matthias 1888, S. 24f.). Es ist bereits als Inkunabel 1492 beim Drucker Hans Sporer in Bamberg mit dem Titel ›Ein huebsch neues gedicht, das itzund von der werlt lauff

spricht« unter dessen Namen erschienen. Im Schlussvers heißt es: *also hat uns gedicht kuntz has* (Has, ohne Paginierung). Wie schon beim ›Sermo neminis‹ gibt es auch bei jenem Spruchgedicht des Kunz Has, wie Matthias (1888, S. 24, Anm. 2) richtig anmerkt, als inhaltliche Komponente die passende Thematik des Entstehens von Armut durch Niedergang der Ständegesellschaft, die offensichtlich die Zuschreibung an Pauper Henricus begünstigte.

Schließlich zeigt sich um 1500 noch eine weitere Form der Zuschreibung bzw. Unterschiebung. So hat Eduard Böcking, der im 19. Jahrhundert das Gesamtwerk Huttens kommentiert herausgab, auf eine weitere ominöse Spur zum Pauper Henricus hingewiesen, die aber in der Forschung weitestgehend vergessen worden ist. Böcking hat bei Johannes Piemontanus einen Autorenartikel über Heinrich von Settimello entdeckt. Piemontanus ist kein anderer als Johannes Butzbach, der bekannte Verfasser des ›Odeporicon‹. Er schrieb als Fortsetzung von Johannes Trithemius' Schriftstellerkatalog ›Liber de scriptoribus ecclesiasticis‹ das ›Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis‹, das in seiner Entstehung zwischen 1508 und 1516 datiert wird (vgl. Bonmann 1940, S. 160–173; Rühl 1937; Müller 2022, S. 153–155). Die Sammlung, bis heute nicht ediert (in der UB Bonn unter der Signatur cod. S 356), vereint nicht, wie Geiger (1882, S. 393) behauptet, ausschließlich humanistische Gelehrte, sondern auch solche des Mittelalters (vgl. Fertig 1907, S. 28). So findet sich dort ein Artikel zu Heinrich von Settimello, der neben der üblichen Kurzvita am Ende auch mit einer faustdicken Überraschung aufzuwarten weiß:

Henricus cognomento pauper natione florentinus homo in scolasticalibus disciplinis mirabiliter ingeniosus et eruditus eloquio comptus atque facetus diuinis quoque scripturis competenter instructus qui hoc cognomen pauper idcirco sortitus est quia scholas frequentans facultatem emendi papirum pre paupertate nimia non habebat sed pellicio quod indutus erat pinguendine et myrectina oblito audita stilo inarans pro libro quod rapiarium vocatur utebatur (zit. nach Ulrichi Hutteni Equitis Operum supplementum, S. 389).

Heinrich, ein Florentiner mit dem Beinamen des Pauper, bewundernswert talentiert und gelehrt in den scholastischen Studien, gefällig und elegant in der Rede sowie sachverständig unterrichtet in der Bibel, wurde deshalb der Beiname des Pauper gegeben, weil er wegen seiner Armut über keinerlei Möglichkeit verfügte, für den Schulbesuch Papier zu kaufen, sondern er benutzte sein Gewand, in das er gekleidet war, zum Beschreiben mit einem Gemisch aus Fett und Tamariskenfarbstoff – um das Gehörte nicht zu vergessen –, anstelle eines Buches, das wir Rapiarium [zum Begriff siehe Staubach 2000, S. 121, A. B.] nennen.

Butzbach hat hier kompilierend die üblichen Versatzstücke zum Leben des Autors zusammengestellt. Doch dann folgt, wie das bei ihm üblich ist, abschließend eine Liste von zugehörigen Texten des Autors:

Carmina diversorum
De potentia frederici primi imp.
Sermo de sco nomine
Sermo de wicem [>Sermo de neminem?]
(zit. nach [Ulrichi Hutteni Equitis Operum supplementum](#),
S. 389).

Das ist nun wirklich überraschend; denn sonst gibt es in der Forschung zu Heinrich von Settimello keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass über seine ›Elegia‹ hinaus noch weitere Texte von seiner Hand existieren. Butzbach liefert gleich mehrere Titel. Doch was ist von diesen Texten zu halten? Bereits Wattenbach kommentiert: »Ein unbekanntes ›Carmen de potentia Friderici imperatoris‹ schreibt Joh. Butzbach dem Henricus pauper Septimellensis aus Toscana zu.« (Wattenbach 1885/86, S. 260) Auch sonst ist von diesem Text nichts bekannt. So einfach wird sich das Rätsel um jene Titelliste kaum lösen lassen. Doch als Akt der Autorenunterschiebung würde es zu jenen anderen passen, wenngleich vom bisherigen Befund abweichen, als man nun nicht mehr einen anderen Autor seines Textes zugunsten des Pauper ›ent-eignet‹, sondern insofern eine andere Qualität darstellen, weil nun erfundene Titel einem Autor untergeschoben werden. Unter Humanisten wären

allerdings erfundene Büchertitel so unüblich nicht. Erinnerung sei an den Bücherkatalog von Johann Fischart am Ende des 16. Jahrhunderts, in dem fiktive Büchertitel aufgelistet sind (Fischart 1993). Weitere ›Zueignungen‹ von Texten an Pauper Henricus blieben zu recherchieren.

Weshalb nun ein wiederholtes Muster der Autorenunterschlebung? Ist es christliches Mitleid mit Armut und Elend, dass man dem Autor Heinrich von dritter Seite Texte zusteckt wie einem Bettler das Brot? Ein Grund dafür, dass man dem Pauper Henricus Texte unterschleibt, liegt sicherlich in seiner ›Elegia‹, genauer in ihrer Struktur. Denn Heinrich von Settimello hatte eine Vielzahl anderer Autoren ausgeschrieben, Zitat an Zitat gereiht und sich so die edelsten Sentenzen und Sprüche anderer zu eigen gemacht. Er ist also ›Zitatensammler‹, der immer schon fremde Rede in seine eigene einflicht. Das soll nicht heißen, man habe das als geistige Armut interpretiert, der man mit entsprechender Mildtätigkeit zusätzlich unter die Arme hätte greifen müssen. Eher: wo der Dichter selbst schon in den Zitatenschatz greift, steht man ihm gleichsam unterstützend zur Seite. Meine These lautet deshalb: Die wirkmächtige Motivation hinter diesen Vorgängen dürfte wohl eher die bekannte Typologie Hiobs sein. Während Hartmanns Armer Heinrich wie der biblische Dulder am Ende wieder reich begabt zum »Herren Heinrich« wird, ist von Heinrich von Settimello nichts Entsprechendes bekannt. Die typologische Folie blieb unvollendet und der Pauper im Elend. Doch wo dem armen Poeten schon nicht von Gottes Seite wieder aufgeholfen wird, sind es andere, Dritte, die unerkant und ungenannt, samaritanisch dem Autor postum unter die Arme greifen und wenigstens – wenn schon nicht materiell, dann mit geistigen Gaben – seinem Namen zu reichem Nachruhm verhelfen. Spät widerfährt ihm – zumindest typologisch – Gerechtigkeit.

2. Von völliger Verlassenheit zu reicher Nachfolge: Pauper Henricus als Stammvater der Bettelstudenten

Hiob wird am Ende nicht nur materiell über das hinaus begabt, was er ursprünglich besaß, er wird auch aus Einsamkeit und Verlassenheit befreit, es werden ihm göttlicherseits neue und noch mehr Nachkommen gewährt. Bei Hartmanns Heinrich steht am Ende ebenfalls die Rückkehr aus der Isolation des Leprakranken und mit der Ehe das Versprechen auf dynastischen Aufwuchs. Und wie steht es um Heinrich von Settimello? In der ›Elegia‹ klagt er darüber, dass es noch schlimmer um ihn stehe als um Hiob: keine Frau, keine Kinder, keine Freunde. Und zum Zeitpunkt der Klage, steht er, so deutet es seine Elegie an, im fortgeschrittenen Lebensabend (vgl. Mani-tius 1964, S. 936). Was sollte da noch kommen?

Einer, der Heinrich von Settimello um 1500 ebenfalls schätzte, war Ulrich von Hutten. Es gibt wohl Einflüsse der ›Elegia‹ auf Huttens Dialog ›Fortuna‹. (Doren 1924, S. 113f.) Doch auch Pauper Henricus' vermeintliche lateinische ›Sermo neminis‹ kam Ulrich von Hutten ca. 1508/09 in die Hände (Kalkoff 1920, S. 26f.). Da war er am Boden, zerfressen von der Syphilis, alle hochtrabenden Pläne fraglich, selbst ein Niemand (vgl. Flake 1929, S. 70–72). Hutten beschloss, wie er im Briefwechsel mit Crotus Rubeanus dokumentiert, ebenfalls eine Niemandsgeschichte herauszugeben, die dann zuerst um 1510 in Erfurt erschien (vgl. Clemen 1908, S. 299f.; Speisberg 2015, S. 89f.). Darin ist der Pauper Henricus zwar ausgespart, doch von Hutten aus ergibt sich eine weitere Verbindungslinie, die Spur führt über die ›Dunkelmännerbriefe‹ nochmals nach Heidelberg. Die Briefsamm-lung, die ja ebenfalls bis heute gravierende Probleme um ihre Autorschaft generiert, da es sich um fingierte Briefe handelt, die echten oder fiktiven Personen untergeschoben wurden, ordnet man in der ursprünglichen Aus-gabe von 1515 der Autorschaft des Erfurter Humanisten Crotus Rubeanus zu, jene zusätzlichen sieben Briefe der erweiterten Auflage von 1516 haupt-sächlich der Autorschaft Ulrich von Huttens (vgl. Hahn 1988, S. 79–111;

Worstbrock 1995, Sp. 402). In jenen angehängten Briefen findet sich nun einer an Ortuin Gratius von einem gewissen Johannes Currificis Ambachensis, zu Deutsch also Johannes Wagner von Ambach, der sich als Student der Universität Heidelberg zu erkennen gibt. Er schreibt seinem geistigen Mentor:

Quoniamquidem mihi nuper scripsistis, quomodo mihi succederet in Heidelbergam et quod etiam vobis rescriberem, quomodo placerent mihi hic doctores et magistri: sciatis ergo primo, quod, quamprimum veni ad Heidelbergam, fiebam cocus in bursa, ubi habeo mensa gratis et etiam aliquas pecunias pro mercede et possum proficere et complere ad gradum magisterii. Sic etiam fecit pauper Henricus, qui non habuit libros neque papyrum, sed omnia scripsit ad pellicium suum. (»Epistolae«, S. 79)

Die Übersetzung von Riha lautet:

Sintemalen Ihr mir unlängst geschrieben und gefragt habt, wie es mir in Heidelberg gehe, und daß ich Euch auch wieder schreiben solle, wie mir hier die Doktoren und Magister gefallen, so wisset denn vor allem, daß ich sogleich nach meiner Ankunft in Heidelberg Koch in der Burs wurde, wo ich freien Tisch und auch noch einiges bares Geld als Lohn habe, auch weiter kommen und es bis zum Grade eines Magisters bringen kann. So machte es auch der arme Heinrich, der weder Bücher, noch Papier hatte, sondern alles auf einen Pelz schrieb. (»Dunkelmännerbriefe«, S. 118)

Die Burse war seit Gründungen der Universitäten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation das Modell gemeinsamen Wohnens und Lebens unter den Studenten, angelehnt an asketische Mönchsorden. Eine Variante davon waren die sogenannten Kodreien (Denk 2013). Dort waren die ärmsten unter den Studenten untergebracht, die Bettelstudenten, die sich durch das Heischen milder Gaben etwas hinzugewinnen mussten. Der Student Johannes Wagner gehört offensichtlich zu den *studentes pauperes*, arm wie eine Kirchenmaus, wie sie in Heidelberg, aber auch anderswo an Universitäten im Gegensatz zu den *dives* bereits in den Matrikeln per Zusatz als

pauper markiert sind. So kann es nicht überraschen, dass der Universitätshistoriker Fuchs aus den Heidelberger Matrikellisten einige Studenten aufführt, deren Vornamen Heinrich oder Henricus das Attribut des *pauper* hinzugefügt wurde (Fuchs 1995, S. 266–285). Die Armen Heinriche potenzieren sich geradezu in studentischen Zirkeln.

Hier schließt sich denn der Kreis zur *quaestio* des Jodokus Gallus, der an der Universität Heidelberg seit Anfang der 1480er auch einer der Vorsteher der dortigen *bursa nova* war (vgl. Kleinschmidt 2008, Sp. 862). Das ›Liechtschiff‹, von dem er spricht, ist die Korporation leichter Gesellen, die deswegen auf das Schiff kommen, weil sie alles, was sie an materiellem Gut besaßen, leichtfertig verschlemmt und verprasst haben und so zu völliger Armut heruntergekommen sind. Es halten sich auf jenem Vehikel besonders viele, wie er sagt, Studenten und Akademiker der Universität auf. Deswegen weist der Redner eingangs ausdrücklich darauf hin, dass er und sein Kommilitone Nikolaus German geradezu prädestiniert seien, das Thema von leichtfertigen, verarmten Gesellen abzuhandeln, da sie beide über die entsprechenden Einnahmen verfügten: *meis quidem in armatia, suis vero in bethlehem* (Zwei Heidelberger Scherzreden, S. 74). Während Bethlehem kaum einer Erläuterung bedarf, stellt Armatien über die Landschaft Sarmatien einen Anklang an Samarien her. Doch beides zielt auf die Verballhornung biblischer Topographie im Sinne von Armenheim und Bettelheim. Aus solchen Orten der Armut Einnahmen zu beziehen, ist die hohe Kunst der Sinekure. Das ist so weit von der Realität des Akademikers nicht entfernt; denn soweit wir die Biographie des Theologen und Geistlichen Gallus kennen, ist er in seinem Bildungsweg an der Universität nur deshalb so weit gekommen, weil seine ärmliche Herkunft früh schon von Stipendien und Mildtätigkeit der Franziskaner profitierte. Zum anderen stützte sich sein praktiziertes Gelehrtentum später auf Pfründen in Neckarsteinach bei Heidelberg und am Dom zu Speyer. Über des Kommilitonen German soziale Verhältnisse weiß man nichts, es dürfte aber vermutlich ähnlich um ihn

stehen. Wo sich die Armut wie ein roter Faden durch das Leben eines Bettelstudenten zieht, muss Gallus' Formulierung vom *illud auctoris nostri pauperis Henrici* nicht verwundern. Mit *auctor* ist ein Urheber im doppelten Sinne gemeint. Übersetzt man wie die deutsche Übertragung von 1617 mit »poet« (›Die Löblich Bruderschaft‹, S. 13), so meint ›unser Armer Heinrich‹ den Schulautor der Studenten. Übersetzt man wie Matz als »Stammvater« (Matz 1917, S. 55), meint es einen Patronus der Studenten, in dem sich Armut und Gelehrsamkeit in Personalunion verbinden. Auch für Johannes Wagner ist der Arme Heinrich nicht nur vorbildhafter Schulautor, er wird für ihn als Lebensmodell geradezu zum Vorbild für die *pauperes* unter den Studenten. Da sie ohnehin in stark korporativen Strukturen lebten und dachten, ist der Pauper Henricus Samariensis gleichsam der ideale Schutzheilige ihrer Gemeinschaft der Burse. Interessant ist es deshalb zu beobachten – das gilt für Butzbach wie für Wagner – wie die Humanisten Heinrichs Armutsphase bereits auf dessen Zeit des Studiums verschieben. Da habe es schon an Büchern und Papier gemangelt, weswegen er gezwungen gewesen sei, auf sein dürrtiges Gewand zu schreiben. D. h. als Identifikationsangebot wird das Vorbild an die Verhältnisse der eigenen studentischen Lebenserfahrungen angeglichen. Gerade bei Butzbach weiß man aus seinem Selbstzeugnis des ›Odeporicon‹, dass er in seiner Studien- und Scholarenzeit in Böhmen herabsank bis auf den Status eines völlig verarmten und elenden Leibeigenen. Diese Verschiebung nimmt man am Vorbild vor, obwohl es dem Hiob-Typus des Pauper Henricus eigentlich eher entgegensteht, muss doch zunächst die Fallhöhe des Wohlstands erreicht sein, woraufhin sich erst dramaturgisch die Wende ins Unglück ergeben kann. Eine rein ›volkstümliche‹ deutsche Sagengestalt, wie das die Grimms mittels des romantischen Paradigmas vom ›Volksbuch‹ ›Armer Heinrich‹ erfolgreich prägten (zur Kritik daran siehe Rautenberg 1985), ist dieser Pauper für die Studenten nicht gewesen. Vielmehr nahm man ihn wahr als Teil der lateinischen akademisch-gelehrten Kultur und stellte sich in seine Nachfolge. Mochte Pauper Henricus auch ohne leibliche Nachkommen gestorben sein,

eine junge gelehrte Gefolgschaft im Geiste hat er allemal hinterlassen, selbst noch nach Jahrhunderten.

Anmerkungen

- 1 Eine späte Referenz des Liedes in variiert Form ist etwa noch bei Moscherosch, ander Theil, S. 30f. zu finden. Dort ist Philander als fahrender Schüler unterwegs, von Reitern zwar nicht ausgeraubt, aber entführt.
- 2 Eine Übersetzung des Exempels in Mertens Ausgabe von Hartmann von Aue, S. 938-941. Allerdings ist hier nur das Exempel des Albertus übersetzt. In diesen Traditionsstrang gehört wohl auch, dass im 14. Jahrhundert schon zwei Leprakranke in fränkischen Urkunden als Arme Heinriche bezeichnet werden (Heffner 1852, S. 31).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Arrigo da Settimello: Elegia, hrsg. von Clara Fossati, Florenz 2011.
- Deutsche Fragmente von Kaspar Barth aus der Ratsschulbibliothek Zwickau, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Heidelberg 1929.
- Die Löblich Bruderschaft zum Leicht-Schiff. Verteutscht auß einem Lateinischen Exemplar, [o. O.] 1617.
- Dunkelmännerbriefe. Epistolae obscurorum virorum an Magister Ortuin Gratus aus Deventer, hrsg. von Karl Riha, Frankfurt/M. 1991.
- Epistolae obscurorum virorum. 2 Bde, hrsg. von Aloys Bömer, Neudruck der Ausgabe Heidelberg 1924, Aalen 1978.
- Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext, hrsg. von Joseph Klapper, Breslau 1914.
- Johann Fischart: Catalogus catalogorum perpetuo durabilis (1590). Mit Einleitung und Erläuterungen hrsg. von Michael Schilling, Tübingen 1993.
- Der arme Heinrich von Hartmann von der Aue. Aus der Straßburgischen und Vatikanischen Handschrift, hrsg. und erklärt durch die Brüder Grimm, Berlin 1815.
- Der Arme Heinrich Herrn Hartmanns von Aue und zwei jüngere Prosalegenden verwandten Inhaltes, mit Anmerkungen und Abhandlungen von Wilhelm Wackernagel, hrsg. von W. Toischer, Basel 1885.

- Hartmann von Aue: Gregorius – Der arme Heinrich – Iwein, hrsg. von Volker Mertens, 6. Aufl., Frankfurt/M. 2008.
- Kunz Has: Von der Welt Lauf, [Bamberg] 1492.
- Henricus Pauper. Rechnungen der Stadt Breslau von 1299-1358, nebst zwei Ratio-
narien von 1368 und 1387, dem ›Liber Imperatoris‹ vom Jahre 1377 und den
ältesten Breslauer Statuten, hrsg. von Colmar Grünhagen, Breslau 1860.
- Ulrichi Hutteni Equitis Operum supplementum. Epistolae obscurorum virorum cum
inlustrantibus adversariisque scriptis, [Bd. VII], hrsg. von Eduard Böcking, Leip-
zig 1869.
- Juvenal: Satiren. Lateinisch – deutsch, hrsg., übers. und mit Anmerkungen versehen
von Joachim Adamietz, München 1993 (Sammlung Tusculum).
- Johann Michael Moscherosch: Visiones de Don Quevedo, Wunderliche und wahr-
haftige Gesichte Philanders von Sittewalt. Nachdruck der Ausgabe Straßburg
1642, Hildesheim 1974.
- Zwei Heidelberger Scherzreden. Gribus' ›Schelmenzunft‹ und Gallus' ›Liechtschiff‹,
hrsg. übers. und komm. von Andreas Bässler, Münster 2023.

Sekundärliteratur

- Baldzuhn, Michael: Quidquid placet. Stellung und Gebrauchsformen der ›Fabulae
Aviani‹ im Schulunterricht des 15. Jahrhunderts, in: Kintzinger, Martin (Hrsg.):
Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschich-
te des 9. bis 15. Jahrhunderts, Köln 1996, S. 327–383.
- Bechstein, Ludwig: Deutsche Volkslieder, in: Deutsches Museum für Geschichte, Li-
teratur, Kunst und Alterthumsforschung 2 (1843), S. 199–224.
- Bernt, Günter: Heinrich von Settimello, in: Lexikon des Mittelalters. Bd. 4, Mün-
chen/Zürich 1989, Sp. 2106. ([online](#))
- Black, Robert: Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy, Cam-
bridge 2001.
- Bolte, Johannes: Die Legende vom Heiligen Niemand, in: Alemannia. Zeitschrift für
Sprache, Litteratur und Volkskunde des Elsasses, Oberrheins und Schwabens 16
(1888), S. 193–201.
- Bonmann, Ottokar: Das ›Auctarium‹ des Johannes Butzbach (+ 1516/17) und seine
Bedeutung für die franziskanische Literaturgeschichte, insbesondere der Provin-
cia Coloniensis OFM, in: Franziskanische Studien 27 (1940), S. 160–173.
- Braun, Michael: Untersuchungen zu »Niemand«. Beitrag zur Geschichte einer para-
doxen literarischen Figur und ihrer Darstellung im Bild, Stuttgart 1994.
- Ciecchi, Giuseppe: La parola del dolore: primi studi sulla letteratura consolatoria
tra Medioevo e Umanesimo, Rom 2005.

- Cioffari, Vincenzo: Fortune and Fate in the ›Elegia‹ of Henricus Septimellensis, in: *Romanic Review* 29 (1938), S. 311–321.
- Classen, Carl J.: Zu Heinrich Bebels Leben und Schriften, Göttingen 1997 (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1).
- Claus, Helmut: Astrologische Flugschriften von Johannes Virdung und Balthasar Eißlinger d. Ä. als »Leitfossilien« des Speyerer Buchdrucks der Jahre 1514 bis 1540, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 54 (2001), S. 111–155.
- Clemen, Otto: Zu Huttens ›Nemo‹, in: *Theologische Studien und Kritiken* 79 (1906), S. 308–312.
- Corneau, Christoph/Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. 3. aktualisierte Aufl., München 2007.
- Cremaschi, Giovanni: Contributo studio della tradizione manoscritta di Enrico da Settimello, in: *Aevum* 23 (1949), S. 177–184.
- Datz, Günther: Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der ›Arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue, Göttingen 1973.
- Davidsohn, Robert: Geschichte von Florenz. Bd. 1, Berlin 1896.
- Denk, Ulrike: Alltag zwischen Studieren und Betteln. Die Kodrei Goldberg, ein studentisches Armenhaus an der Universität Wien in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2013.
- Dillon, John B.: Arrigo da Settimello, in: Kleinhenz, Christopher (Hrsg.): *Medieval Italy. An Encyclopedia*. Bd. 1, New York/London 2004, S. 59–60.
- Doren, Alfred: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in: *Bibliothek Warburg*. Vorträge 1922–23. 1. Teil, Wiesbaden 1924, S. 71–144.
- Fertig, Hans: Neues aus dem literarischen Nachlasse des Humanisten Johannes Butzbach (Piemontanus), Würzburg 1907 (= Programm des k. neuen Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906/07).
- Flake, Otto: Ulrich von Hutten, Berlin 1929.
- Francke, Kuno: Zur Geschichte der lateinischen Schulpoesie des XII. und XIII. Jahrhunderts, München 1879.
- Fricke, Hannes: »Niemand wird lesen, was ich hier schreibe«. Über den Niemand in der Literatur, Göttingen 1998.
- Fuchs, Christoph: Dives, pauper, nobilis magister, frater, clericus. Sozialgeschichtliche Untersuchungen über Heidelberger Universitätsbesucher des Spätmittelalters (1386–1450), Leiden 1995.
- Geiger, Ludwig: Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, Berlin 1882.
- Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Bd. 10, Stuttgart/Leipzig 2000.
- Glutsch, Karl H.: Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. Karlsruhe 1972.

- Hahn, Reinhard: Ulrich von Huttens Anteil an den ›Epistolae obscurorum virorum‹, in: Pirkheimer-Jahrbuch 4 (1988), S. 79–111.
- Heffner, Ludwig: Beitrag zur Geschichte der abendländischen Lepra in Ostfranken, Würzburg 1852.
- Heinrich von Settimello, in: Deutsche Biographie. ([online](#))
- Henkel, Nikolaus: Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und der frühen Neuzeit, München/Zürich 1988.
- Heydenreich, Clemens: Revisionen des Mythos. Hiob als Denkfigur der Kontingenzbewältigung in der deutschen Literatur, Berlin/Boston 2015.
- Hunter, Judith A.: ›Sam Jôben den Richen‹: Hartmann's ›Der arme Heinrich‹ and the Book of Job, in: The Modern Language Review 68 (1973), S. 358–366.
- Jöcher, Christian Gottlieb: Allgemeines Gelehrten-Lexicon: darinne die Gelehrten aller Stände [...]. Teil 2, Leipzig 1750–1751.
- Kalkoff, Paul: Ulrich von Hutten und die Reformation. Eine kritische Geschichte seiner wichtigsten Lebenszeit und der Entscheidungsjahre der Reformation (1517–1523), Leipzig 1920.
- Kiening, Christian: Schwierige Modernität. Der ›Ackermann‹ des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels, Tübingen 1998.
- Klapper, Joseph: Die Legende vom Armen Heinrich. Wissenschaftliche Beilage zum Bericht der Oberrealschule zu Breslau. Ostern 1914, Breslau 1914.
- Kleinschmidt, Erich: Gallus, Jodocus, in: Worstbrock, Franz J. (Hrsg.): Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Bd. 1, Berlin 2008, Sp. 862–870.
- Koopmans, Jelle und Verhuyck, Paul: Sermon joyeux et truanderie. (Villon – Nemo – Ulespiègle), Amsterdam 1987.
- Kropik, Cordula (Hrsg.): Hartmann von Aue. Eine literaturwissenschaftliche Einführung, Tübingen 2021.
- Lehmann, Paul: Die Parodie im Mittelalter 2. neubearbeitete und ergänzte Aufl., Stuttgart 1963.
- Leyser, Polycarp: Historia Poetarum et poematum medii aevi, Halle/Magdeburg 1721.
- Lieb, Ludger: Hartmann von Aue: Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich, Berlin 2020.
- Manitius, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. 3: Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. 2. Aufl., München 1964.
- Matthias, E.: Der Nürnberger Meistersänger Kunz Has. Separatdruck aus dem VII. Heft der ›Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg‹, Nürnberg 1888.
- Matz, Martin: Das Leichtschiß, eine akademische Scherzrede aus dem Jahre 1489, in: Pfälzisches Museum 34 (1917), S. 13–15, 34–37, 54–57.

- McClure, George W.: Sorrow and consolation in Italian humanism, Princeton/Oxford 1991.
- Meyer, Carla: Has, Kunz, in: Achnitz, Wolfgang (Hrsg.): Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Bd. 4: Lyrik und Dramatik, Berlin 2012, Sp. 986–998.
- Moos, Peter von: Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. 4 Bde, München 1971–1972.
- Müller, Harald: Johannes Butzbach (1477–1516). Seine humanistischen Interessen und der lange Schatten des Johannes Trithemius, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 133 (2022), S. 147–162.
- Müller, Richard: Heinrich Loufenberg, eine litterar-historische Untersuchung, Berlin 1888.
- Otto, August: Die Sprichwörter und die sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890.
- Pauper Henricus von dem lauff der welt, in: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. ([online](#))
- Rautenberg, Ursula: Das ›Volksbuch vom armen Heinrich‹. Studien zur Rezeption Hartmanns von Aue im 19. Jahrhundert und zur Wirkungsgeschichte der Übersetzung Wilhelm Grimms, Berlin 1985.
- Rühl, Karl: Das ›Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis‹ des Johannes Butzbach, Bonn 1937.
- Schröder, Werner: Der ›Arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue im Lichte einer neuen Quelle, in: Bellmann, Günter/Eifler, Günter/Kleiber, Wolfgang (Hrsg.): Festschrift für Karl Bischoff zum 70. Geburtstag, Köln/Wien 1975, S. 308–324.
- Schubert, Ernst: Fahrendes Volk im Mittelalter, Bielefeld 1995.
- Speisberg, Helmut: Aber Hutten kehrte nicht um. Betrachtungen zu Leben und Werk Ulrich von Huttens, Tübingen 2015.
- Staubach, Nikolaus: *Diversa raptim undique collecta*: Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der Devotio moderna, in: Elm, Kaspar (Hrsg.): Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen, Wiesbaden 2000, S. 115–147.
- Strecker, Karl: Henricus und die zeitgenössische Literatur, in: Studi Medievali N. S. 2 (1929), S. 110–133.
- Theisen, Joachim: Typologie und Individualität. Zur Rezeption des Buches Ijob im ›Armen Heinrich‹ Hartmanns von Aue, in: Colberg, Heidrun/Petersen, Doris (Hrsg.): Spuren. Festschrift für Theo Schumacher, Stuttgart 1986, S. 81–106.
- Thesaurus proverborum medii aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters. Bd. 1, Berlin/New York 1995.
- Villani, Filippo: Le Vite d’Uomini Illustri Fiorentini, Venedig 1747.
- Voßler, Karl: Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung. Bd. II.1, Heidelberg 1908.

- Walther, Hans: Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1920.
- Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue, Stuttgart 1962.
- Wapnewski, Peter: Poor Henry – Poor Job. A Contribution to the Discussion of Hartmann's von Aue so-called »Conversion to an Anti-Courtly Attitude«, in: Scholler, Harald (Hrsg.): The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values, Tübingen 1977, S. 214–225.
- Wattenbach, Wilhelm: Historia Nemini, in: Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit N. F. 13 (1866), Sp. 361–367.
- Wattenbach, Wilhelm: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, Berlin 1885–1886.
- Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue, Darmstadt 2007.
- Worstbrock, Franz J.: Dunkelmännerbriefe, in: 3LThK, Bd. 3 (1995), Sp. 402.
- Zarncke, Friedrich: Die deutschen Universitäten im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Charakteristik derselben, Leipzig 1857.

Anschrift des Autors:

PD Dr. Andreas Bässler
Universität Stuttgart
Neuere Deutsche Literatur II
Keplerstraße 17
70174 Stuttgart
E-Mail: andreas.baessler@ilw.uni-stuttgart.de

Sylvia Jurchen

›Einmütig in der Liebe‹?

Riskante Gemeinschaft und Gemeinschaftsstiftung im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach

Abstract. Im Fokus der Untersuchung steht der ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach. Der ca. 750 Exempel starke Lehrdialog wird nicht nur durch ein fiktives Mönch-Novize-Gespann zusammengehalten. Die einzelnen Exempel sind auch durch intratextuelle Vor- und Rückverweise miteinander verzahnt unter dem vorangestellten Wort Jesu »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6,12). Biblische Lehrtopoi sind grundsätzlich zur performativen Realisierung durch die Gemeinde (Leser) in der Nachfolge Christi bestimmt. Der in phänomenologischer Hinsicht als ›temporal community‹ beschreibbare intratextuelle Verbund lässt sich funktional als handlungsveranlassende ›pragmatical community‹ begreifen. Wie diese ›pragmatical community‹ im Zuge ihrer performativen Realisierung durch den Leser in eine ›personal community‹ in Form einer kritischen Glaubens- und Verstehensgemeinschaft überführt werden kann, versucht der Beitrag exemplarisch zu zeigen.

Zwischen Glaube (*fides*) und Vernunft (*ratio*) ist eine alte Feindschaft gesetzt. Dieser Eindruck kann zumindest entstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie das Konzept der ›narrativen Theologie‹ seit den 1970er Jahren auch für den ›Dialogus Miraculorum‹ (DM) meistens in Anschlag gebracht wird (vgl. ein- und weiterführend Smirnova [u. a.] 2015, insbes. S. 1–6, 25–28; Smirnova 2015b, S. 121–123). ›Narrative Theologie‹ wird als eine Form insbesondere monastischer Theologie verstanden, die durch die affektive Rhetorik der Exempelgeschichten ihr Gegenüber etwas glauben

machen will. Als Gegenstand dieses ›Glauben-machen-Wollens‹ (*persuasio*) werden dogmatische Glaubenswahrheiten, religiöse Glaubenspraktiken oder auch die fromme Glaubenserfahrung als solche benannt. Im Fokus derer, die die Affektrhetorik als maßgebliches Vehikel der ›narrativen Theologie‹ betrachten (Einwände bei Daxelmüller 1991, S. 80f., 91; Friedrich 2021, S. 45), steht das affektiv involvierende Moment eines auf gemeinschaftliche Teilhabe ausgerichteten Erzählens. Dieses Erzählen geht für Victoria Smirnova gleichwohl Hand in Hand mit der scholastisch aufgegebenen, argumentativ operierenden Theologie des ›Dialogus‹ (vgl. Smirnova 2015a, S. 95f.). Die Exempelgeschichten selbst scheinen hierbei weder Verständnisprobleme zu bereiten noch bereiten zu wollen. Gleiches gilt für die geistliche Perspektivierung derselben. Zu problematisieren gäbe es gleichwohl einiges. Denn zumindest die Erzählungen des Caesarius von Heisterbach sind mit Blick auf ihre vielfältigen Spannungslagen alles andere als niederschwellig: Sie erfordern über emotionales Einfühlungsvermögen hinaus eine mitunter nicht unerhebliche geistige Mitarbeit des Rezipienten, also desjenigen, dem über Erzählen etwas glauben gemacht oder auch Glauben erlebbar gemacht werden soll, mag dies nun auf rhetorisch affektivem und/oder argumentativem Wege geschehen. Dieser freilich noch am Text nachzuweisende Umstand scheint mir ganz entscheidend zu sein mit Blick auf die forschungsleitende Frage, wie über Erzählen (wer erzählt?) die Teilhabe (wessen?) an einer (Glaubens-)Gemeinschaft (welcher?) möglich und ermöglicht werden könne,¹ schließlich wie sich die Wunder- und Sensationsberichte des ›Dialogus‹ praktisch in jenen von Christoph Daxelmüller postulierten »Zwischenbereich von Vernunft (*ratio*) und Glaube (*fides*)« (Daxelmüller 1991, S. 82) fügen. Er ist nicht zuletzt fruchtbar zu machen für das im Rahmen der Ausgabe zur Disposition gestellte Konzept der ›temporal communities‹.

In meinem Beitrag werde ich, ausgehend von einer Episode in V, 21, die in Rede stehende Form der Mitarbeit exemplarisch aufzuzeigen versuchen

(1). Ich werde näherhin versuchen, diese Form der rezipientenseitigen Mitarbeit unter Einbezug des dialogischen Werkzusammenhangs als eine zur ganzheitlichen Erbauung der Nachkommen (*aedificatio*) vom Autor lancierte, wiewohl aus didaktischer Sicht durchaus riskante sinnenfällig zu machen (2). Abschluss und Ausblick des Beitrags schließlich bildet der Versuch, das Konzept der ›temporal communities‹ einmal mit Blick auf die im ›Dialogus‹ zu beobachtenden Formen und Ebenen narrativer Gemeinschaftsbildung zu konturieren (3).

1. »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21)

Es gibt wohl kein anderes Kapitel des ›Dialogus‹, das durch ein kolportiertes Diktum solchen Anstoß erregte, in dem solch eminente Problemlagen aufbrechen, wie jenes über die Häresie der Albigenser. Das in der fünften Distinktion (›Über die Dämonen‹) situierte Kapitel beginnt wie folgt:

Zur Zeit des Papstes Innozenz, des Vorgängers des heutigen Papstes Honorius, da noch der Streit zwischen den römischen Königen Philipp und Otto andauerte, begannen durch den Neid des Teufels die Irrlehren der Albigenser zu wuchern oder – besser gesagt – zu reifen. Dessen Kräfte waren so stark, daß aller Weizen des Glaubens in jenem Volk in das Unkraut des Irrtums verwandelt zu sein schien (vgl. Mt 13, 24–30). Man sandte Äbte unseres Ordens mit einigen Bischöfen aus, die das Unkraut mit der Egge der katholischen Predigt ausreißen sollten. Aber durch den Widerstand des bösen Feindes, der es gesät hatte, kamen sie dort kaum voran. (V, 21)²

An diesen Einstieg schließt sich ein Dialog zwischen Mönch und Novize an. Die von Caesarius nach dem Vorbild des antiken Lehrdialogs eingefügten Gesprächspartner erörtern die Frage, worin die Irrlehre der katharischen Häretiker bestehe, schließlich – so die weiterführende Frage des Novizen – warum sie solch große Verfolgungen von den Gläubigen ertragen, wenn sie dafür keinen Lohn erwarteten. Nach der vehement zurückgewiesenen Irrlehre eines Häretikers (zu den Katharern und katharischer Lehre vgl. Borst

2012 mit Rottenwöhler 2007), deren Darstellung in ketzerfeindlicher Tradition erfolgt (vgl. Sackville 2014, S. 58f.), lässt Caesarius den unterweisen- den Mönch folgendermaßen fortfahren:

So sehr ist die Irrlehre der Albigenser erstarkt, daß sie in kurzer Zeit fast 1000 Städte angesteckt hat. Und wenn sie nicht durch die Schwerter der Gläubigen zurückgedrängt worden wäre, hätte sie – so glaube ich – ganz Europa verdorben. Im Jahre des Herrn 1210 wurde gegen die Albigenser in ganz Deutschland und Frankreich ein Kreuzzug gepredigt. Darauf zogen im folgenden Jahre gegen sie ins Feld: aus Deutschland der Herzog Lupold von Österreich; der damalige Propst Engelbert, der spätere Erzbischof von Köln; dessen Bruder Adolf, der Graf von Berg; Wilhelm, der Graf von Jülich und viele andere Fürsten verschiedenen Standes und verschiedener Würde. Ähnlich geschah es in Frankreich in der Normandie und (in der Grafschaft) Poitou. Ihr Prediger und Haupt war der Zisterzienserabt Arnold, der spätere Erzbischof von Narbonne. Sie kamen zu der großen Stadt Béziers, in der mehr als 100.000 Menschen gewesen sein sollen und belagerten sie. Beim Anblick (des Kreuzfahrerheeres) urinierten die Irrlehrer auf ein Buch des heiligen Evangeliums, warfen es von der Mauer herab auf die Christen, schossen Pfeile hinterher und riefen: »Seht, da habt Ihr Euer Gesetz, ihr Elenden!« Christus aber, der Sämann des Evangeliums ließ die ihm angetane Schmach nicht ungestraft. Einige der Verbündeten legten Leitern an und kletterten, von Glaubenseifer entflammt, mit Löwenmut nach dem Beispiel der Kämpfer im Buch der Makkabäer (vgl. 2 Makk 11, 11) die Mauern hinauf. Die Häretiker wichen – von der himmlischen Macht erschreckt – zurück, während diese der nachfolgenden Truppe die Tore öffneten und die Stadt eroberten. Als sie aus den Geständnissen der Eroberten erkannten, daß sich Katholiken mit den Ketzern vermischt hatten, fragten sie den Abt: »Was sollen wir tun, Herr? Wir können nicht zwischen Guten und Schlechten unterscheiden.« Weil der Abt wie auch die übrigen fürchteten, daß sie sich nur aus Todesangst als Katholiken ausgeben und daß sie nach ihrem Abzug zu ihrem Unglauben wieder zurückkehren würden, soll er gesagt haben: »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (2 Tim 2, 19). So wurden unzählige Menschen in jener Stadt getötet.³

Die Eroberung Béziers am 22. Juli 1209 bildete den militärischen Auftakt des sogenannten Albigenserkreuzzugs (1209–1229). An der Darstellung des

Caesarius nahm die Forschung vielfach Anstoß. Hermann Josef Roth (OCist) etwa merkt hierzu an:

Nach einer legendären Erzählung bei Caesarius von Heisterbach soll ein Truppenkommandeur Abt Arnold Amalrich gefragt haben, wie man denn Katholiken von Katharern unterscheiden könne. Darauf habe der Abt geantwortet: *Caedite eos! Novit enim Dominus qui sunt eius*. Der Ausspruch ist sonst nirgends nachweisbar. Vielsagend ist dennoch, dass überhaupt eine solche Legende entstehen konnte und dass diese dann noch in Zisterzienserklöstern beim Unterricht an Novizen vermittelt worden ist. (Roth 2011, S. 131)

Caesarius erzähle, so der Religionswissenschaftler Christoph Auffarth, seinen Novizen »genüsslich« von seinem »großen Vorbild« Amalrich (Auffarth 2007, S. 128). Das im Eingang aufgerufene, eigentlich zu Toleranz gemahnende Bibelgleichnis vom Unkraut unter dem Weizen erfahre im Exemplum regelrecht eine »zynische Umkehrung« (Auffarth 2005, S. 62). Zur Erinnerung: Im biblischen Gleichnis wird dem Menschen das gewaltsame Ausjäten des Unkrauts (d. i. giftiger Taumellolch⁴) unter dem Weizen untersagt, auf dass der Weizen nicht auch herausgerissen werde; das Ausjäten obliege dem Herrn mit seinen Strafengeln als Schnittern im Jüngsten Gericht.⁵ Für Christoph Auffarth scheint das Gleichnis in der Verwendung des Caesarius indes die legitimatorische Grundlage zu bilden für die gewaltsame Bekämpfung der Häresie (= Unkraut) durch die vom Papst »mit der Egge der katholischen Predigt« zum »Ausreißen« (V, 21) des Unkrauts beauftragten Kreuzfahreräbte.⁶ Die Verkehrung des im Gleichnis ursprünglich zu Toleranz gemahnenden Gleichnisses mache, so Christoph Auffarth, den »Wandel zur *persecuting society*« (Auffarth 2002, S. 192) greifbar:

Auf das Gleichnis Jesu angesprochen, das doch in dem Fall bedeute, daß man die Stadt dem Gericht überlassen müsse, antwortet der Abt und zugleich General des Heeres: »Tötet sie alle! Es kennt der Herr die Seinen!« Die Unmöglichkeit, die Ketzer zu unterscheiden, löst der Abt also nicht so, daß er alle leben und Gott dann das Urteil überläßt, sondern er befiehlt, alle zu töten, weil

im Jüngsten Gericht Gott alle noch einmal richten werde. Er maßt sich schon auf Erden die Rolle des Richters im Jüngsten Gericht an. (Auffarth 2005, S. 62f.)

Exempel können, so ließe sich gegenhalten, freilich auch negativexemplarisch angelegt sein, wofür im konkreten Fall allerdings eine simulativ-ironische Redehaltung⁷ des Caesarius gegenüber den Parteigängern der Kreuzfahrer, vertreten durch den Zisterzienserabt Amalrich (zu den Parteigängern vgl. Sollbach 2021, S. 353) nachzuweisen wäre! Für den Historiker Jörg Oberste etwa lässt sich die insgesamt »nicht sehr glaubwürdige Geschichte« wie auch der dem zisterziensischen Ordensoberhaupt »in den Mund« gelegte Satz am Ende nur »als ordensinterne Kritik am Machtgebaren« (Oberste 2003b, S. 71; 2004, S. 91; 2014, S. 173f.) des Abtes, mithin der gewaltsamen Häretikerbekehrung interpretieren.⁸

Dass sich der moderne Rezipient in aufklärerischer Tradition vom dargestellten Geschehen distanziert, sich mit guten Gründen gegen die Teilhabe an einer Glaubensgemeinschaft verwahrt, wie sie als Gewaltgemeinschaft in Gestalt des französischen Zisterzienserabtes Arnault Amaury in Erscheinung tritt, mag kaum überraschen. Allein, wo steht der historische Autor des ›Dialogus‹? Wo steht Caesarius von Heisterbach? Für den modernen wie historischen Rezipienten wächst sich das im Exemplum aufgeworfene Problem – »Was sollen wir tun, Herr? Wir können nicht zwischen Guten und Schlechten unterscheiden.« – gegenüber dem Verfasser des ›Dialogus‹ gleichsam zum eigenen Unterscheidungs- und Verständnisproblem aus: Sehen wir einen mehr oder weniger naiven Kreuzprediger (Auffarth, Roth) oder einen ordensinternen Kritiker (Oberste) am Werk? Die Meinungen gehen auseinander, nicht zuletzt mit Blick auf die persuasive Stoßrichtung des Ganzen: Sucht der deutsche Zisterzienser im apologetischen Rückgriff auf die Autorität Arnault Amaurys, des Abtes des zisterziensischen Mutterklosters, Sympathie zu heischen für das im Rahmen eines gerechten Krieges⁹ als gottgefällig anzuerkennende Vorgehen des eigenen Ordens? Oder will die enervierende Affektrhetorik mitsamt der in argumentativer Hinsicht

tatsächlich auffallend schiefen Bibelanalogien vielmehr wider den Stachel eines weder als rechtgläubig noch gottgefällig zu verkennenden Gewalthandelns löcken?

Träfe Ersteres zu, zielte Caesarius als zweiter Kreuzprediger auf die Stiftung einer von Autoritätsgläubigkeit getragenen Glaubensgemeinschaft, die zum Beitritt nicht mehr verlangte, als sich von der überbordenden Machtrhetorik gegen die als Ketzer Ausgewiesenen rezeptiv affizieren zu lassen. Eine solcherart entstehende Gemeinschaft wäre als ›affective community‹ zu bezeichnen. Träfe Letzteres zu, zielte Caesarius vielmehr als kritischer Lehrer auf die Stiftung einer gleichermaßen von der Autorität der Heiligen Schrift wie der kritischen Vernunft geleiteten Glaubensgemeinschaft. Die rezeptiven Anforderungen für den virtuellen Eintritt in diese ›critical community‹ wären gegenüber der erstgenannten freilich ungleich höher, insofern neben grundständiger Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, die biblische Anspielungen zu erkennen erlaubt, auch kritische Vernunft, die diese Anspielungen in ihrem rhetorischen Gebrauch einzuordnen gestattet, abverlangt würde. Dass letztere Form der autorseitig intendierten Gemeinschaftsstiftung (d. i. ›critical community‹) aus hermeneutischer Sicht weit wahrscheinlicher als erstere ist (d. i. ›affective community‹), versuche ich im Folgenden am Text zu belegen. Hierfür seien zunächst die biblischen Anspielungen der Béziers-Episode in den Blick genommen.

Die Analogisierung der Kreuzfahrer mit den löwengleich kämpfenden Makkabäern ist die einzige, die Caesarius durch Benennung explizit in den Horizont des Rezipienten holt. Die genaue Bibelstelle wird nicht genannt. Der Löwenvergleich muss hier zum Zweck der Aktualisierung genügen. Joseph Strange hat uns die entsprechende Bibelstelle (2 Makk 11, 11, vgl. Strange 1851/I, S. 302, Anm. 4) – wie viele andere auch – dankenswerter Weise beigebracht. Legt nun der Rezipient, wie es Caesarius nahelegt, die apokryphe Erzählung vom wunderbaren Sieg des Judas Makkabäus und den Seinen über die Heiden zugrunde, kommt er nicht umhin, einen Schiefstand bezüglich der historisch-militärisch-religiösen Ausgangssituation zu

bemerken: In der biblischen Erzählung ist das herannahende Heer wohl-gemerkt das Heer der gewaltsam die Juden zu missionieren suchenden Heiden unter der Führung des Lysias.^[10] Selbst wenn der Rezipient des ›Dialogus‹ die Katharer als quasiheidnische Okkupanten Béziers begriffe, deren katholischen Einwohnern die Kreuzfahrer nach dem Vorbild der Makkabäer zu Hilfe eilten, legte 2 Makk 11 nach der Einnahme der Stadt eine versöhnliche Lösung nahe.^[11] Eine diplomatische Lösung bietet auch das eingangs erwähnte Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen.

Caesarius sucht dem Rezipienten ein ums andere Mal mit den nur schein-bar (d. h. simulativ-ironisch) zur Rechtfertigung des Kreuzfahrerhandelns bemühten Bibelstellen, geistige Geburtshilfe zu leisten für das Anbringen eines gleichermaßen schriftbasierten Retorsionsargumentes: Gerade wenn das Gleichnis Jesu, jenem »Sämann des Evangeliums«, *Evangelii sator* (V, 21), für den Orden Gültigkeit hat, gerade wenn das Handeln der Makka-bäer im zweiten Buch zum Vorbild gereicht, wäre ein versöhnliches Handeln spätestens nach Einnahme der Stadt opportun gewesen. Genau diesen maieutischen Impetus gilt es, in der Tendenz zu sehen. Am eindrücklichsten lässt sich dieser Impetus am kolportierten Diktum »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen«, *Cedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius* (V, 21), aufzeigen. Auch dieses Diktum, das mit seinem fraglichen Ursprung zu eigenständigen Nachforschungen animiert, enthält ein Bibelzitat (2 Tim 2, 19). Caesarius lässt über Bande hier nun freilich den Abt selbst auf die Heilige Schrift, genauer auf den zweiten Brief des Paulus an Timotheus, zu-rückgreifen. Mehrfach anstößig ist dieser legitimatorische Rückgriff inso-fern, als er an entscheidender Stelle abbricht, und zwar genau dort, wo das kritische ›Aber‹ des Paulus ansetzte: »Aber der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Es lasse ab von Un-gerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt.« (2 Tim 2, 19) Caesarius lässt nicht die Katharer, sondern Amalrich den Namen des Herrn im Zuge der Rechtfertigung eines Tötungsbefehls nennen, der weder mit dem Dekalog noch mit der evangelischen Botschaft zu vereinbaren ist, womit zum

greifbaren Sakrileg wird, was den Katharern zuvor als frevlerisches Provocationshandeln angelastet worden war: das Besudeln und Verwerfen des Evangeliums in Wort und Werk, noch dazu durch selbstverständene Christen.¹² Was als historisches Ereignis kaum überzeugt und in der Darstellung logisch irritiert: das katharische Urinieren auf jenes Evangelium, das noch zuvor als Fundament katharischen Glaubens und katharischer Lehre ausgewiesen wird,¹³ hat als hyperbolische Metapher im Rahmen literarischer Kommunikation allgemeinkritisches Potential. Es lenkt, ähnlich wie die zuvor aufgeworfene Frage, warum die Katharer solch große Verfolgungen von den Gläubigen ertragen, in übertragener Bedeutung nicht nur den Blick auf die wie Löwen Verfolgenden, sondern auch auf die von Löwen Verfolgten: Die Frage des Novizen beginnt interessanterweise mit *Ut quid*. Mit *Ut quid*, näherhin mit *Ut quid, Domine*, beginnt auch Psalm 10 (Vg. 9), in dem der Frevler als ein gottlos Mordender mit einem nachstellenden Löwen verglichen wird!¹⁴ Ein geworfenes Gesetzeswerk muss nicht zwingend das ideelle ›Verwerfen‹ desselben durch die werfende Partei bedeuten (vgl. Mt 7, 6); es kann als vehement nachgeworfenes Gesetzeswerk auch als ein auf die Gegenpartei zu beziehender ›Vorwurf‹, d. h. als ein kategorischer Imperativ im Rahmen symbolischer Kommunikation verstanden werden: »Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.« (Mt 7, 12; vgl. ferner Mt 22, 36–40; Röm 13, 8–10; Gal 5, 14) Hinzu kommt, dass das mit Urin besudelte Buch, das die Albigenser beim Anblick des feindlichen Heeres auf dieses werfen, im 2. Makkabäerbuch mit der Schilderung des Todes des Rasi korrespondiert: Dieser fromme Jude reißt sich angesichts einer Übermacht von 500 Krieglern die Därme aus dem Bauch und wirft sie von einem hohen Felsen aus auf seine Feinde (vgl. 2 Makk 14, 37–46).

Eindrücklicher hätte Caesarius den performativen Selbstwiderspruch der gesamten Kreuzzugsunternehmung kaum inszenieren, kaum empfindlicher die schriftmissbräuchliche Verfahrensweise der taumellolchartigen

Kreuzzugspropaganda unterlaufen können, mag auch der konkrete Wortlaut des Befehls fingiert worden sein.¹⁵ Aus historisch-kritischer wie didaktisch-werkimmanenter Sicht ist dies sogar höchstwahrscheinlich. Den historischen Kern trifft das im Exemplum auf Tötung fokussierte Diktum allemal, wie ein Abgleich mit dem diesbezüglichen Bericht Amalrichs und Milos an Papst Innozenz III. zeigt.¹⁶ Das Exemplum hebt qua kolportiertem Tötungsbefehl lediglich auf das im Vorfeld den Stadtbewohnern in Aussicht gestellte Blutbad ab, führt den Abusus der katholischen Predigt unter Indienstnahme eines Strafwunder wirkenden Gottes zugunsten einer Predigt mit dem Schwert (= Taumellolch) vor Augen, den es – ethisch wie dogmatisch – gleichwohl mit Paulus (= Weizen) anzumahnen gilt.¹⁷ Mit dem kolportierten Diktum konfrontiert, hätte der historische Amalrich, der als gebildeter Abt zweifelsohne um die Bedeutung des im Handeln zu beherzigenden Pauluswortes weiß, wohl mit König Philipp nach dessen Belagerung Kölns bekennen müssen: »Gewiß, wenn ich den Psalmvers ›Gib (mir) das Gesetz‹ (vgl. Ps 26, 11 LXX) im Munde gehabt hätte, hätte ich den Psalm abgebrochen und wäre geflohen.« (VIII, 47)¹⁸ Das Erkennen des nicht für Weizen zu nehmenden Taumellolchs und seiner rhetorischen Verbreitungsweise scheint mir – jenseits konkreter Personenkritik – hier denn auch das eigentliche, im Kontext bußtheologischer Überlegungen (zur bußtheologischen Ausrichtung des DM vgl. Jurchen 2024) angesiedelte Erbauungsziel des Caesarius zu sein. Aufschlussreich hierfür ist nicht zuletzt der dialogische Werkzusammenhang (2).

2. »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6, 12)

Caesarius erklärt in Gestalt des unterweisenden *monachus*, wovon die Bewertung von Erzähltem für ihn selbst abhängt: zum einen von der Vertrautheit mit dem Erzählenden, zum anderen von der Glaubwürdigkeit und Vollständigkeit des Erzählten.^[19] Der 746 Exempel starke ›Dialogus‹ bietet dem Leser – anders als dem Hörer bei Tisch^[20] – hinreichend Gelegenheit, sich vollständigshalber nicht zuletzt mit dem *auctor*^[21] desselben und dessen narrativen Eigenarten vertraut zu machen. Ein Leser etwa, der die kritische Stellungnahme des Caesarius gegenüber dem Kriegs- (vgl. X, 47) und Kreuzfahrerunternehmen (vgl. I, 6) präsent hat, sich daran erinnert, was an anderer Stelle über löblichen Gewaltverzicht (vgl. VIII, 21) oder auch strafwürdige Verfehlungen von Ordensleuten^[22] und Christen (vgl. IV, 15) gesagt wird, wird im Angesichte der Béziers-Episode (V, 21) kaum mehr ernsthaft in Erwägung ziehen, dass Caesarius selbst ein Parteigänger der Kreuzfahrer(-äbte) sein sollte oder noch dass die bittere Kritik des erbauungshalber eingeführten Mönch-Novize-Gespanns am Ende allein auf die Torheit der als töricht (*stultus*)^[23] inkriminierten Albigenser zielte:

NOVIZE: Wenn unter ihnen gelehrte Männer gewesen wären, dann hätten sie sich vielleicht nicht so furchtbar verirrt. [*Si fuissent inter homines istos viri literati, forte non tantum errassent.*]

MÖNCH: Wenn die Gelehrten einmal anfangen zu irren, fallen sie sogar – durch die Anstiftung des Teufels – in noch schwerere Irrtümer als die Ungebildeten. [*Literati cum errare incipiunt, etiam illiteratis, instinctu diabolico, plus et gravius desipiunt.*] (V, 21)^[24]

Das Exemplum über die Häresie der Albigenser schließt auf Handlungsebene denn auch mit einer äußerst ambivalenten Siegesymbolik. Bevor das Heer Christi gegen die Albigenser gezogen sei, hätten diese den Miralimoselimus von Marokko um Hilfe gebeten, dessen Eroberungswut und Hochmut die zuvor ins Bild gesetzte Haltung Amalrichs bemerkenswert spiegeln:^[25]

Er ließ sogar dem Papst Innozenz ausrichten, daß er seine Pferde in der Vorhalle der Peterskirche unterstellen und über ihr seine Fahne aufrichten würde. Dies ging zum Teil in Erfüllung, aber anders als er es sich gedacht hatte. Und weil Gott alles Stolze bricht, wurden in derselben Zeit, das heißt im Jahr des Heils 1212, am 16. Juli vierzigtausend Krieger seines Heeres erschlagen. Er selbst entkam nach Sevilla und starb aus Kummer. Sein Hauptbanner wurde im Kampf erobert, dem Papst Innozenz übersandt und in der Peterskirche zur Ehre Christi aufgestellt. Soviel zu den Albigenfern. (V, 21)²⁶

Ein differenziertes Verständnis kann der Leser, sei es nun der historische oder auch moderne Leser des ›Dialogus‹, tatsächlich nur erlangen, wenn er intra- wie intertextuell in Arbeit geht. Genau dies sucht Caesarius, für den – zur Erinnerung – Vollständigkeit ein maßgebliches Kriterium für die Bewertung von Erzähltem bildet, über die implementierten Dialogpartner zu lancieren. In der Art und Weise, wie Mönch und Novize über die einzelnen Distinktionen hinweg noch die entferntesten Kapitel des ›Dialogus‹ erinnernd verknüpfen, immer wieder Passagen aus der Heiligen Schrift im Zuge der Besprechung einzelner Exempel beibringen, gereichen sie dem Leser zum Vorbild für den eigenen Textzugriff. Etwa 50 explizite Verknüpfungen ließen sich anführen, allein um die mnemotisch-maieutische Konzeption des Werkes in ihrer geistigen Strenge und Spannkraft sinnenfällig zu machen.²⁷ Ich beschränke mich an dieser Stelle auf ein Beispiel aus der elften Distinktion, in dem sich Caesarius nicht zuletzt als ein sich auf bissige Ironie verstehender Mönch zu erkennen gibt:

Vor einigen Monaten hat mir ein Priester aus Sachsen folgendes erzählt: In unserem Land ist neulich ein berühmter Rechtsgelehrter gestorben. Als sein Mund offen stand, fand man darin keine Zunge. Zu Recht hatte er sie in seiner Sterbestunde verloren, weil er sie zu Lebzeiten verkauft hatte.

NOVIZE: Ich erinnere mich, daß Du Ähnliches schon über Heinrich Raze im 28. Kapitel der sechsten Distinktion gesagt hast.

MÖNCH: Ich erinnere mich jetzt an ein Wort, das über solche Advokaten ironischerweise gesprochen wurde. Zu der Zeit, als der besagte Heinrich starb, starb auch der Magister Folko aus Trier. Mit ihnen starben zahlreiche Adlige des Landes. Ein Kanoniker sagte damals: »Die Adligen machen es richtig, daß

sie beim Tod solche Anwälte mit sich nehmen; die werden sie wohl nötig haben.«

NOVIZE: Dort werden ihnen weder der Sachse noch Raze nützen, denn ohne Zunge und mit geschlossenem Mund können keine Worte formuliert werden.

MÖNCH: Bei jenem göttlichen Gericht, bei dem die Bücher aufgeschlagen werden und Jerusalem mit Leuchtern durchforscht wird (vgl. Zef 1, 12), wird keiner der Advokaten irgendeine Stelle aus Gesetzen und Erlassen fälschlich für sich oder andere geltend machen können. [...] (XI, 46)²⁸

Bücher sind zum Auf- und Nachschlagen, zum Durchforschen und Studieren da. Ein Buch, das als ein explizit um Bildung (*literatura*) bemühtes Lehrwerk (vgl. Werkprolog) zu solchem rät, hat der Leser mit dem zwei Bücher umfassenden ›Dialogus‹ nun freilich vor sich liegen und die Heilige Schrift, so er dem Rat folgt, wo nicht im Gedächtnis, so doch schnell bei der Hand, etwa wenn es um den Ursprung fraglicher *dicta* geht.

Ich habe eingangs unterstellt, dass das Erkennen des Taumellolchs und seiner Verbreitung, das Erkennen also jener zum Glaubensabfall reizenden Kreuzpredigerlehre und ihrer rhetorischen Praxis, das eigentliche Erbauungsziel von V, 21 sei. Gefordert ist nicht ein unkritisches Gutheißen gewaltsamer Missionspraxis, sondern das Identifizieren von Bibelstellen, das Erinnern ihres jeweiligen Zusammenhangs und das Anwenden auf den konkreten erzählten Fall. Weiterhin habe ich unterstellt, dass Caesarius für dieses tatsächlich der *literatura* verpflichtete Erbauungsziel schließlich auch das kolportierte Diktum bemüht habe, ja dieses Diktum mit maieutischer Berechnung höchstwahrscheinlich sogar selbst fingiert habe. Man kann sicher Zweifel an diesem für ›narrative Theologie‹ dann doch erstaunlich ambitionierten Erbauungsziel anmelden, sollte dabei aber auch bedenken, wovon diese Zweifel herrühren können: 1. von der am Gegenstand nicht überprüften Vorannahme, im monastischen Unterweisungskontext werde allein im Rückgriff auf eine Rhetorik gelehrt, die ohne rationale Argumente und geistige Mitarbeit des zu Erbauenden auszukommt; 2. von einem zu eng gedachten Exempelbegriff,²⁹ der in funktionaler Hinsicht die exemp-

larische Vermittlung unterschiedlichsten Methodenwissens als zu Glaubendes ausschließt, das 3. wiederum als ein zur Anwendung bestimmtes, da für hilfreich befundenes *literatura*-Wissen nicht erst außerhalb, sondern schon im Werk selbst vom zu Erbauenden produktiv zu machen ist. Ein solches dem Werk zu entnehmendes wie im Werk produktiv zu machendes Methodenwissen etwa ist die Auslegungslehre vom mehrfachen Schriftsinn. Sie wird von Caesarius in der achten Distinktion zur moralischen Erbauung des Geistes (vgl. VIII, 11) am Beispiel der Auslegung eines Psalmverses exemplifiziert (VIII, 12).³⁰ Die Exempelgeschichten des ›Dialogus‹, auf die Caesarius zeittypisch mit verschiedenen Bezeichnungen (*exemplum*, *miraculum*, *visio* etc.) rekurriert, streben denn auch mal mehr, mal weniger explizit über ihren Literalsinn hinaus, sind gleichsam allegorisch konzipiert, mithin psalmengesättigt.³¹ An Psalm und Psalmvers wird schließlich auch die für das Verständnis der Béziers-Episode ganz entscheidende Methode der schriftbasierten Argumentation illustriert, insbesondere welche Gefahr nicht nur für Leib und Leben, sondern auch für das Seelenheil des Menschen von einem misslichen Rückgriff auf die Heilige Schrift ausgeht.³² Das 31. Kapitel der zweiten Distinktion, in dem vom Streit der heiligen Engel mit den Dämonen um die Seele eines reuigen Wucherers berichtet wird, stellt dies eindrücklich vor Augen:

[...] Der Leichnam [sc. des in Reue gestorbenen Wucherers] wurde in der Kirche aufgebahrt und Chöre wurden um den Leichnam aufgestellt, welche die Psalmen sangen. In der Nacht, als die Brüder besonders inbrünstig sangen, erschienen vier häßliche Geister und stellten sich auf die linke Seite der Bahre. Ihr Anblick erschreckte die Brüder so sehr, daß alle flohen, außer einem älteren (Mönch). Doch siehe: Ebenso viele heilige Engel stellten sich gegenüber den vier Dämonen an der rechten Seite auf.

Bald stieß einer, der wohl der erste unter den Dämonen war, folgende Worte aus dem bekannten Psalm Davids hervor: »Es spricht der Tor bei sich selbst, daß er sündigen wolle. Gottesfurcht steht ihm nicht vor Augen« (Ps 36, 2; Ps 35, 2 LXX). Das hat sich bei diesem Menschen bewahrheitet. Der zweite sprach: »Denn er handelt trügerisch vor Seinem Angesichte, so daß man seine Sünde findet und haßt« (Ps 36, 3; Ps 35, 3 LXX). Der dritte fügte hinzu: »Seine

Worte sind Bosheit und Lüge; er will keine Einsicht, um Gutes zu tun« (Ps 36, 4; Ps 35, 4 LXX). Der vierte sagte: »Unrecht ersinnt er auf seinem Lager; er geht auf jeglichem bösen Weg und haßt nicht die Bosheit« (Ps 36, 5; Ps 35, 5 LXX). Dann sprachen alle zugleich: »Wenn Gott gerecht ist und seine Worte wahr sind, dann gehört uns dieser Mensch, weil er all dessen schuldig ist.« Da antworteten die heiligen Engel: »Wenn Ihr gegen ihn den Psalm Davids anführt, dann fahrt doch fort damit.« Und die Dämonen entgegneten: »Diese Verse genügen uns, ihn zu verdammen.« Darauf erwiderten die Engel: »Weil Ihr verstummt, werden wir den Rest des Psalms vortragen.« Und dann sprach der erste: »Herr, bis zum Himmel reicht Dein Erbarmen und Deine Wahrheit bis zu den Wolken« (Ps 36, 6; Ps 35, 6 LXX). Der zweite fuhr fort: »Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes, Deine Urteile sind tief wie das Meer« (Ps 36, 7; Ps 35, 7 LXX). Der dritte fuhr fort: »Menschen und Vieh erhältst Du, o Herr; wie vielfältig ist Deine Barmherzigkeit, Gott« (Ps 36, 7; Ps 35, 7 LXX). Der vierte schloß sich an: »Die Menschen aber haben Hoffnung auf den Schutz Deiner Flügel« (Ps 36, 8; Ps 35, 8 LXX). Dann sprachen alle zusammen: »Weil Gott gerecht ist und die Heilige Schrift nicht aufgelöst werden kann, ist dieser Menschensohn unser; er hat bei Gott Zuflucht gesucht, er wird zum Herrn heimkehren, weil er auf den Schutz seiner Flügel gehofft hat. Er wird getränkt vom Überfluß Deines Hauses, weil er trunken war von den Tränen der Reue. Er wird ihn tränken mit dem Strom seiner Wonne, denn bei Ihm ist die Quelle des Lebens, und in seinem Licht schaut er das Licht« (vgl. Ps 36, 9f.; Ps 35, 9f. LXX). Bei diesen Worten flohen die Dämonen und schwiegen; die Himmelsboten aber trugen die Seele des reuigen Sünders empor und gesellten sie zu denen, von welchen der Erlöser im Evangelium spricht: »Freude ist bei den Engeln Gottes im Himmel über einen Sünder, der Buße tut.« (vgl. Lk 15, 7) [...] (II, 31)³³

Caesarius problematisiert über den Streit der Engel mit den Dämonen nicht weniger als die rechtsmissbräuchliche Auslegung der Heiligen Schrift,³⁴ und zwar durch (sinn-)verkürzenden Rückgriff auf dieselbe im Zuge dämonischen Argumentierens. Das in II, 31 illustrierte Dämonenwerk betreibt nun freilich auch die Kreuzzugpropaganda, wie sie in der fünften Distinktion, in der Distinktion ›Über die Dämonen‹, in zugespitzter Form begegnet: »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21) Ein Leser, der Mönch und Novize als instruktives Vorbild im eigenen Textumgang begreift, der wie der Novize beginnt, auch ohne expliziten Verweis des unterweisenden Mönchs intra- und intertextuelle Transferleistungen zu erbringen,³⁵ kommt

nicht umhin, diese Parallele zu bemerken. Mit den um das Seelenheil des Menschen besorgten Engeln, jener auf Ebene der erzählten Welt ins Bild gesetzten ›critical community‹ des ›Dialogus‹, wäre in der Logik des ›Dialogus‹ gegen »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21) leserseitig etwa wie folgt zu argumentieren:

Wenn Ihr als Knechte des Herrn gegen Katholiken wie Katharer 2 Tim 2, 19 anführt, dann fahrt doch damit fort! Weil Ihr verstummt, werden wir den Rest vortragen, denn »der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt. [...]»²⁴ Ein Knecht des Herrn aber soll nicht streitsüchtig sein, sondern freundlich gegen jedermann, im Lehren geschickt, der Böses ertragen kann²⁵ und mit Sanftmut die Widerspenstigen zurechtweist, ob ihnen Gott vielleicht Buße gebe, die Wahrheit zu erkennen²⁶ und wieder nüchtern zu werden aus der Verstrickung des Teufels, von dem sie gefangen sind, zu tun seinen Willen.« (2 Tim 2, 19, 24–26).

Caesarius freilich überlässt es dem Leser, im geistigen Bannkreis der anfechtungshalber aufgebotenen Dämonenrhetorik zu verbleiben, im Bannkreis jenes letztlich auch von Gott in der außerliterarischen Welt zugelassenen Bösen.³⁶ Didaktisch intendiert ist gleichwohl das leserseitige Durchbrechen dieses Bannkreises in der geistigen Nachfolge der himmlischen Heerscharen des ›Dialogus‹, die – wie Mönch und Novize auf der narrativ übergeordneten Ebene – auf Vollständigkeit bedacht sind, um das göttliche Gesetz zum Wohle des Menschen restituieren zu können. 2 Tim 2 diene, worauf Jacques Berlioz unter Hinzuziehung der ›Glossa ordinaria‹ und mittelalterlicher Schriften zur Häretikerverfolgung verwies (vgl. Berlioz 1989, S. 81–85; 1994, S. 76–84), immer wieder zur Rechtfertigung für christliche Bekehrungsbemühungen, wie sie im Albigenserland unternommen wurden. Dass hierbei Gewaltverzicht, mithin die Geduld der um Bekehrung bemühten Gottesknechte geboten ist, gilt es mit 2 Tim 2, 19–24 gleichwohl anzumerken.

Aufschlussreich für dieses narrative Kalkül mit der Anfechtung ist einmal mehr der Vergleich der Kreuzfahrer mit Löwen (V, 21), insofern der

Löwe im Zuge eines Vergleichs in der fünften Distinktion noch einmal begegnet (V, 52), ohne dass auf diesen Umstand explizit verwiesen wird. An späterer Stelle ermöglicht der Löwenvergleich, ähnlich wie die monastische Schlussvolte in V, 21, dem Leser die Reflexion des Vorgängigen wie des vormals Verstandenen unter Maßgabe des Späteren:

Der Teufel gleicht einem an einen Pfahl gebundenen Bären oder Löwen. Mag er auch an seiner Kette brüllend im Kreis herumlaufen, so verletzt er doch keinen, falls er ihn nicht innerhalb seines Kreises faßt. Die Macht des Teufels ist durch die Kette der göttlichen Zulassung so begrenzt, daß er niemanden zum Sündigen zwingen kann; es sei denn dieser träte in seinen Kreis, indem er der Sünde zustimmt. Nach dem Apostel Petrus geht er wie ein brüllender Löwe an seiner Kette im Kreis, auf der Suche, wen er verschlingen kann (vgl. 1 Petr 5, 8). Oft erschreckt und bedrängt er die heiligen Männer; doch er kann sie nicht schädigen. (V, 52)³⁷

NOVIZE: Oft hat mich schon ein plötzliches Grauen erfaßt, sei es im Chor, sei es an anderen Orten. Was meinst Du, ist die Ursache dafür, daß sich die Haare vor Grauen sträuben?

MÖNCH: Das kommt von der Anwesenheit der Dämonen. So ist es auch beim Hund, der den Wolf verfolgt; er spürt dessen Nähe instinktiv, auch wenn er ihn nicht sieht. Und weil zwischen ihnen ein natürlicher Haß besteht, ist er sofort erregt und bellt. So ist es auch zwischen Mensch und Teufel. Gott hat Feindschaft zwischen sie gestellt. Wehe darum dem Menschen, der mit ihm Frieden schließt. Immer stellt der Teufel der Ferse des Menschen nach (vgl. Gen 3, 15). Und obwohl der äußere Mensch ihn nicht wahrnimmt, spürt der innere, das heißt sein Geist, die Gegenwart jenes bösen Geistes recht wohl. Kein Wunder also, daß er erregt wird, wenn er das Grauen spürt. (V, 54)³⁸

Löwe (vgl. Ps 7, 2f.; Ps 10, 9f.) ist nicht gleich Löwe (Ri 14, 8; Off 5, 5; vgl. IX, 40), unterscheiden tut not, auch im ›Dialogus‹: »Deshalb sagt der Apostel: ›Prüfet die Geister, ob sie von Gott kommen.‹ (1 Joh 4, 1).« (V, 47)³⁹ So beginnt die von Caesarius am Ende der fünften Distinktion ›Über die Dämonen‹ ins Bild gesetzte und in der achten Distinktion ›Über die verschiedenen Visionen‹ auf den Begriff gebrachte Reflexion über den freien Willen.⁴⁰ Im Zuge der Lektüre ist es denn auch für den Leser des ›Dialogus‹

möglich, sich – ungeachtet der geistlichen Schlussvolte und aller anstößigen Erzählelemente – von der nachgeahmten, wiewohl subtil unterlaufenen Kreuzzugspropaganda affizieren zu lassen, Mönch und Novize als Sympathisanten der Kreuzfahrer zu begreifen, das Evangelium durch diese missliche Gemeinschaft im Geiste quasi noch einmal zu verwerfen, sei es auch aus bloßer Unachtsamkeit beim Lesen.^[41] Mit dem monastischen Gespann der Erzähl- wie den himmlischen Heerscharen der erzählten Welt wäre indes gerade von geweihten Ordensleuten^[42] diabolischen Anfechtungen^[43] zu wehren, und zwar ganz im Sinne Hugos von St. Viktor:

In einer exegetischen Notiz, die Hugo von St. Viktor, dem großen theologischen Lehrer in Paris (ca. 1097 bis 1141) zugeschrieben wird, sind die Makkabäer das Vorbild für den Kampf gegen den Antichrist; freilich ist das Militärische hier zur Metapher geworden. »Unsere Makkabäer« kämpfen jetzt mit dem »Schild des Glaubens, dem Helm der Hoffnung, dem Panzer der Liebe, dem Schwert des Geistes (vgl. Eph 6); sie besitzen die Lanze des Gebets, das sich zum Herrn erhebt und auf den Feind zielt, sie haben die Beinschienen durch die Begehung verschiedener Orte, Pfeil und Bogen durch die Predigt, Zügel durch die Selbstbeherrschung, Sporen durch Wachen und Fasten... Wer mit diesen Waffen nicht ausgerüstet ist, der ist auch nicht Christi Soldat.«^[44]

Die Makkabäer haben einen festen Ort in der Kreuzzugspropaganda (vgl. den instruktiven Aufsatz von Auffarth 1994). Einen festen Ort haben sie als historische Realität auch im ›Dialogus‹, allerdings nicht in Form der von Caesarius für unantastbar befundenen Kreuzfahrer-Makkabäer unter der Führung des ›Judas Amalrich‹: »Der Anfang der Gerechtigkeit ist nämlich«, so der unterweisende *monachus*, »das Bekenntnis der Sünden. Darum heißt es im Buch der Makkabäer: ›Judas wird Euch vorausgehen in die Schlacht‹ (vgl. 1 Makk 2, 66); das heißt in das Bekenntnis. Das Bekenntnis der Schuld ist es, durch welche die verborgene Krankheit der Sünde aufgedeckt wird in der Hoffnung auf das Erlangen der Vergebung.« (III, 1)^[45] Ein Leser, der dem fraglichen Diktum »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« nachspürt, wie es Caesarius nahelegt, erhält durch Ergänzung der Heiligen

Schrift mit dem entdeckten ›Aber‹ des Paulus, »es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herren nennt« (2 Tim 2, 19), tatsächlich den Anfang eines nicht ausgesprochenen, wiewohl für das Erlangen der Vergebung für notwendig befundenen Schuldbekennnisses. Dieses zisterziensische Schuldbekennnis ist nicht weniger als das Ergebnis literarisch induzierter Erinnerungsarbeit eines Zisterziensers, die im zisterziensischen Rezeptionskontext als aktive Bußleistung verstanden werden kann. Der zunächst mit Judas Makkabäus analogisierte Amalrich geht in der Unterweisung des Caesarius letztlich als abgeirrter Judas auf: »MÖNCH: Wer ist größer als Johannes der Täufer? (vgl. Joh 10, 41) Und doch liest man von ihm kein Wunder, was das Evangelium jedoch von Judas dem Verräter berichtet. Deshalb wird Christus einigen, die jetzt in seinem Namen Wunder tun, am Ende sagen: ›Ich weiß nicht, woher Ihr seid, weicht von mir, Ihr Missetäter!‹ (Lk 13, 27)« (VI, 5)⁴⁶ Gott bewirkt Wunder, heißt es in der zehnten Distinktion. Das Wunder der Erbauung soll er, meine ich, auch als leserseitig zu konsultierender »Sämann des Evangeliums« in der Distinktion ›Über die Dämonen‹ wirken:

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. [...] Über die Bösen aber sagt der Erlöser im Evangelium: ›Viele werden zu mir an jenem Tag (sc. des Gerichts) sagen: ›Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissagt [s. »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21)] und in Deinem Namen Dämonen ausgetrieben [s. »Tötet sie, der Herr kennt die Seinen« (V, 21)]?‹ *et cetera* bis zu jenem Wort: »Ich weiß nicht, wer Ihr seid.« (Mt 7, 22f.) (X, 1)⁴⁷

Die intra- wie intertextuelle Verzahnung von V, 21 samt Diktum ist vor dem Hintergrund biblischer Kommentartradition und schriftbasierter Dialektik geradezu lehrbuchmäßig.⁴⁸ Sie kann im Novizenunterricht vom gut informierten Unterweisenden im Zuge der Diskussion einzelner Exempel gezielt

fruchtbar gemacht werden durch argumentatives Einbringen der entsprechenden Bibelstellen:

Denn die wissenschaftliche, meist lateinische Traktatliteratur kann das *exemplum* nicht nur auf das Regest, sondern weiter auf die nichtnarrative Form des (Literatur-)Zitats verkürzen. Die Kommunikationsebene unter Gelehrten bedurfte in vielen Fällen nämlich nicht der mehr oder weniger ausführlich wiedergegebenen Geschichte; vielmehr genügte oft das knappe Stichwort des Namens einer historischen Person bzw. eines Ereignisses oder gar nur die Angabe der benutzten Quelle. Andererseits kann das *exemplum*, solchermaßen für die wissenschaftliche Argumentation auf seine nichterzählerische Substanz eingefroren, jederzeit wieder zur narrativen Vollform reaktiviert werden, je nach Art und Absicht des Verfassers. (Daxelmüller 1991, S. 91)

Das kolportierte Diktum Amalrichs *Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius*, das bei aller Fraglichkeit doch authentisch mit Blick auf das vonseiten Amalrichs goutierte Töten von Menschen unter Berufung auf Gott ist, fordert durch das legitimatorisch in Anspruch genommene Bibelwort den tadelnden Respons Gottes ein, der als schülerseitig zu konsultierender »Sämann des Evangeliums« mit Paulus, Matthäus und Lukas dem Zisterzienserabt nur ermahrend zur Antwort geben kann: *sed firmum fundamentum Dei stetit habens signaculum hoc cognovit Dominus qui sunt eius et discedat ab iniquitate omnis qui nominat nomen Domini.* (2 Tim 2, 19) *Nescio vos unde sitis. discedite a me omnes operarii iniquitatis.* (Lk 13, 27) *Quia nunquam novi vos: discedite a me, qui operamini iniquitatem.* (Mt 7, 23)⁴⁹ Geistreicher könnte ein schreibender Zisterziensermönch, dessen Möglichkeiten zur *correctio fraterna* durch die Ordenshierarchie und das Beichtgeheimnis beschränkt sind, in meinen Augen kaum zu (selbst-)kritischer Diskussion anleiten, kaum geschickter schließlich beichtväterlichen Druck (vgl. III, 46f.) auf das moralische Handeln des Generalkapitels auszuüben suchen.⁵⁰

Die geistige Position des Verfassers lässt sich nicht am einzelnen Textverweis festmachen, noch ist sie aus der bloßen Summe der vielfältigen Verweise, Argumente und Positionen (vgl. die diskursive Kategorisierung bei

Friedrich 2021) zu gewinnen. Sie gewinnt gleichwohl Kontur im aktiven Nachspüren des narrativ aufgebauten Erinnerungsgeflechtes, das zugleich ein aufzunehmendes Argumentationsgeflecht ist. Bleibt dieses Nachspüren aus, gelangt man mit Karl Langosch gegebenenfalls zu folgendem Urteil:

Nicht aber versteht er [sc. Caesarius] es, größeren Werken innere Einheit zu geben. Das Gewand des Dialogs, z. B. im ›Dialogus‹, ist so leicht aufgelegt, daß es sich mühelos abheben läßt. Manches Exemplum kann moralisch verwirren; bisweilen stehen Vergehen und Strafe nicht im richtigen Verhältnis zueinander (ein Priester muß ohne Schuld das Fegfeuer erdulden: ›Dialogus‹ VII 3; die gleiche Handlung dient als Warnung und als Ansporn: IX 24f.). Und im Ganzen steht jedes Exemplum für sich. (Langosch 1978, Sp. 1165)

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, dass gerade der instruktive Rahmen des ›Dialogus‹ mitsamt aller zu komplexerem Verständnis führenden Verzahnungen und Allegorien mitunter als verzichtbares Beiwerk betrachtet (vgl. hier auch Kaufmann 1888, S. 11; Tewes 1995, S. 17), der dialogisch-dialektische Weg des ›Dialogus‹ gleichsam als das am Wegesrand Befindliche liegen gelassen wurde, obgleich auf diesem autorseitig nahegelegten Weg auch für den modernen Leser des ›Dialogus‹ der Eintritt in eine ›critical‹, mithin ›personal community‹ im Zuge der Rezeption ermöglicht wird: »*Colligite fragmenta ne pereant*«, »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6, 12; Incipit Werkprolog). Dieses im Kontext der wundersamen Brotvermehrung angesiedelte Wort Jesu stellt Caesarius dem ›Dialogus‹ voran. Er stellt es nicht nur als ein die eigene Sammel- und Lehrtätigkeit über die Heilige Schrift zu legitimieren suchender *collector* voran (vgl. Hagby 2001, S. 183f., 197), sondern auch und vielleicht vor allem als ein *auctor*, der mit dem Selbstverständnis eines im Weinberg des Herren tätigen Sämanns⁵¹ seine *lectores* zum Sammeln, d. h. zum geistigen Auflesen des im ›Dialogus‹ verstreut Gebotenen auffordert, damit nicht das für die Erbauung Dienliche durch die Unzuverlässigkeit des (eigenen) Gedächtnisses (vgl. III, 4) verloren gehe:

»Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben [*ne pereant*].« (Joh 6, 12)

Als ich mit der gebührenden Sorgfalt einiges von dem, was in unserem Orden an wunderbaren Ereignissen in unserer Epoche geschehen ist und täglich noch geschieht, den Novizen erzählte, bin ich von einigen mit großem Nachdruck gebeten worden, dies in einer Schrift zu verewigen. Sie sagten nämlich, daß es ein unersetzbarer Schaden sei, wenn das, was den Nachkommen zur Erbauung hätte dienen können, durch das Vergessen verloren gehe [*perirent per oblivionem*]. [...] (Werkprolog)⁵²

Sammeln (*colligere*) wider das Verderben (*perire*), wider das Verlorengehen durch Vergessen (*perire per oblivionem*), heißt erinnern, heißt letztlich das Gedächtnis Jesu Christi durch aktive Erinnerungsarbeit im Akt des Lesens wahren sollen (zur gedächtnisstärkenden wie Jesu Gedächtnis wahren Struktur und Erzähltechnik des DM vgl. Jurchen 2020, S. 44–49). Der im Werkprolog von Caesarius mit dem Leib Christi analogisierte ›Dialogus‹ wird nicht von ungefähr – »Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; tut dies zu meinem Gedächtnis.« (Lk 22, 19) – in Form von aufzulesenden »Brosamen« kommuniziert.⁵³ Vom Korn bis zum Brot freilich ist es ein weiter Weg, denn: »Wie das Blut Christi nur aus Wein entstehen kann, und zwar aus gekelertem, so entsteht der Leib Christi nur aus Weizen, der zu Brot gebacken wurde, weil der Herr sich mit dem Weizenkorn und dem Brot verglichen hat (vgl. Joh 12, 24; 6, 35)« (IX, 1; vgl. auch IV, 65).⁵⁴ Auch der Name des Autors ist für den Leser des ›Dialogus‹ nur durch Sammeln, d. h. durch aktives Auflesen und Erinnern von narrativen Kleinstfragmenten zu erhalten. Caesarius habe auf die namentliche Selbstnennung verzichtet, um einer an der bloßen Lehrperson Anstoß nehmen wollenden Kritik vorzubeugen, gleichwohl: »Wer dennoch den Namen des Autors wissen möchte, der setze die ersten Buchstaben jeder Distinktion zusammen« (vgl. Werkprolog).⁵⁵ Das Akrostichon liefert mit *Cesarii munus* tatsächlich den Namen des Autors, wie auch das am Ende zu sorgfältiger Textkritik anhaltende Kolophon:

*Codicis exigui stilus auctorem reticescens,
Ingeror in medium, veluti nova verbula spargens.
Sic ut mitis amor terat aspera, mitius illa
Corrigat, ac mores addat nota vera salubres.*

Als Griffel verschweig ich den Verfasser des schmalen Buches zwar, doch begeb ich mich in die Öffentlichkeit, gleichsam neue kleine Wörter austreuend.

So wie milde Liebe Rauhes glätten mag, möge milder noch als jene (sc. die Liebe)

die wahre Erklärung (die Wörter) verbessern und heilbringende Lebenslehren hinzufügen.

Die Anfangsbuchstaben der Wörter ergeben den folgenden Pentameter: *Cesarîi munus sumat amica manus*, d. h. »Die Gabe des Caesarius möge eine freundliche Hand in Empfang nehmen.« Dies ist nichts anderes als die Fortsetzung dessen, was das erste Akrostichon lieferte, nämlich *Cesarîi munus*, d. h. Gabe des Caesarius.^[56] Der Autor dankt mit dem im hexametrischen Kolophon verborgenen Pentameter gleichsam einem jeden Kopisten, der durch komplette Wiedergabe des Caesarischen Wunderwerks, *Cesarîi munus*, eine freundliche Schreiberhand, *amica manus*, bewiesen hat. ›Drei Finger schreiben, aber der ganze Körper leidet‹, wie es heißt (zum monastischen Schreiberdiktum vgl. Haubrichs ²2010, S. 172). Schreiben bedeutet auch dem Caesarius *Imitatio Christi*, Nachahmung desjenigen, der als Christus *propria voluntate*, »aus eigenem Willen«, gelitten habe.^[57] Neben dem Schreiben gehört auch das Geduld, Gehorsam und Demut fordernde Lesen und Studieren zu den geistlichen Exerzitien, zur täglichen Kreuzigung durch die Tugenden (vgl. VIII, 19) in der Nachfolge Christi: »Tatsächlich sind die Schüler, wenn sie unschuldig leben und fleißig lernen, Märtyrer. Wenn sie später die gelehrten Künste in Liebe anwenden [*n. b.*], vor allem im Dienste Gottes, erlangen sie dadurch große Verdienste.« (XII, 46)^[58] Ganz vorbildlich ist hier der kleine Novize in der prominenten Autorinitiale der Düsseldorfer Handschrift C 27, f. 1r: Gewissenhaft folgt er dem instruktiven Griffel des monastischen Lesemeisters, wie auch der Novize

des ›Dialogus‹ durch inter- wie intratextuelles Erinnern dem Vorbild des unterweisenden Mönches folgt. Folgt der Leser des ›Dialogus‹ der Sammelinstruktion des Autors, erhält er dessen Namen. Tatsächlich gemeinschaftsstiftend wird das Ganze allerdings erst, wenn der Leser (wie der Novize des ›Dialogus‹) auch zu selbstständigen Transferleistungen in der Lage ist. Denn allein das zweite Akrostichon kennt ein Ich und Du, kennt *munus* und *manus*, kennt, wenn man so will, Mönch und Novize als ›personal community‹. Für das Kolophon gibt der Autor keine explizite Instruktion mehr. Hier muss allein der Hinweis genügen, dass er mit beredter Schweigsamkeit einmal mehr neue kleine Wörter ausgestreut habe, die es aufzulesen gilt. Genau in dieser Geistesgegenwart, die rhetorische Steuerzeichen zu erkennen und zu verwerten erlaubt, konstituiert sich die ›critical community‹ des ›Dialogus‹ als eine Lehrer-Schüler-Gemeinschaft zwischen Autor und Leser. Das im Werkprolog mitgeteilte, erkenntnistheoretisch fruchtbare Dechiffrierungsverfahren ist – ganz analog zum Verfahren der schriftbasierten Argumentation in II, 31 – vom Leser *in situ* zu erlernen, um es in geistiger Gemeinschaft mit dem Autor an anderer Stelle im Werk kritisch anwenden zu können, damit das autorseitig Unausgesprochene im Geiste des Lesers emergent zutage treten kann: *Cesarii munus... Cesarii munus sumat amica manus...* Dies ist, wenn man so will, der Beginn des eigentlichen ›Wunderdialogs‹ als eines mit dem Leser im Geiste geführten Lehrdialogs, von dem es eingangs heißt: »Und weil der Inhalt dieses Dialoges ganz wunderbar ist, soll er den Titel tragen ›Dialog über die Wunder‹ [*Et quia continentia huius Dialogi satis miraculosa est, nomen ei indatur: ›Dialogus Miraculorum‹*].« (Werkprolog).

Eine so sehr auf die leserseitige Mitarbeit hoffende wie angewiesene Dialogform ist zweifelsohne riskant, insbesondere wenn es um die Mitarbeit erfordernde Aufarbeitung kritischer Gegenstände und zweifelhafter *dicta* geht. Um dieses Risiko aber weiß der zisterziensische Verfasser, wenn er im Prolog ›Über das Sakrament des Leibes und des Blutes Christi‹, im

Prolog über das (eingedenk der Werkallegorie tatsächlich doppelt zu verstehende) Kommunizieren schreibt, und zwar gleichsam zum Leser sprechend schreibt:

Während ich im Begriff stehe mit Dir über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi zu reden, tue ich dies mit Furcht. Denn dort wo der Glaube allein wirkt und das Urteil des Verstandes ausgeschlossen wird, wird nicht ohne Gefahr diskutiert [n. b.]. Deshalb ziehe ich es vor, nichts Neues oder Ungewöhnliches darüber zu sagen, sondern werde nur das in der Hauptsache wiederholen, was die Heiligen und die ausgezeichneten Lehrer darüber gedacht haben. Hinzufügen werde ich auch zahlreiche Beispiele, die mir, soweit ich mich daran erinnern kann, von zuverlässigen Personen berichtet wurden. Wenn davon manches einer Untersuchung würdig sein sollte, dann soll (das Problem) durch Deine Frage dazu diskutiert [n. b.] werden, um den Zweifel zu beseitigen. (IX, Prolog)⁵⁹

Mag das Gedächtnis des zisterziensischen Verfassers auch trügen, es reicht im Zuge affektierter Bescheidenheit doch immerhin so weit, den Leser über die Möglichkeit unzuverlässiger Gewährsmänner (allesamt Ordensleute!, vgl. Werkprolog) und damit auch über die Möglichkeit unzuverlässigen (Wieder-)Erzählens und Bewertens seinerseits in Kenntnis zu setzen. Caesarius formuliert, meine ich, im Wissen darum, durch rhetorische Ironie,⁶⁰ lokale *brevitas*⁶¹ und parabolische Unterweisungsform (vgl. Hagby 2001, S. 183f., 197) selbst ein potentiell unzuverlässiger Erzähler zu sein, als *auctor* im Paratext glaubwürdige Instruktion zum rezipientenseitigen Umgang mit dem Text, hilfreiche Hinweise zum Begegnen dieser seiner potentiellen Unzuverlässigkeit im Rahmen einer spekulativ zu nennenden Dogmatik: Naiver Glaube allein ist gefährlich, Textdiskussion mit Verstand tut not, schlicht weil Diskussionsbedürftiges intentional geboten wird. Dies sind, wenn man so will, die im ›Dialogus‹ formulierten Bedingungen eines für fruchtbar, mithin für frommend und glaubensstärkend befundenen Kommunizierens fernab propagandistischer Indoktrination. Der zisterziensische Autor richtet sich mit seinem ›Dialogus‹ an alle, denen es nicht an

Gnade, aber an Bildung mangle (vgl. Werkprolog). Diesen Mangel an Bildung sucht er nicht durch niederschwellige Rezeptionsanforderungen zu konservieren, sondern durch höherrangige zu beheben, wofür er – und genau hierin erweist er sich als (ordens-)kritischer Lehrer – im Zuge der geistlichen Perspektivierung mitunter auch den zum Widerspruch reizenden *Advocatus Diaboli* spielt.⁶² Denn »jede Streiffrage« werde »nicht nur durch zwei, sondern drei Zeugen entschieden« (VIII, 32; vgl. Mt 18, 16).⁶³ Interwie intratextuelle Sammel- und Abgleichprozesse, die schließlich auch die methodische Grundlage wissenschaftlicher Wahrheitsfindung und gelehrter Bibelforschung bilden, werden dem Leser sozusagen als ›drittem Zeugen‹⁶⁴ nahegelegt, auf »daß alles, was durch Deine Fragen und meine Antworten zustande kam, den Lesern und Hörern zum Verdienst [*n. b.*] gereicht, damit so die Erbauung der Mitmenschen die Frucht unserer Mühen wird« (XII, 59).⁶⁵ Zum Verdienst des Rezipienten kann nur gereichen, womit er sich im konkreten Kontext verdient machen kann: mit kommunikativer Zuarbeit im obigen Sinne, die zustande zu kommen gestattet, was nach Ansicht des Autors über die expliziten Ausführungen des implementierten Mönch-Novize-Gespanns hinaus durch die mannigfachen Verzahnungen zustande kommen kann und soll. Das aktive Tun des Lesers ist die performative Antwort auf das instruktive Tun des Autors. Dieser ist zwecks geistiger ›Brotvermehrung‹⁶⁶ freilich in Mönch und Novize als hermeneutischem Leitgespann präsent, mag die erste Orientierung des Lesers auch über den Mönch des Gespanns erfolgen. Das in der ›Carta Caritatis‹ festgehaltene Prinzip von der ›Einmütigkeit in der Liebe‹⁶⁷ hat für Caesarius, so ließe sich pointieren, eingedenk der Fehlbarkeit des Menschen die *correctio* und *correctio fraterna* als tätige Selbst- und Nächstenliebe zu umschließen, die weder ohne Herzens- noch Geistesbildung auskommt: »Christus predigt den Jüngern die Tugend der Einfalt: ›Seid‹, sagt er, ›daher klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben.‹ (Mt 10, 16) Er verbindet die Einfalt mit der Klugheit, weil sie sonst Wahnsinn wäre.« (VI, 1)⁶⁸

»Es ist«, wie schon Alexander Kaufmann bemerkte, »ein eigenes Ding um die angebliche Leichtgläubigkeit des Caesarius« (Kaufmann 1888, S. 5), dessen »mittelalterliche Weltsicht« sich so »fundamental von der modernen aufgeklärten und entmythologisierten Anschauung der Welt« (Nösges/Schneider 2009, S. 59) zu unterscheiden scheint. Freilich, tut sie dies wirklich? Mit dem monastischen Bildungskonzept, wie es sich in der Gesamtanlage des ›Dialogus‹ niederschlägt, wäre Caesarius von Heisterbach viel eher in geistiger Nachbarschaft zum Zisterzienserabt Stephan Lexington⁶⁹ oder auch zur Magdalia des Erasmus (›Abbatis et Eruditae‹) zu verorten:

MAGDALIA: Ich frage nicht, was Euch am angenehmsten ist, sondern was Euch angenehm sein sollte.

ANTRONIUS: Ich möchte nicht, daß meine Mönche ständig über den Büchern sitzen.

MAGDALIA: Mein Mann billigt aber gerade das. Doch weshalb billigt Ihr es nicht bei Euren Mönchen?

ANTRONIUS: Weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß sie dann weniger gehorchen. Sie verantworten sich durch Dekrete und Dekretalen, mit Petrus und Paulus.

MAGDALIA: Befiehlt Ihr denn etwa Dinge, die Paulus und Petrus zuwiderlaufen?

ANTRONIUS: Was jene lehren, weiß ich nicht. Gleichwohl liebe ich keinen Mönch, der Antworten gibt, und ich möchte nicht, daß einer von den Meinen mehr weiß als ich.

MAGDALIA: Das ließe sich vermeiden, indem Ihr Euch bemüht, soviel als möglich zu wissen. (Ed. Welzig 1995, Bd. 6, S. 252–265, hier S. 254f.)⁷⁰

3. Der ›Dialogus Miraculorum‹ im Lichte der ›temporal communities‹

Der Exzellenzcluster ›Temporal Communities‹ (EXC 2020) knüpft, soweit ich die Ausführungen des Clusters (s. u.) verstehe, an Vorstellungen der Intertextualitäts- und Intermedialitätstheorie an. Mit dem gleichnamigen

Begriff werden transnationale und transtemporale Beziehungen und Interdependenzen zwischen Autoren, Lesern, Texten, Ideen und Medien bezeichnet, die in ihrer Dynamik den wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand bilden:

The notion of temporal communities thus challenges the idea that literature is transmitted and received in fixed bodies of texts or stable generic containers and explicitly questions idealist concepts of literature's purported universal value. [...] The entanglements resulting from literary processes of transmission, adaptation, and transformation create what we describe as temporal communities: transnational and transtemporal relations and interdependencies connecting authors, readers, texts, ideas, media and materials – potentially over millennia – and thereby necessarily excluding other authors, readers etc. In these entanglements literary texts constitute nodes. These nodes, however, are not of interest merely for their own sake. What matters is the resonance that literature produces in different periods and cultural contexts.⁷¹

Dem Konzept der ›temporal communities‹ zugrunde liegt ein performatives Verständnis von Literatur, mithin von literarischer Kommunikation als sozialer Interaktionsform:

Our temporal communities, however, do not refer to previously existing connections, but to connections created (often imaginatively) as a process. These connections typically transcend the spatial and temporal limitations of the local and, of course, the national. [...] Such a concept of temporal communities both demands and presupposes a performative notion of literature. We conceive of literature as a form of social action that takes place in complex and everchanging networks involving human as well as non-human actors (Felski 2015).

Eine Gemeinschaft zeichnet sich durch gemeinsame Werte und Normen aus, die in der sozialen Interaktionsform der Gemeinschaft mit sich und anderen Gemeinschaften mehr oder weniger bewusst, mehr oder weniger abbildhaft ihren Niederschlag finden, nicht zuletzt im Rahmen literarischer Kommunikation:

Temporal communities always know and constitute themselves as communities, with more or less formalised commitments to particular aesthetic, exegetical or techno-institutional practices rather than other ones. Even when a community »knows itself by ignoring itself« (Blanchot 1983: 47), it tends to produce performative habits, material and medial conditions or professional and infrastructural obligations: poetic discourses, media protocols, journals, academic disciplines or other rule-bound means of reproduction.

Der literarische Interaktionsraum ermöglicht als ein Raum und Zeit übergreifender die Partizipation verschiedener Akteure verschiedener Gemeinschaften, deren kommunikative Handlungsformen, sei es nun bezogen auf das ästhetische (Re-)Produzieren (Sprechen, Schreiben) oder auch Rezipieren (Hören, Lesen), In- und Exklusionsprozesse katalysieren (vgl. ebd.).

Wollte man den autothematischen Ort der TC im DM bestimmen, jenen Ort also, an dem der literarische Interaktionsraum als ein von konkreten Handlungen der an ihm partizipierenden wie ihn performativ konstituierenden Akteure geprägter Raum thematisiert wird, so ist es der Paratext. Im Paratext hebt der zisterziensische Autor explizit auf die Bedeutung des konkreten Lesers mit Blick auf das Zustandekommen einer fruchtbringenden Kommunikationsgemeinschaft ab. Er formuliert je und je kommunikative Normen für den leserseitigen Textzugriff, die zuallererst den Autor als eine dialogisch unterweisende Lehrinstanz (vgl. Werkprolog) anzuerkennen nahelegen. In dem Moment, in dem der Leser die vom Autor nahegelegten Normen im literarischen Interaktionsraum performativ umsetzt, wird er zum hermeneutischen Schüler des monastischen Autors – und zwar ganz unabhängig davon, welcher außerliterarischen (Glaubens-)Gemeinschaft er selbst zugehört.

Die im Werk greifbaren Kommunikationsnormen haben unterschiedliche Gestalt, finden sich auf unterschiedlichen Ebenen: Sie werden im Paratext explizit ausbuchstabiert (vgl. die autorseitige Sammelinstruktion zum Erhalten des Verfassernamens) oder in Form von topischen Bibelzitaten (vgl. Joh 6, 12) gereicht, die als tradierte Weisheiten für alle Lebensbereiche

Gültigkeit beanspruchen. Wie die in den Prologen autorseitig formulierten Kommunikationsnormen wiederum auf den ›Dialogus‹ anzuwenden sind, wird für den Leser in der Interaktion des zur Unterweisung implementierten Mönch-Novize-Gespanns schaubar gemacht (vgl. die illustrierten intra- und intertextuellen Verfahrensweisen von Mönch und Novize als Grundlage kritischer Exempeldiskussion) oder auch am kommunikativen Handeln der mit Mönch und Novize normativ kompatiblen Exempelfiguren vor Augen gestellt (vgl. die Argumentationsweise der Engel gegenüber den Dämonen). Mit Blick auf das Einhalten der im Werk zu beobachtenden Kommunikationsnormen mag es der zisterziensische Autor gegenüber seinen Lesern halten, wie mit der Einhaltung der Ordensregel durch angehende Ordensbrüder: »›Siehe das Gesetz, unter dem Du kämpfen sollst: Wenn Du es halten kannst, tritt ein, wenn Du es nicht vermagst, geh frei fort.« (I, 15)⁷² Frei fortgehen meint indes nicht ein Freimachen vom handlungsleitenden Regelwerk als solchem. Ein für gut befundenes Regelwerk, das nicht in Gänze, aber doch zu großen Teilen gelebt wird, ist noch immer besser als die komplette Verabschiedung des für gut Befundenen (vgl. ebd.). Biblische Handlungsanweisungen etwa sind grundsätzlich zur performativen Realisierung durch die Gemeinde in der Nachfolge Christi bestimmt. Eine solche Handlungsanweisung steht dem Werk mit Joh 6, 12 voran: »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben.« Die biblische Handlungsanweisung wird durch ihren Ort im Paratext gleichsam zur normativen Leseanweisung. Sie ist zuallererst zur Realisierung durch die Leserschaft im geistigen Nachvollzug des Autors im Akt des Lesens bestimmt. Der in phänomenologischer Hinsicht als ›temporal community‹ beschreibbare spezifische Normenverbund des DM lässt sich funktional als handlungsveranlassende ›pragmatical community‹ begreifen. Wie diese historisch fixierbare, überzeitliche Gültigkeit beanspruchende ›pragmatical community‹ im Zuge ihrer performativen Realisierung durch den Leser in eine ›critical‹, mithin ›personal community‹ in Form einer virtuellen Glaubens- und Verstehens-

gemeinschaft überführt werden kann, lässt sich *in nuce* an der verfasserseitigen Namensschiffrierung unter Mitarbeit des Lesers aufzeigen. Als eine letztlich der *correctio (fraterna)* verpflichtete Wertgemeinschaft hat diese ›critical community‹, anders als eine ›affective community‹, eine dezidiert (selbst-)kritische Stoßrichtung (vgl. V, 21; vgl. Eucharistieprolog), der mit Caesarius von Heisterbach kein einfältiger Kreuzprediger, sondern ein kritischer Lehrer voransteht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die verdienstvollen Sammelbände von Kottje 1992, hier insbes. Schreiner, Schneider, Könsgen; Smirnova [u. a.] 2015, hier insbes. Smirnova.
- 2 *Temporibus Innocentii Papae praedecessoris huius, qui nunc Papatum tenet, Honorii, durante adhuc schismate, quod erat inter Philippum et Ottonem Reges Romanorum, diaboli invidia haereses Albiensium coeperunt pullulare, vel ut verius dicam, maturescere. Cuius vires erant tam validae, ut omne triticum fidei gentis illius versum videretur in lolium erroris. Missi sunt Abbates ordinis nostri cum quibusdam Episcopis, qui zizania rastro catholicae praedicationis eradicarent. Sed obsistente homine inimico, qui illa seminaverat, modicum ibi profecerunt.* Die Distinktionen werden im Fließtext römisch, die Kapitel arabisch beziffert.
- 3 *In tantum enim Albiensium error invaluit, ut brevi intervallo temporis infecerit usque ad mille civitates, et si non fuisset gladiis fidelium repressus, puto quod totam Europam corrupisset. Anno Domini millesimo ducentesimo decimo praedicata est contra Albienses in tota Alemannia et Francia crux, et ascenderunt contra eos anno sequenti de Alemannia Lupoldus Dux Austriae, Engilbertus tunc Praepositus, postea Archiepiscopus Coloniensis, et frater eius Adolphus Comes de Monte, Wilhelmus Comes Juliacensis, et alii multi diversae conditionis atque dignitatis. Simile actum est in Francia, Normannia atque Pictavia. Horum omnium praedicator et caput erat Arnoldus Abbas Cisterciensis, postea Archiepiscopus Nar|bonnensis. Venientes ad civitatem magnam, quae Biders vocatur, in qua plus quam centum millia hominum fuisse dicebantur, obsederunt illam. In quorum aspectu haeretici super volumen sacri Evangelii mingentes, de muro illud contra Christianos proiecerunt, et sagittis post illud missis clamaverunt: »Ecce lex vestra, miseri.« Christus vero Evangelii sator*

iniuriam sibi illatam non reliquit inultam. Nam quidam satellites zelo fidei accensi, leonibus similes, exemplo illorum, de quibus legitur in libro Machabaeorum, scalis appositis, muros intrepide ascenderunt; haereticisque divinitus territis et declinantibus, sequentibus portas aperientes, civitatem obtinuerunt. Cognoscentes ex confessionibus illorum catholicos cum haereticis esse permixtos, dixerunt Abbati: »Quid faciemus, domine? Non possumus discernere inter bonos et malos.« Timens tam Abbas quam reliqui, ne tantum timore mortis se catholicos simularent, et post ipsorum abcessum iterum ad perfidiam redirent, fertur dixisse: »Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius.« Sicque innumerabiles occisi sunt in civitate illa.

4 Hierzu Lutz ⁶2016, S. 324: »Ζιζάνια, Taumellolch, ist im ganzen Orient verbreitet und gilt oft als Entartung oder verhexte Form des Weizens. Entgegen der Meinung des Hieronymus ist er nicht nur im Reifestadium, sondern auch im Wachstumsstadium durch seine schmalen Blätter vom Weizen unterscheidbar. Seine Giftigkeit kommt von einem Pilz, der häufig in ihm ist.«

5 Das Gleichnis vom Unkraut (Taumellolch) unter dem Weizen (Mt 13, 24–30) samt Auslegung (Mt 13, 36–42) nach der Lutherbibel 2017 (LU17): »²⁴ Er legte ihnen ein anderes Gleichnis vor und sprach: Das Himmelreich gleicht einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säte. ²⁵ Als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut zwischen den Weizen und ging davon. ²⁶ Als nun die Halme wuchsen und Frucht brachten, da fand sich auch das Unkraut. ²⁷ Da traten die Knechte des Hausherrn hinzu und sprachen zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher hat er denn das Unkraut? ²⁸ Er sprach zu ihnen: Das hat ein Feind getan. Da sprachen die Knechte: Willst du also, dass wir hingehen und es ausjäten? ²⁹ Er sprach: Nein, auf dass ihr nicht zugleich den Weizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut ausjätet. ³⁰ Lasst beides miteinander wachsen bis zur Ernte; und um die Erntezeit will ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, damit man es verbrenne; aber den Weizen sammelt in meine Scheune. [...] ³⁶ Da ließ Jesus das Volk gehen und kam heim. Und seine Jünger traten zu ihm und sprachen: Deute uns das Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker. ³⁷ Er antwortete und sprach zu ihnen: Der Menschensohn ist's, der den guten Samen sät. ³⁸ Der Acker ist die Welt. Der gute Same, das sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder des Bösen. ³⁹ Der Feind, der es sät, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel. ⁴⁰ Wie man nun das Unkraut ausjätet und mit Feuer verbrennt, so wird's auch am Ende der Welt gehen. ⁴¹ Der Menschensohn

wird seine Engel senden, und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Ärgernisse und die, die da Unrecht tun, ⁴² und werden sie in den Feuerofen werfen; da wird sein Heulen und Zähneklappern. ⁴³ Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Wer Ohren hat, der höre!«

- 6 N. b.: Im Exemplum des Caesarius wird den Legaten vonseiten des Papstes lediglich die katholische Predigt als legitimes Mittel von Bekehrungsakten befohlen, was mit Oberste 2003a, S. 77f. erst einmal dem überlieferten Mandat entspricht: »Bemerkenswert bleibt, daß selbst in dieser aufgeladenen Stimmung das Mandat an die Gesandten ausdrücklich den Auftrag zur Predigt erwähnte und – weitgehend – sogar das Recht, weitere Ordensleute (*viros idoneos, de quodam ordine vel religione*) zu diesem Vorhaben heranzuziehen. Allein, die Idee der friedlichen Beilegung durch Predigt und Mission, so lassen sich übereinstimmend Petrus von Vaux-de-Cernay, Wilhelm von Puylaurens, Robert von Auxerre und die Kanones der Synode von Avignon am 6. September 1209 verstehen, war schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil – ganz abgesehen vom Ausfall des lokalen Klerus – dem ehrgeizigen Abt von Cîteaux andere Ziele vorschwebten.«
- 7 Die Ironie als »Waffe des dialektischen Parteienkampfes« (Lausberg 42008, §902, S. 446f.) besitzt zwei Stärkegrade: 1. *dissimulatio*, d. i. die »Verheimlichung der eigenen Meinung« und 2. *simulatio*, d. i. die »positive Vortäuschung einer eigenen, mit einer Meinung der Gegenpartei übereinstimmenden Meinung«.
- 8 Die kritische Stoßrichtung des Caesarius wäre in diesem Falle etwa jener von William von Puylaurens vergleichbar. Mit Sibly/Sibly 1998, S. xxviii, Anm. 11 habe sich dieser zur Situation nach dem vierten Laterankonzil in seiner Chronik wie folgt geäußert: »William of Puylaurens [...] says (XXIV) that the crusaders brought the wrath of God down on themselves; he says that after Simon de Montfort – a man admirable in every respect – had conquered the territory and divided it amongst the potentates and knights, they lost sight of the original purpose of the Crusade and became slaves of their own greed.«
- 9 Zum *bellum iustum* Sollbach 2021, S. XXI: »Die von christlichen Denkern des 4. und 5. Jahrhunderts entwickelte, seit dem hohen Mittelalter in Sammlungen theologischer Texte verbreitete und von Thomas von Aquin (*Summa Theologiae* II/II, *quaestio* 40a.1) zu einem autoritativen Abschluß gebrachte Theorie vom gerechten Krieg (*bellum iustum*) ging von dem Grundgedanken aus, daß Gewalt an sich nicht böse ist, sondern neutral sei. Ihre moralische Qualität erhalte sie erst durch die Absicht desjenigen, der sie anwende. Da Gewaltanwendung auch

aus Liebe heraus erfolgen kann, ist sie in diesem Fall auch moralisch gut. Allerdings müssen (außer in dem grundsätzlich gerechtfertigten Fall der Verteidigung gegen einen feindlichen Angriff) für die Berechtigung eines Krieges drei Voraussetzungen erfüllt sein. Erstens muß ein gerechter Grund (*causa iusta*) für eine Gewaltanwendung vorliegen, da Gewalt nach dieser Lehre nur als Entgegnung auf vorausgegangenes Unrecht zulässig ist. Zweitens darf die Gewalt nur in ›rechter Absicht‹ (*intentio recta*), als letztes noch mögliches Mittel zur Wiedergutmachung geschehenen Unrechts, um einer guten und damit gerechten Sache willen und nicht aus profanen Motiven, wie Eroberungssucht und dem Wunsch nach persönlicher Bereicherung, angewandt werden. Schließlich bedarf die Anwendung militärischer Gewalt noch der Sanktionierung durch eine legitime Autorität (*auctoritas principis*). Eine solche legitime Autorität war in erster Linie Gott, konnte aber auch ein Diener Gottes sein, voran der Papst und der Kaiser. «

10 2 Makk 11, 2–12: »¹ Als nun Lysias, der Vormund und Vetter und Statthalter des Königs, dies alles erfuhr, ging es ihm sehr nahe. ² Und er zog in ganz kurzer Zeit achtzigtausend Mann und die ganze Reiterei zusammen und wandte sich gegen die Juden in der Absicht, Griechen in der Stadt Jerusalem anzusiedeln, ³ den Tempel nach Art der anderen Heiligtümer der Heiden abgabepflichtig zu machen und das Amt des Hohepriesters jährlich für Geld zu vergeben. ⁴ Er bedachte aber nicht die Macht Gottes, sondern verließ sich auf die Zehntausende zu Fuß und die Tausende zu Ross und auf die achtzig Elefanten. ⁵ Als er nun nach Judäa kam, lagerte er sich vor einen festen Ort, Bet-Zur genannt, der etwa fünf Stunden von Jerusalem entfernt lag, und setzte ihm hart zu. ⁶ Als aber Makkabäus und seine Leute hörten, dass er die Festungen belagerte, baten sie mit dem ganzen Volk unter Wehklagen und Tränen den Herrn, einen guten Engel zu senden, der Israel helfen sollte. ⁷ Und Makkabäus war der Erste, der die Waffen aufnahm, und er mahnte die andern, es mit ihm zusammen zu wagen und ihren Brüdern Hilfe zu bringen. ⁸ So zogen sie mutig miteinander aus. Sobald sie aber aus der Stadt Jerusalem hinausogen, erschien ihnen einer hoch zu Ross in einem weißen Gewand. Der schwang goldene Waffen und zog vor ihnen her. ⁹ Da lobten sie alle den barmherzigen Gott und wurden in ihrer Zuversicht so gestärkt, dass sie bereit waren, nicht nur gegen Menschen, sondern auch gegen die wildesten Tiere und eiserne Mauern anzugehen. ¹⁰ Sie rückten in bester Ordnung vor; denn sie hatten den Helfer, den ihnen ihr barmherziger Herr vom Himmel her gesandt hatte. ¹¹ Und sie griffen ihre Feinde an wie Löwen und erschlugen von ihnen elftausend zu Fuß und sechzehnhundert zu Ross und trieben die andern alle in die

Flucht.¹² Der größte Teil warf die Waffen fort und kam verwundet davon. Auch Lysias selbst floh schimpflich und entkam.«

- 11 2 Makk 11, 13–15: »¹³ Lysias aber war ein vernünftiger Mann. Als er nun über die Schlacht nachdachte, die er verloren hatte, sah er ein, dass die Hebräer unüberwindlich waren, weil ihnen der mächtige Gott beistand. Deshalb sandte er zu ihnen ¹⁴ und bot ihnen Frieden unter gerechten Bedingungen an und versprach ihnen, den König dahin zu bringen, dass er ihr guter Freund würde. ¹⁵ Makkabäus ging auf alles ein, was Lysias anbot. Denn er erkannte, dass es das Beste war. Und der König bewilligte alles, was Makkabäus dem Lysias wegen der Juden schriftlich vorgetragen hatte.«

- 12 Im Umgang mit mutmaßlichen Ketzern wäre *discretio* geboten gewesen. Zu Innozenz III. und dessen ›Ketzerpolitik‹ Grundmann ⁴1977, S. 74f.: »Er verlangt scharfes Vorgehen gegen die Ketzerei, zugleich aber Vorsicht und Bedacht bei der Entscheidung, wer als Ketzer verfolgt werden soll. Der Brief [sc. Brief an den Bischof von Verona vom 6. Dezember 1199] begründet diese Haltung in einer Einleitung, die sehr bezeichnend ist für die neue Wendung in der kurialen Ketzerpolitik. Sie spricht von zwei Aufgaben der Kurie: Strenge gegen die Ketzer, damit die wahrhaft Schuldigen nicht unbestraft bleiben, aber andererseits *discretio* bei der Entscheidung über Ketzerei, damit nicht Unschuldige verdammt werden. erinnert man sich dabei an den Ausspruch Alexanders III. von 1162, es sei besser, Schuldige freizusprechen als Unschuldige zu strafen, so wird gerade aus der Gegenüberstellung dieser gleichklingenden Äußerungen der bedeutsame Unterschied in der Haltung der beiden Päpste deutlich. Alexander hatte mit jenem Grundsatz seine Unentschiedenheit in der Stellungnahme zu den flandrischen Ketzern vor dem Reimser Erzbischof rechtfertigen wollen. Innozenz aber forderte durch seine These im Gegenteil zur Entscheidung auf, die eine Unterscheidung zwischen Ketzerei und rechthabiger Frömmigkeit voraussetzt.«

- 13 Auf diesen Widerspruch weist u. a. Jörg Oberste (2003a, S. 79f.; 2003b, S. 71; 2009, S. 383) hin. Caesarius habe im Verbund mit dem von ihm offensichtlich fingierten Häresieprozess letztlich auf einen »Missstand« aufmerksam machen wollen, der »jedem kritischen Beobachter sofort ins Auge fallen musste: Die als Feldzug gegen die Häretiker deklarierte Invasion in die Länder des Grafen von Toulouse und seiner Vasallen war von Beginn an als Eroberungskrieg angelegt, in dessen Verlauf an eine gezielte und abwägende Untersuchung möglicher Häresien gar nicht zu denken war.« (Oberste 2003b, S. 71) James McDonald

(2021, S. 65f.) wiederum kann sich diesen Widerspruch nur durch ein Missverständnis eines mit katharischer Theologie und Terminologie nicht vertrauten Augenzeugen erklären, dessen Bericht Caesarius aus eigener Unwissenheit heraus wiedergegeben habe. Diese Wiedergabe zeugte dann allerdings auch von des Caesarius eigener Unkenntnis bzgl. katholischer Terminologie und Theologie! Dass der Zisterziensermönch selbst größten Wert auf die Kenntnis des göttlichen Gesetzes legt – »Woher kommen denn eine so große Nachlässigkeit und so dumme Urteile, wenn nicht aus Unkenntnis des göttlichen Gesetzes [*Unde tanta negligentia, unde tam stulta iudicia, nisi ex divinae legis ignorantia?*]?« (III, 45) –, allenthalben Bibelzitate aus dem AT und NT im Werk anbringt, exegetische Auslegungen erörtert (vgl. IV, 70; VIII, 12), ja sogar noch auf die tiefergehende Bedeutung grammatischer Strukturen eingeht (vgl. III, 6; V, 1), gilt es m. E. im Auge zu behalten: »In any case, the simplest explanation for all this is that Caesarius is relating a story that he has been told by someone, possibly an eye-witness, who did not understand the full significance of what he was witnessing. Further, Caesarius was told the story in such a way that he did not deduce its full significance either. The book that the ›heretics‹ threw contained *Old Testament* [Hervorhebungen im Original, Anm. S. J.] texts – as they plainly said (›Here is your *Law*‹). But the person who witnessed and reported the incident failed to realise this and assumed the book contained texts from the *New Testament*, referring to it as a *gospel*. From a Catholic point of view the difference would have been no more than a nice point, hardly worth clarifying, since *Old Testament* and *New Testament* texts were equally holy, and defiling any part of the Bible was equally heinous and heretical. For Cathars, there was all the difference in the world – *New Testament* books were sacred, while *Old Testament* books were no more than blasphemous nonsense – but to Catholic narrators, Cathars were heretics, and their point of view was irrelevant. In any case, Caesarius failed to clean up the contradiction in the account provided by his source, perhaps reproducing the words precisely as he received them. Significantly, Roger of Wendover reports the same story, with the same incidental detail, including a supposed ›gospel‹ being thrown from a wall at the crusaders by people who shout ›Behold your law, we take no heed to it; yours it shall be‹.« (McDonald 2021, S. 65f.) Tatsächlich aufschlussreich ist der Vergleich mit der in den ›Flores Historiarum‹ überlieferten Version insofern, als an ihr erkennbar wird, wie sich eine auf Linie der Kreuzzugspropaganda gebrachte Darstellung tatsächlich ausnimmt: Sie lässt – im Gegensatz zur Darstellung des Caesarius – durch narrative

Vereindeutigung keinen Zweifel darüber aufkommen, welche symbolische Bedeutung dem Bücherwurf zukommt.

- 14 Der Klage- und Bittpsalm ist kontextuell nicht zuletzt mit Blick auf die darin thematisierten Zungen-, Gedanken- und Herzenssünden des als Löwen Bezeichneten erhellend: »¹HERR, warum stehst du so ferne, verbirgst dich zur Zeit der Not? ²Weil der Frevler Übermut treibt, müssen die Elenden leiden; sie werden gefangen in den Ränken, die er ersann. ³Denn der Frevler rühmt sich seines Mutwillens, und der Habgierige sagt dem HERRN ab und lästert ihn. ⁴Der Frevler meint in seinem Stolz, Gott frage nicht danach. ›Es ist kein Gott‹, sind alle seine Gedanken. ⁵Er fährt fort in seinem Tun immerdar. / Deine Gerichte sind ferne von ihm, er handelt gewaltsam an allen seinen Feinden. ⁶Er spricht in seinem Herzen: ›Ich werde nimmermehr wanken, es wird für und für keine Not haben.‹ ⁷Sein Mund ist voll Fluchens, voll Lug und Trug; seine Zunge richtet Mühsal und Unheil an. ⁸Er sitzt und lauert in den Höfen, / er mordet die Unschuldigen heimlich, seine Augen spähen nach den Armen. ⁹Er lauert im Verborgenen wie ein Löwe im Dickicht, / er lauert, dass er den Elenden fange; er fängt ihn und zieht ihn in sein Netz. ¹⁰Er duckt sich, kauert nieder, und durch seine Gewalt fallen die Schwachen. ¹¹Er spricht in seinem Herzen: ›Gott hat's vergessen, er hat sein Antlitz verborgen, er wird's nimmermehr sehen.‹ ¹²Steh auf, HERR! Gott, erhebe deine Hand! Vergiss die Elenden nicht! ¹³Warum lästert der Frevler und spricht in seinem Herzen: ›Du fragst doch nicht danach‹? ¹⁴Du siehst es ja, / denn du schaust das Elend und den Jammer; es steht in deinen Händen. Die Armen befehlen es dir; du bist der Waisen Helfer. ¹⁵Zerbrich den Arm des Frevlers und Bösen / und suche seine Frevel heim, dass man nichts mehr davon finde. ¹⁶Der HERR ist König immer und ewiglich: die Heiden sind verschwunden aus seinem Lande. ¹⁷Das Verlangen der Elenden hörst du, HERR; du machst ihr Herz gewiss, dein Ohr merkt darauf, ¹⁸dass du Recht schaffest den Waisen und Armen, dass der Mensch nicht mehr trotzte auf Erden.« (Ps 10; Vg. 9).
- 15 Ich pflichte hier Sollbach 2021, S. XXIVf. bei: »Wenn diese Äußerung auch nicht historisch sein mag, so gibt sie doch recht eindrucksvoll die von absoluter Selbstgewißheit und Fanatismus gekennzeichnete Haltung der Kreuzfahrer wieder.« Zu historischer Genauigkeit ist ein Exempelerzähler nur bedingt verpflichtet. Hier lohnt ein Blick auf die vorbildgebenden ›Dialoge‹ Gregors des Großen.
- 16 Sibly/Sibly 1998, S. 292f.: »The story sounds apocryphal, although Roquebert (I, pp. 258–61) argues that it may be reliable, bearing in mind that monks from any of the Cistercian foundations might have been with the army at this time. However, even if we accept it, it is not inconsistent with the main conclusion that, as

Arnold himself and Milo said, the attack took place ›without orders from the leaders‹. There is certainly no reason to suppose that the leaders instigated the massacre but then sought to conceal their responsibility for it from the Pope; on the contrary, the legates' delight at the result (which they describe as a ›miracle‹) is clear, and Arnold Amalric's attitude to shedding the blood of opponents is also clear from his machinations to ensure the burning of heretics at Minerve (see *Historia* §154).« Im Bericht (vgl. PL 216, cols. 137–41, übers. von Sibly/Sibly 2003, S. 127–129) sind die Legaten gleichwohl um religiöse Gesichtswahrung bemüht, galt es doch, im Rahmen verbriefter Kommunikation den Auftakt militärischer Gewalt zu legitimieren: »Clear warnings had been conveyed to the citizens of that city [sc. Béziers], through ourselves and their own Bishop, and we had threatened them with excommunication if they failed either to hand over the heretics in the city with their possessions or, if they were unable to do this, to leave their company; otherwise their blood would be on their own hands. But they did not heed our warnings and orders but instead joined with the heretics under oath to mount a defence of the city against the crusaders.« (S. 127) Die auf ihre prophetengleiche Wächter- und Warnerrolle verweisenden Legaten lagern die Blutschuld letztlich mit Ezechiel (Hesekiel) auf die Stadteinwohner aus: »7 Dich aber, du Menschenkind, habe ich zum Wächter gesetzt über das Haus Israel. Wenn du ein Wort aus meinem Munde hörst, sollst du sie vor mir warnen. 8 Wenn ich nun zu dem Gottlosen sage: Du Gottloser musst des Todes sterben!, und du sagst ihm das nicht, um den Gottlosen vor seinem Wege zu warnen, so wird er, der Gottlose, um seiner Sünde willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern. 9 Warnst du aber den Gottlosen vor seinem Wege, dass er von ihm umkehre, und er will von seinem Wege nicht umkehren, so wird er um seiner Sünde willen sterben, aber du hast dein Leben errettet.« (Ez 3, 7–9).

- 17 Zur Auslegungstradition des Gleichnisses vom Taumellolch im Weizenfeld vgl. Luz ⁶2016, S. 344–348, hier S. 344: »Man kann die kirchlichen Auslegungen danach einteilen, ob sie unter dem Acker 1. den einzelnen Menschen, 2. die Kirche oder 3. die Welt verstehen und ob die Taumellolchsamen a) dogmatisch auf die Irrlehre oder b) ethisch auf das Böse bezogen wurden. Dabei sind die Kombinationen von 2 mit a) und b) besonders häufig, ging es doch hier um das Problem der ›reinen Kirche‹ und um den Umgang mit der Häresie, also um zwei Grundelemente, die die Kirche in ihrer ganzen Geschichte immer begleitet haben. Es verwundert also nicht, daß in der Auslegungsgeschichte unseres Textes immer wieder Grundfragen der Ekklesiologie auftauchen.« Der Akzent des caesarischen

Exempels liegt, schaut man sich den Eingang mitsamt der vorausgehenden Überleitung an, auf der Gegenwärtigkeit menschenfeindlicher Irrlehren innerhalb der *ecclesia* selbst. Dieser bereits in der provokativen Überleitung von V, 20 zu V, 21 greifbare Akzent geht in der deutschen Übersetzung von Nösges/Schneider leider verloren: »NOVIZE: Ach, daß es heute (noch) so viele Häresien gibt [*n. b.: haereses in ecclesia*, Anm. S. J.]. MÖNCH: Das haben die Raserei und die Bosheit des Teufels erreicht.« (V, 20).

18 »*Certe, si habuissem legem pone in ore, ego psalmum reliquissem, et fugissem.*« – »Gib (mir) das Gesetz«, *legem pone*, rekuriert nicht nur auf das Incipit *Legem pone mihi, Domine* von Ps 27, 11; Vg. 26, 11: »Herr, weise mir den Weg und leite mich auf ebener Bahn um meiner Feinde willen. [*Legem pone mihi, Domine, in via tua, et dirige me in semitam rectam, propter inimicos meos.*]«, sondern auch auf das *Legem pone, mihi, Domine* jenes längsten Psalms des Psalters (vgl. Ps 119, 33; Vg. 118, 33), der als ›goldenes ABC‹ mit dem eigenen Bekenntnis zum Gesetz Gottes schließt. Wer keinen Gefallen daran hat, kann das Ende des Psalms nur fliehen: »Ich bin wie ein verirrt und verlorenes Schaf; suche deinen Knecht, denn ich vergesse deine Gebote nicht.« (Ps 119, 176).

19 »Einiges von dem, das ich Dir jetzt von ihm erzählen will, habe ich bereits früher erwähnt. Ich werde es aber trotzdem wiederholen, weil ich es später vollständiger und glaubwürdiger [*plenius et verius*] gehört habe aus dem Mund seines vertrautesten Mitbruders.« (VIII, 13) Diesem Vollständigkeitsprimat unterliegt auch die Beichte: »Was nützt es, so sagt Beda im Lukas-Kommentar, wenn zwar die ganze Stadt bewacht wird [*si tota civitas custodiatur*], aber eine Lücke übrig bleibt, durch welche die Feinde eindringen [*et unum foramen, per quod hostes intrent, relinquatur*]?« (III, 23).

20 Dafür, dass der intendierte Rezipient tatsächlich der aktive Leser des ›Dialogus‹, weniger ein – zumal im Rahmen monastischer Tischlektüre – verständnishalber auf die Auswahl, Intonation usw. des Vorlesers angewiesener Hörer sein dürfte, lassen sich im Text folgende Hinweise finden: »NOVIZE: Hier könnte den Lesern [*legendibus*] ein Zweifel befallen, weil im vorausgehenden 32. Kapitel gesagt wird, daß sie [*sc. die Gottesmutter*] auch einem Ritter [...] einen Kuß gegeben hat.« (VII, 50); »Ich möchte aber das Zeichen nicht näher beschreiben, um das Schamgefühl der Frauen zu schonen, die vielleicht einmal lesen werden [*quae forte lecturae sunt*], was wir berichten.« (XI, 58); »NOVIZE: Bedauernswert sind diejenigen, die sich nicht nach einer so großen Freude sehnen. MÖNCH: Weil unserem Dialog ein Ende gesetzt werden muß, darum laßt uns Christus, der die Vollendung aller Vollkommenheit ist, bitten, daß alles, was durch Deine Fragen

und meine Antworten zustande kam, den Lesern und Hörern zum Verdienst gereicht [*legentibus nec non et audientibus ad meritum proficiant*], damit so die Erbauung der Mitmenschen die Frucht unserer Mühen wird.« (XII, 59).

- 21 Caesarius von Heisterbach möchte sich selbst als *auctor* des ›Dialogus‹ verstanden wissen, die entsprechende Bezeichnung findet sich in den autobiographischen Kapiteln, vgl. I, 17 und X, 44.
- 22 »NOVIZE: Wenn Gott schon bei den Weltleuten [*in saecularibus*] Zwietracht, Streit und Haß so schwer bestraft, wird er vermutlich solche Laster bei Personen, die einem Kloster angehören [*in personis claustralibus*], noch mehr verabscheuen.« (XI, 56); »NOVIZE: Wenn Gott die Konkubinen für die Unzucht so sehr bestraft, dann glaube ich, daß er die Priester, die sie zur Sünde auffordern [*peccare faciunt*], noch weit härter bestraft. MÖNCH: Da hast Du Recht. Die Sünde wiegt bei Geweihten und Gebildeten [*ordo et scientia*] weit schwerer. Bei Sünden dieser Art sündigt der Priester mehr als der Laie, der Mönch mehr als die Weltleute. Dasselbe gilt für das weibliche Geschlecht.« (XII, 20) Auch Äbte können fehlen: »Was aber, wenn selbst Äbte ihre Ordensregel [*ordinem suum*] nicht beachtet haben [*minus custodierint*]? MÖNCH: Wie man dem nächsten Beispiel entnehmen kann, unterliegen auch sie der Strafe dafür.« (XII, 30).
- 23 »MÖNCH: [...] Ein Mönch aus dem Gefolge der vorher erwähnten Äbte hörte einmal einen Ritter auf einem Pferd mit seinem Pflüger sprechen. Er hielt den Ritter für einen Häretiker [*haereticum illum astimans*] – und er war es tatsächlich [*sicut fuit*] –, ging nahe an ihn heran [...] Der Törichte glaubt, wie auch die übrigen Albigenser, daß die Seele entsprechend ihren Verdiensten durch verschiedene Körper wandert, sogar durch die Körper von Tieren und Schlangen. NOVIZE: Welch abscheuliche Irrlehre [*Foeda haeresis*]!« (V, 21) Es ist zu fragen, ob sich Mönch und Novize auf die für abscheulich befundene Lehre der Albigenser beziehen oder – eingedenk der Einleitung – auf die für abscheulich befundene Entstellung derselben im Zuge der Überlieferung: Welche Glaubwürdigkeit kann eine Häretikerlehre beanspruchen, die von einem Mönch aus den Reihen ebenjener Kreuzfahreräbte berichtet wurde? Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Caesarius Mönch und Novize zwei Kapitel später die Verbrennung eines Häretikers kommentieren lässt: »Es ist kaum zwei Jahre her, als jemand aus der Nähe von Troyes, der vom Teufel erfüllt war, öffentlich verkündete, er sei der Heilige Geist. Die Einwohner ertrugen seinen Wahnsinn nicht, sondern steckten ihn in ein Geflecht aus Reisig, dann legten sie rings um ihn herum ein riesiges Feuer und machten aus ihm Kohle. NOVIZE: Ich glaube, daß der Lebenswandel jener abscheulich ist [*Puto vitam illorum multum execrabilem esse*],

deren Lehre so schändlich ist [*quorum tam foeda est doctrina*]. MÖNCH: Damit Du die Sekten der Häretiker noch mehr verabscheust, füge ich für Dich ein Beispiel ihres Lebenswandels an.« (V, 23) Der Lebenswandel (*vita*), der für den Rezipienten im Exempel schaubar gemacht wird, ist nun allerdings der Lebenswandel derer, die den als Häretiker Bezeichneten verbrennen. Auch dieses Handeln wird von Caesarius äußerst schroff verbalisiert.

- 24 Die Volte am Schluss ist argumentativ jener in XI, 56; XII, 20; XII, 30 (s. o., Anm. 22) vergleichbar. Warum wiegen die Irrtümer der Gelehrten schwerer als die der Ungelehrten? Weil Gelehrte zumeist in Verantwortung stehende Autoritätspersonen sind. Irren sie ab, potenzieren sie durch ihre Vorbildfunktion und ihre Befehlsgewalt gegenüber den Ungelehrten das eigene Abirren fatal. Vor Schneeballeffekten solcher Art, deren Auswirkungen alle treffen, warnt u. a. IV, 59 (›Von einem Kloster, das der Herr wegen des Betrugs des *cellarius* züchtigte.‹): »NOVIZE: Wenn Gott sehr barmherzig ist, warum bestrafte er dann wegen des Betrugs eines Menschen [*propter unius hominis fraudem*] die ganze Klostergemeinschaft [*omnem punivit congregationem*]? MÖNCH: Wie im Buche Josua zu lesen ist (vgl. Jos 7), wütete Gottes Zorn gegen das ganze Volk Israel, weil Achan vom Banngut Jerichos (Beute) mitgenommen hatte. So wie Gott barmherzig ist, so ist er auch gerecht. Wenn er wegen des Verdienstes eines Menschen oft die Menge verschont [*propter unius meritum saepe multitudini parcit*], warum wundert es Dich dann, wenn er aufgrund seiner Gerechtigkeit bisweilen viele bestraft wegen des Verbrechens eines Menschen [*propter unius delictum multos punit*]? (vgl. Röm 5, 18) NOVIZE: Wenn es sich so verhält, dann scheint es mir für die Untergebenen nützlich und für die Praelaten notwendig zu sein, daß sie die Offizialen öfter ermahnen, niemanden zu betrügen, damit sie nicht deswegen dem (göttlichen) Richter die Peitsche (gleichsam) überreichen. MÖNCH: Du hast richtig gesprochen! Denn ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig (vgl. 1 Kor 5, 6).« Man beachte die Parallele zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen in V, 21. Caesarius nutzt eingangs wohlgemerkt den Konjunktiv, um die ›offizielle‹ Perspektive auf die Albigenser als eine in der Sache nicht zwingend zutreffende zu markieren: »Zur Zeit des Papstes Innozenz, des Vorgängers des heutigen Papstes Honorius, da noch der Streit zwischen den römischen Königen Philipp und Otto andauerte, begannen durch den Neid des Teufels die Irrlehren der Albigenser zu wuchern oder – besser gesagt – zu reifen. Dessen Kräfte waren so stark, daß aller Weizen des Glaubens in jenem Volk in das Unkraut des Irrtums verwandelt zu sein schien [*n. b.: videretur in lolium*]

erroris] (vgl. Mt 13, 24–30). Man sandte Äbte unseres Ordens mit einigen Bischöfen aus, die das Unkraut mit der Egge der katholischen Predigt ausreißen sollten. Aber durch den Widerstand des bösen Feindes, der es gesät hatte, kamen sie dort kaum voran.«

- 25 Eine kritische Spiegelung erfolgt auch durch den expliziten Verweis auf Damiette und der in Damiette erfolgten Gotteslästerung: »MÖNCH: Ja, ›langmütig und geduldig ist der Vergelter!‹ (Sir 5, 4): So hatte er die Verteidiger von Damiette nach einem Sieg (sc. der Sarazenen) an Hals und Kehle schrecklich gestraft, weil sie den Gekreuzigten mit einem Strick um den Hals über ihre Straßen geschleift haben. Ich glaube, daß Gott solch eine Lästerung keineswegs übersehen wird« (V, 21). Angespielt wird hier auf VIII, 27, zu dem Caesarius in VIII, 26 wie folgt überleitet: »Doch was soll ich von schlechten Christen [*de malis Christianis*] sagen, wenn schon die Sarazenen, die Christus nicht kennen [*n. b.*], in Damiette so schwer bestraft wurden, weil sie das Kreuz Christi beleidigt hatten?« VIII, 27 verweist am Ende auf eine Problematik, die für den Leser auch schon in V, 21 etwa über den Bücherwurf aufbricht: Worin besteht die sträflichere Gotteslästerung, im gewaltsamen Vergehen am Bildwerk Gottes oder im gewaltsamen Vergehen am Menschen als Gottes ›Bildwerk‹? Letzteres wird in VIII, 27 als weit sträflicher angesehen: »Dies aber sollst Du noch wissen: Bis zum heutigen Tag wird Christus in seinen Gliedern gekreuzigt, teils von den Juden [*a Judaeis*], teils von den Sarazenen [*a Sarracenis*], teils von den falschen Christen [*a falsis Christianis*]. Deshalb klagt der Prophet Maleachi: ›Darf der Mensch Gott durchbohren, indem Ihr mich betrügt?‹ (Mal 3, 8) Und ferner: ›Und Ihr, das ganze Volk, durchbohrt mich!‹ (Mal 3, 9). Ich habe gehört, daß die Juden zu unserer Zeit Christen gekreuzigt haben. Daß aber jemand durch Christen [sc. fromme Christen] buchstäblich [*ad litteram*] gekreuzigt wurde, habe ich noch nicht gehört, daß jedoch in jüngster Zeit manche Christen von den Sarazenen gekreuzigt wurden, habe ich vernommen.« Das Anschlusskapitel berichtet wiederum ›Über die Stadtbewohner, die (Sarazenen) kreuzigten, als diese zu den Christen überlaufen wollten.‹: »Als die besagte Stadt Damiette durch die Belagerung in großer Bedrängnis war, verließen einige der Heiden heimlich die Stadt und begannen zu den Unsrigen zu fliehen, teils um Christen zu werden, teils um dem Tod zu enttrinnen. Dabei wurden sie von den Sarazenen verfolgt und gefangen in die Stadt zurückgebracht. Dann wurden alle ans Kreuz genagelt und die Gekreuzigten zur Schmach der Christen [*ad confusionem Christianorum*] auf der Mauer aufgestellt.« (VIII, 28) VIII, 28 schließt, womit letztlich auch V, 21 als Erkenntnis endet: »Christus wird nicht nur von den Ungläubigen gemartert, sondern auch

von den schlechten Christen täglich durchbohrt und gegeißelt durch das Unrecht an den Armen.« Wer sich als Christ mit dem Töten von Menschen brüstet, gereicht – höchst eigener Person – mit diesem ›Siegeseichen‹ für Caesarius »zur Schmach der Christen« (VIII, 28), »zur Schmach unseres Glaubens« (VIII, 27).

- 26 *Mandavit etiam Innocentio Papae, quia equos suos in porticu ecclesiae beati Petri deberet stabulare, et super illam vexillum suum figere. Quod es parte impletum est, etsi secus quam ipse cogitaverat. Et quia Deus frangit omne superbum, eodem tempore, anno scilicet gratiae millesimo ducentesimo duodecimo, septimo decimo Kalendas Augusti, de exercitu eius occisi sunt quadraginta milia pugnatorum. Ipse vero in Sibiliam se transferens, ex dolore mortuus est. Cuius vexillum principale in bello captum Innocentio est transmissum, et in ecclesia praedicta ad Christi gloriam erectum. Haec de Albiensibus dicta sint.*
- 27 Die Verzahnungen des DM (erwähnt bei Hagby 2001, S. 278, Anm. 1; Nechutová 2009, S. 243f.; Smirnova 2010, insbes. S. 258 und 261) erstrecken sich über beide Bücher des ›Dialogus‹, finden sich als Vor- und Rückverweise in jeder Distinktion (vgl. Jurchen 2020, S. 54, Anm. 37; S. 46, Anm. 13). Eine erste Sichtung der explizierten intratextuellen Verweise (Verweise auf direkt vorausgehende oder nachfolgende Kapitel nicht mitgezählt) ergab folgende Verteilung: I. Dist. (2): cap. 34; II. Dist. (2): cap. 16, 18; III. Dist. (3): cap. 25, 27, 40; IV. Dist. (3): cap. 7, 10, 32; V. Dist. (4): cap. 2, 4, 6, 35; VI. Dist. (1): cap. 5; VII. Dist. 7 (3): cap. 10, 12, 16; VIII. Dist. (9): cap. 3, 7, 18, 27, 37, 38, 46, 90, 95; IX. Dist. (8) cap: 7, 27, 33, 47, 49, 52, 63, 67; X. Dist. (8): cap. 2, 36, 40, 41, 45, 50, 67, 70; XI. Dist. (3): cap. 12, 38, 46; XII. Dist. (2): cap. 2, 43.
- 28 *Narravit mihi ante paucos menses aliquis sacerdos de Saxonia, dicens: Nuper in terra nostra quidam nominatus decretista mortuus est. Qui cum hiaret, lingua in ore defuncti non est inventa. Et merito linguam perdidit moriens, qui illam saepe vendiderat vivens. NOVICIUS: Simile dixisse te recolo de Henrico Ratione in distinctione sexta capitulo vicesimo octavo. MONACHUS: Recordor nunc cuiusdam verbi, de huiusmodi advocatis yronice dicti. Eodem tempore quo iam dictus Henricus obiit, mortuus est et magister Folco Treverensis; mortui sunt et plures nobiles terrae. »Recte«, inquit quidam canonicus, »faciunt nobiles isti, quod morientes secum ducunt advocatos istos; erunt enim eis necessarii.« NOVICIUS: Non ibi valebit Saxo neque Ratio, quia sine lingua, sive clauso ore, verba minime formantur. MONACHUS: In illo divino examine, ubi aperti erunt libri, et Jerusalem scrutabitur in lucernis, nullus advocatorum neque pro se neque pro aliis assignare poterit aliqua falsa loca ex legibus sive decretis.*

- 29 Zur historischen Spannweite des gemeinhin zu eng gefassten Exempelbegriffs Daxelmüller 1991, S. 80f. und 84: »a) das *exemplum* ist eine funktionale Einheit, die sich durch den Kontext definiert und in Regestform eine Geschichte in belehrender (*educatio*), beweisender (*demonstratio*), illustrierender (*illustratio*), überzeugender (*persuasio*), argumentierender (*argumentatio*), moralisierender und unterhaltender (*delectatio*) Absicht erzählt. Es konkretisiert eine abstrakte Aussage oder dient der Deduktion wissenschaftlicher Thesen. [...] b) das *exemplum* wurde frontal stets auf die *narratio* beschränkt, während nichtnarrative Exemplum- und Argumentationsformen wie Bibelzitate, Sprichwörter oder auch gelehrte Literaturhinweise unberücksichtigt blieben; c) man grenzte die Verwendung des *exemplum* auf das als breitenwirksam betrachtete religiös-erbauliche und homiletische Schrifttum ein und vergaß darüber die wissenschaftliche Traktatliteratur. [...] Da es [sc. das *exemplum*] aber auf *persuasio* zielt, d. h. im religiösen, homiletisch-pastoralen Umfeld die Erziehung des Menschen durch Beispiele von Tugenden und Lastern (*virtutes et vitia*) zu einem moralischen Lebenswandel, in der wissenschaftlichen *disputatio* die Überzeugung des Diskussionspartners von der Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit einer These beabsichtigt, Wissenschaft ihrerseits jedoch, wenn auch auf einer anderen intellektuellen Stufe, der ethischen Bildung dient, ergeben sich die Zuweisungen ›religiös-erbaulich‹ und ›wissenschaftlich-argumentativ‹ ausschließlich aus dem Bildungsgrad des Adressaten [n. b.]. Denn mit dem *exemplum* vollzieht sich die Wissensvermittlung und damit (Aus-)Bildung, sei es des einfachen Kirchenvolks durch den Prediger, sei es des Studenten durch seinen akademischen Lehrer.«
- 30 Der lateinische Merkvers zum mehrfachen Schriftsinn spricht den Rezipienten der Schrift aus gutem Grund mit Du an, nimmt ihn als Agens nicht von ungefähr in die Pflicht, ist ohne diese rezipientenseitige Aktivität doch kaum über den Literalsinn eines Textes hinauszukommen, vgl. hierzu Jurchen 2020, S. 69.
- 31 Vor Augen geführt in IV, 35 (›Von einem Mönch, der im Chor schlief und um welchen herum man Schweine liegen sah.‹): »Neulich hörte ich etwas, was ich nicht verschweigen darf. In demselben Kloster (sc. Himmerod) lebt ein Mönch, der oft beim Chorgebet schläft und selten wacht, viel schweigt und wenig betet. Um ihn herum werden oft Schweine gesehen und man hört ihr Grunzen. Ich glaube, sie sammeln die Hülsenfrüchte, die aus seinem Mund fallen. NOVIZE: Was sind Hülsenfrüchte und was bedeuten sie? MÖNCH: Es sind die Schoten von Gemüsesorten (sc. Erbsen, Bohnen, Linsen) und sie bedeuten die inhaltslosen Worte beim Psalmodieren, welche die Schläfrigen ohne Aufmerksamkeit aussprechen und sie dann halbverdaut den Schweinen, das heißt den Dämonen, vor-

werfen. Die aber, welche wachen und gerne und fromm singen sowie aufmerksam die Psalmen beten, essen das Beste, weil sie die Gnade empfangen, die in den prophetischen Worten verborgen sind [sic]. Diese wird der Herr einst inmitten der Lobsingenden des himmlischen Jerusalem mit dem besten Weizen sättigen (vgl. Ps 147, 14), das heißt mit der Anschauung seiner Gottheit. NOVIZE: Aus dem Gesagten kann ich deutlich entnehmen, daß die Abneigung gegen geistliche Übung [*exercitii spiritualis*] ein Werk des Teufels ist. MÖNCH: Es ist so, wie Du sagst: Es gibt viele, die einschlafen, sobald sie anfangen, Psalmen zu beten oder zu lesen [n. b.: *psallere, orare vel legere*]. Im Bett sind sie wach, im Chor sind sie schläfrig. Dasselbe sage ich über das Hören des Gotteswortes: Wenn sie weltliche Worte hören, sind sie hellwach; wenn ihnen das Wort Gottes vorgetragen wird, schlafen sie alsbald ein.« – Aufschlussreich ist dieses Kapitel nicht allein mit Blick auf die allgemeine Lesemoral, die neben dem Beten auch das Lesen *cum intellectu* als Exerzitium begreift und nahelegt. Ergiebig ist es darüber hinaus auch insofern, als es demonstriert, wie im konkreten Unterweisungszusammenhang abstrakte Konzepte in Allegorien überführt und zu Metaphern verdichtet werden. So diese in anderen Exempelgeschichten von Caesarius schlagwortartig anzitiert werden, gestatten sie dem Rezipienten wiederum eine Reflexion des Literalsinns unter Maßgabe des metaphorisch verdichteten Konzepts.

32 Zentral hier III, 20 (›Über einen Dieb, der vom Bischof von Lüttich wegen eines Verses aus dem 105. Psalm die Todesstrafe empfing.‹): »Zur Kirche von Lüttich gehörte ein Bischof, ein dem Ordensleben zugetaner und gottesfürchtiger Mann. Eines Tages zur Fastenzeit saß er allein in seiner Kapelle und las den Psalter. Da kam er an eine Stelle des 105. Psalms, wo es heißt: ›Wer kann aussprechen die Großtaten des Herrn, wer kann verkünden all sein Lob?‹ (Ps 106,2; Ps 105,2 Vg.) Da kam jemand aus dem Amtszimmer, unterbrach das Gebet des Bischofs und fragte: ›Herr, was befiehlt ihr, soll mit jenem Verbrecher geschehen?‹ Der Bischof, von Mitleid gerührt, antwortete ihm: ›Verschone den Armen wegen der heiligen Fastenzeit.‹ Als der Richter zurückging, um den Schuldigen freizulassen, wandte der Bischof seinen Blick zurück zu dem unterbrochenen Psalm, und sogleich begegnete ihm der Vers: ›Selig, die das Gesetz beachten und Gerechtigkeit üben zu jeder Zeit.‹ (Ps 106,3; Ps 105,3 Vg.) Er erschrak über diese Stelle, als wenn er von Gottes Stimme – die es ja tatsächlich war – getadelt und belehrt worden sei. Er rief den Richter zurück und sprach: ›Verhandle sorgfältig über die Strafsache dieses Menschen und richte ihn gerecht.‹ [...]« Heikel ist dieses Kapitel insofern, als es letztlich das basale Verständnis des im Schriftwort festgehaltenen göttlichen Gesetzes und dessen situationsadäquate Auslegung nicht

nur durch den Bischof, sondern auch durch den Bischof vage befehligen Richter problematisiert: »Und so wurde jener wegen der prophetischen Stimme schuldig gesprochen und verlor sein Leben. [*Sicque ob vocem propheticam reus vita privatus est.*] [...]« Wer hat Schuld oder ist an wem schuldig geworden? Worin besteht und wie schwer wiegt der ursprüngliche Raub? Zwischen Freilassung und Hinrichtung gibt es, zumal in der Fastenzeit, noch andere Handlungsmöglichkeiten, etwa die gute Behandlung des Gefangenen durch den die Beichte abnehmenden Priester (vgl. III, 19). Denn der Fastenpsalm gemahnt in Gänze zur Barmherzigkeit gegenüber jenen, denen es wie dem auserwählten, mehrfach in Gefangenschaft geratenen Volk Israels nicht immer möglich war, das Gebot Gottes zu halten. Die zwei Verse des Psalms sind, zumindest im biblischen Kontext, nicht kontradiktorisch zu verstehen. Es ist zu fragen, ob der Dieb überhaupt angehört wurde und eine Gelegenheit zum Beichten bekam, wenn er sogleich dem Richter überantwortet wurde. »Vielleicht«, so schließt das Kapitel, »ist er [*iste*] reumütig gestorben; wenn er aber überlebt hätte, hätte er (vermutlich) Schlimmeres getan und den ewigen Tod erlitten, wie man es oben lesen kann in der Geschichte des Straßburger Häretikers [vgl. III, 17], der durch die Beichte gerettet und wieder rückfällig wurde. [...]« – Vielleicht hätte er Schlimmeres getan, bei guter Behandlung und Möglichkeit zur Beichte (vgl. III, 19), die ein überstürztes Handeln am Gefangenen durch Bischof und Richter ausschließt, vielleicht aber auch nicht. Man beachte die Parallele zur Beziérs-Episode: »Weil der Abt wie auch die übrigen fürchteten, daß sie sich nur aus Todesangst als Katholiken ausgeben und daß sie nach ihrem Abzug zu ihrem Unglauben wieder zurückkehren würden, soll er gesagt haben: ›Tötet sie, der Herr kennt die Seinen‹ (2 Tim 2, 19).« (V, 21) Der geistliche Fokus liegt in III, 20 nicht auf dem Verbrechen (Raub), sondern auf dem Heil der zu ermöglichenden Beichte: »NOVIZE: Mir gefällt, was Du erzählst. MÖNCH: Die Beichte ist das beste Heilmittel in Gefahren, selbst auf dem weiten Meer.«

33 *Positum est corpus in oratorio, choris psallentium circa illud ordinatis. In ipsa nocte, cum fratres attentius psallerent, quatuor tetri spiritus apparentes, fere trum a parte sinistra circumstabant. Quibus visis, territi | fratres, omnes, excepto uno seniore, fugerunt. Et ecce totidem angeli sancti contra quatuor daemones a parte dextera se ordinabant. Moxque is, qui primus inter daemones videbatur, in illud Davidicum erupit: »Dixit insipiens, ut delinquat in semetipso; non est timor Dei ante oculos eius; hoc in isto homine impletum est.« Alter dixit: »Quoniam dolose egit in conspectu eius, ut inveniatur iniquitas eius*

ad odium.« Cui tertius subiunxit: »Verba eius iniquitas et dolus; noluit intelligere, ut bene ageret.« Quartus dixit: »Iniquitatem meditatus est in cubili suo; astitit omni viae malae, malitiam autem non odivit.« Tunc simul omnes dixerunt: »Si Deus iustus est, et verba eius vera, homo iste noster est, quia omnium horum reus est.« Responderunt sancti angeli: »Si contra eum carmen Davidicum profertis, procedite.« Dixerunt daemones: »Ista nobis sufficiunt ad eius damnationem.« Ad quod angeli responderunt: »Ex quo vos tacetis, nos incoepti Psalmi residua proferemus.« Ait itaque primus: »Domine, in coelo misericordia tua, et veritas tua usque ad nubes.« Cui secundus adiecit: »Justitia tua sicut montes Dei; iudicia tua abyssus multa.« Tertius vero: »Homines et iumenta salvabis, Domine, quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus.« Cumque quartus subiunxisset: »Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt«; simul in hanc vocem eruperunt: »Quia Deus iustus est, et scriptura solvi non potest, filius hic hominis noster est, ad Dominum confugit, ad Dominum ibit, quia sub tegmine alarum illius speravit. Inebriabitur ab ubertate domus eius, qui se lacrimis contritionis inebriavit; et torrente voluptatis suae potabit eum: quoniam apud ipsum est fons vitae; et in lumine eius videbit lumen.« Ad hanc vocem daemonibus confusis et obmutescensibus, coelestes nuntii animam contriti peccatoris tollentes, illis sociaverunt, de quibus Salvator in Evangelio dicit: »Gaudium est in coelo angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.«

- 34 Die Auslegungsproblematik wird andernorts explizit angesprochen, die Möglichkeit misslicher Auslegung der Heiligen Schrift (vgl. V, 24) durch falsche Propheten (vgl. V, 18, wo berichtet wird, dass zwei Männer, die nicht einfältig im Geiste, sondern nur einfältig in der Kleidung waren, als reißende Wölfe im Schafspelz nach Besançon gekommen seien) in den Horizont des Rezipienten geholt.
- 35 Den Großteil der für erinnerungswürdig befundenen Kapitelverknüpfungen (s. o., Anm. 27) lässt Caesarius durch den unterweisenden Mönch herstellen. Im Verlaufe des Werks beginnt allerdings auch der Novize, diese für eine jedwede kritische Auseinandersetzung unabkömmliche Erinnerungsarbeit zu leisten: »NOVIZE: Mir gefällt Deine Erklärung, denn ich erinnere mich, dass Du dasselbe im sechsten Kapitel der dritten Distinktion gesagt hast« (V, 2); »NOVIZE: Ich erinnere mich jetzt an jene beiden: einen jungen Mann, der bei Toledo nach der Ermahnung eines verstorbenen Gefährten sich bekehrte, und einen Kleriker, dem die Vision von der Strafe des Landgrafen (sc. von Thüringen) Anlaß zur Bekehrung wurde, wie es geschrieben steht im 33. und 34. Kapitel der ersten Distinktion.« (V, 4) Die (fortzuführende) Erinnerungsarbeit geht über ein rein

intratextuelles Erinnern hinaus: »NOVIZE: Diese fromme Jungfrau scheint mir während ihrer Vision dem heiligen Patriarchen Jakob ähnlich gewesen zu sein, von dem die heilige Schrift erwähnt, er habe eine ähnliche Vision in Bet-El gehabt (vgl. Gen 28, 12f.)« (VII, 20); »NOVIZE: Warum warst Du so bemüht, die Identität dieses verehrungswürdigen Abtes zu verheimlichen, als Du die erbaulichen Predigten über die Kindheit unseres Erlösers [*de Infantia Salvatoris Homelias Morales*] geschrieben und darin fast alle vorhin erwähnten Visionen eingeflochten hast?« (V, 5).

36 Zur omnipräsenten Affektion zwecks monastischer Erprobung s. IV, 96: »NOVIZE: Ich höre nicht auf, mich zu wundern, daß Gott, der die höchste Reinheit ist, es zuläßt, daß Ordensleute, heilige und vollkommene Männer, mit solch schmutzigen Versuchungen auch bisweilen über lange Zeit hin gequält werden. MÖNCH: Man glaubt, daß dies mit Erlaubnis der göttlichen Güte geschieht aus zweierlei Gründen: Nämlich zur Bewahrung der Demut [*ad custodiam humilitatis*] und um eine Gelegenheit zur Erprobung der Tugend [*materiam exercendae virtutis*] zu geben. [...] Wie die Schrift sagt, wurden Reste der unreinen Völker im Land der Verheißung übriggelassen, damit Israel durch sie erprobt werden sollte (vgl. Ri 3, 4).«

37 *Diabolus similis est urso sive leoni ad stipitem ligato, qui licet in catena sua rugiat circuiens, neminem tamen laedit, nisi quem infra suum circulum rapuerit. Diaboli potestas catena divinae cohibitionis sic artata est, ut neminem cogere possit ad peccandum, nisi ad eum ingrediatur per peccati consensum. Secundum Apostolum Petrum, tanquam leo rugiens circuit in sua catena, quaerens quem devoret. Saepe sanctos viros terret et impedit, sed nocere non potest.*

38 *NOVICIUS: Saepe subitus horror invadit me, tam in choro quam in reliquis locis. Quae tibi videtur huius horripilationis esse ratio? MONACHUS: Ex praesentia daemonum est. Natura canis, qui lupum insequi consuevit, talis est, ut eum ex quadam vi naturae iuxta se sentiat, cum tamen oculis illum non videat. Et quia inter eos odium naturale est, statim turbatur et latrat. Sic est inter hominem et diabolum. Inimicitias posuit inter eos Dominus. Unde vae homini, qui cum illo pacificatur. Semper calcaneo eius diabolus insidiatur. Et licet eum homo exterior non videat, interior, id est, spiritus, spiritus illius maligni iuxta se praesentiam bene sentit. Quid ergo mirum si tunc turbatur, si horrorem patitur?*

39 *Unde Apostolus dicit: »Probate spiritus si a Deo sint.«*

40 Das für heilsnotwendig Befundene bedarf für den Novizen des ›Dialogus‹ der Wiederholung: »MÖNCH: Erinnerst Du Dich nicht mehr, was und wie viel Walter, der Abt von Villers, uns über die Beichte erzählt hat, als er vom feierlichen

Reichstag zu Frankfurt zurückkam, auf dem der Sohn des römischen Königs Friedrich zum König gewählt wurde? NOVIZE: Ich erinnere mich gut. Aber weil das Gedächtnis der Menschen unzuverlässig ist [*mens hominis labilis est memoriae*], ist es nützlich, das einmal gehörte öfter zu hören, besonders wenn es für das Heil notwendig ist.« (III, 14) VIII, 44 wiederholt in diesem Sinne V, 52: »MÖNCH: Wenn auch der Mensch einen guten Engel zu seinem Schutz hat und einen bösen wegen seiner Übung [*exercitium*], so hat doch keiner der beiden die Macht, den Willen des Menschen [*voluntati humanae*] zu zwingen. Er kann weder gewaltsam durch den Ratschlag des guten Engels zum Guten gebeugt werden noch durch die Eingebung des bösen zur Sünde gezogen werden. Denn Gott hat dem Menschen den freien Willen [*liberum arbitrium*] gegeben. NOVIZE: Was ist der freie Wille [*liberum arbitrium*]? MÖNCH: Es ist die Fähigkeit [*Facultas*] des Willens [*voluntatis*] und des Verstandes [*rationis*], das Gute mit Hilfe der Gnade [*gratia*] zu wählen oder das Böse, falls die Gnade fehlt. Frei [*Liberum*] wird er genannt, weil der Wille frei und ohne Zwang ist. Er wird auch Wahlvermögen [*arbitrium*] genannt, weil die Vernunft das [*propter rationem quae ea*], was der Wille anstrebt [*quae voluntas appetit*], wählt [*arbitratur*] und entscheidet [*discernit*]. Doch obwohl die Vernunft [*ratio*] oft dem Willen [*voluntatem*] folgt und der Sünde zustimmt, billigt sie doch niemals das Böse an sich. Daß aber der Wille so sehr zur Sünde geneigt ist, dafür gibt es einen Grund. Der Teufel hat nämlich zwei Verbündete, die noch grausamer sind als er und die den Willen antreiben, nämlich die Glut des Fleisches, das die heilige Schrift einen Tyrannen nennt (vgl. Röm 7, 14–25), und die Welt. [...] Siehe: Wagen und Pferde des Königs von Syrien, das heißt des Teufels, die ausgesandt werden, den Elischa, das heißt den Gerechten[,] zu fangen (vgl. 2 Kön 6, 8–23). Wenn Du diese siehst, das heißt, wenn Du siehst, daß du von ihnen umzingelt bist, und wie der Diener des Elischa ruft: ›Wehe, wehe, wehe, mein Herr, was sollen wir machen?‹, dann werde ich wie der Prophet zu Dir sagen: ›Fürchte Dich nicht, denn mehr Leute sind mit uns als mit jenen! Öffne Deine Augen und schaue.‹ [...]« (VIII, 44).

- 41 Ein Leser braucht nur *illiteratis* (Abl. comp.) für *illiterati* (Nom.) zu verlesen, schon geht die geistliche Schlussperspektivierung ihres kritischen Stachels, der im Ablativus comparationis steckt, verlustig; verliert das Kapitel jenen s-Marker, der die gesamte Erzähl- und Kommentarhaltung als eine ironisch-läuternde, mithin selbstläuternde erkennbar macht; drohen die Kreuzfahrer insbesondere einem monastischen Leser, der Mönch und Novize als unterweisende Autoritäten auf Seiten der Kreuzfahrer wähnt, zum anzunehmenden Vorbild zu gereichen. Gerhard E. Sollbach etwa übersetzt: »Novize: Wenn sich unter ihnen ge-

bildete Leute befunden hätten, wären sie vielleicht nicht in den Irrglauben verfallen. *Mönch*: Wenn die Gebildeten vom Glauben abzurinnen beginnen, dann verfallen die Ungebildeten [*illiterati*!] durch Eingebung des Teufels noch mehr und noch schlimmer dem Wahn.« (Sollbach 2021, S. 349–352, hier S. 352) Der lateinische Text hat *illiteratis* (Abl. comp.), nicht *illiterati* (Nom.). Der Übersetzung von Nikolaus Nösges und Horst Schneider ist der Vorzug zu geben, nicht zuletzt mit Blick auf die doppelte Funktion der Volte am Schluss: 1. kritische Perspektivierung der sich militärisch wie geistig den Albigensern überlegen wählenden Kreuzfahrer unter Führung Arnault Amaurys, 2. Anschluss an die Gelehrtenproblematik im Folgekapitel. Der ›Dialogus‹ stellt den Übersetzer zweifelsohne vor eine schwere Aufgabe. Dies betrifft nicht nur die zu bewahrende Polysemie lateinischer Begrifflichkeiten, vgl. hierzu die Ausführungen von Nösges/Schneider 2009, S. 91–93. Die übersetzerische Herausforderung besteht auch darin, deiktische Bezüge nicht vorschnell zu vereindeutigen, vgl. hier etwa die Übersetzung bei Scott/Bland 1929, S. 347: »Novice. If there had been learned men among these heretics [*inter homines istos*], perhaps they would not have strayed so far. Monk. When learned men begin to fall into error, they are driven by the devil to display even greater and more grievous folly than the illiterate.« Eine textnahe Übersetzung ins Französische liefert Berlioz 1989, S. 57.

42 V, 50: »NOVIZE: Wehe, wenn Menschen, die nach Gottes Bild und Ähnlichkeit geschaffen sind und durch die Würde der Weihe den (anderen) Menschen überlegen sind, und die den unreinen Geistern eigentlich hätten gebieten müssen, von diesen Geistern wegen ihres schlechten Lebenswandels so verächtlich vorgeführt werden [*propter malam vitam tam viliter illuduntur*]. MÖNCH: Dasselbe beklagt der Psalmist, wenn er sagt: ›Mancher Mensch, der in Ehren ist, hat keine Einsicht; er gleicht dem dummen Vieh und wird ihm ähnlich‹ (Ps 49, 13; Ps 48, 13 LXX). NOVIZE: Nach dem vorhin Gesagten, scheint es mir, daß (manchmal) auch der Mensch dem Teufel die Gelegenheit zur Verführung gibt.« Ferner hierzu V, 51: »NOVIZE: Kann denn der Teufel jemanden nach Belieben verwunden [*laedere*]? MÖNCH: Nicht ohne Gottes Erlaubnis, und (zwar) nur körperlich [*in corpore*] wie bei Ijob (vgl. Ijob 2, 6). Niemals aber kann er einen Menschen in der Seele [*in anima*] verwunden, das heißt, daß er ihn zur Sünde zwingt [*ut eum peccare cogat*], wenn dieser geistig nicht zustimmt [*nisi mente consentiat*].« Man beachte vor diesem Hintergrund auch den die fünfte Distinktion beschließenden Rat des Mönches: »NOVIZE: Ich gestehe, daß ich – sowohl durch Schriftstellen wie durch Beispiele [*tam sententiis quam exemplis*] – genügend Beweise habe für die Existenz, die große Zahl, die Bosheit und Menschenfeindlichkeit der

Dämonen. MÖNCH: Einen Rat möchte ich noch geben: Wir dürfen ihnen nicht folgen [*non illis consentiamus*], nachdem wir sie kennengelernt haben [*ut cognitis his*], damit wir nicht einst hören müssen: ›Geht, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.‹ (vgl. Mt 25, 41) Vielmehr sollten wir ihnen widerstehen mit allen Kräften, damit wir mit den Auserwählten das Wort hören dürfen: ›Kommt, Ihr Gesegneten meines Vaters, und empfangt das Reich, das Euch bereitet ist von Anbeginn der Welt.‹ (Vgl. Mt 25, 34)« (V, 56).

43 Der Teufel begegnet als Fürst der Laster im Alltäglichsten: Er rät Mensch wie Mönch permanent zum Bequemen (vgl. III, 14), verblättert frech Buchseiten oder pustet auch schon einmal das Leselicht aus (vgl. V, 53). Mild-ironischer Mönchswitz dieser Art begegnet vor allem in den über Schläfrigkeit handelnden Kapiteln des ›Dialogus‹ (vgl. etwa IV, 33). Der Mönchswitz des Caesarius kennt allerdings auch eine bissige, dem *Advocatus Diaboli* gemäße Spielart (vgl. IV, 79: ›Vom Urteil eines ungelehrten Mönchs über Heinrich, den Kardinal von Albano‹). Diese bissige, nicht zuletzt hochrangige Ordensmitglieder zu erreichen suchende Stoßrichtung hat auch VII, 59.

44 Wiedergegeben mit Auffarth 2011, S. 370. William Purkis überlegte, wie sich die Kreuzpredigerexempel des DM im Rahmen monastischer Erbauung ausnehmen: »it would not be stretching the evidence to suggest that Caesarius was seeking to instil in his audience the sense of collective responsibility that all Cistercians were supposed to share for propagating and supporting the on-going war for the Holy Land« (Purkis 2015, S. 119). Kollektive Verantwortung schlägt sich für Caesarius allerdings nicht in der monastischen Propagierung und Unterstützung der Kreuzzugsunternehmung nieder. Diesbezüglich erhellend sind die leider nicht nur von William Purkis völlig unberücksichtigt gebliebenen Ausführungen des Caesarius in I, 6: »NOVIZE: Du scheinst den Orden [*ordinem*] der Pilgerfahrt [*peregrinationi*] (sc. Kreuzfahrt) vorzuziehen. MÖNCH: Nicht meine Autorität, sondern die Kirche zieht das Ordensleben vor. Der Zisterzienserorden hat vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht erhalten, daß einer, der mit dem Zeichen des Kreuzes gezeichnet [*cruce signatus*] ist (sc. sich zum Kreuzzug verpflichtet hat), oder sich durch ein Gelübde zu einer anderen Wallfahrt [*alterius peregrinationis*] verpflichtet hat, sobald er in den Orden eintreten will, vor Gott und vor der Kirche (sc. von diesen Verpflichtungen) dispensiert [*absolutus*] ist. Wären jene beiden Kreuze, nämlich das Ordensleben und die Pilgerfahrt gleichermaßen heilsam, dann wäre die Umwandlung des einen in das andere gleichgültig. Ein Mönch (jedoch), der den Orden verläßt und auf den Kreuzzug geht –

oder was leichter zu dulden wäre –, ohne Befehl und Erlaubnis des Ordens sich einer Pilgerfahrt anschließt, gilt nicht als Pilger Christi sondern als Abtrünniger [*non Christi peregrinus, sed apostata iudicatur*]. Der 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) [n. b.: Kritik am nicht heilsförderlichen Vorgehen Bernhards von Clairvaux!] [...] MÖNCH: Wenn unsere Vorgesetzten uns verweigern, was sie zu unserem Heil tun sollen, besonders, was uns von unseren Schutzengeln als heilsam nahegelegt wird (sc. die Beichte), dann haben sie es gleichsam den Engeln selber verweigert.« Wie eine löbliche Reaktion auf eine Kreuzpredigt aussieht, wird zuvor geschildert: »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 [*longam crucem imprimere menti*], als eine Zeitlang ein kleines Stoffkreuz an das Gewand anzunähen [*quam brevem zonam ad tempus assuere vesti*]. 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). Das Leben der Mönche, die nach der Ordensregel leben, ist nämlich ein vollkommenes Kreuz [*tota crux*], weil der Gehorsam [*obedientia*] sie an ihren einzelnen Gliedern kreuzigt.« Caesarius moniert in I, 6 wohlgemerkt die missliche Indienstnahme von Mt 10, 38 durch die Kreuzzugspropaganda.

- 45 *Initium enim iustitiae confessio peccatorum est. Unde scriptum est in libro Machabaeorum: »Judas praecedet vos in bellum,« id est, confessio. Confessio criminis est, per quam latens animae morbus aperitur, spe veniae consequendae.*
- 46 *MONACHUS: Quis maior Johanne Baptista? Nullum signum fecisse legitur, quod de Juda pro|ditore Evangelium prodit. Unde quibusdam nunc in Christi nomine miracula facientibus, ipse in fine dicturus est: »Nescio unde sitis; discedite a me omnes operarii iniquitatis.«*
- 47 *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 illuc, »nescio qui estis.«*
- 48 Das in der Distinktion ›Über die Dämonen‹ angesiedelte Kapitel V, 21 beginnt argumentativ mit Matthäus (Mt 13, 24–30; →Unkraut unter dem Weizen), geht mit dem wundertätigen ›Sämann des Evangeliums‹ (vgl. Lk 8, 11–15; Mt 13, 18–23; Mk 4, 13–20; →Evangelium X, 1) über die in dämonischer Manier (II, 31) verkürzten Makkabäer (2 Makk 11, 11; →Makkabäer III, 1; →Löwe V, 52) und Paulus (2 Tim 2, 19; →Herr kennt die Seinen X, 1), um den Rezipienten über die in Engelsmanier (II, 31) ergänzte Paulusstelle (2 Tim 2, 19ff.), den Evangelisten (Mt 7, 22f.; Lk 13, 25–27) und schließlich den Makkabäern (1 Makk 2, 66; 2 Makk 11, 11) zum Erkennen der eigentlichen Abirrungen zu führen, d. h. mit und durch Gott zum Erkennen des nicht für Weizen zu nehmenden Taumellolchs.
- 49 2 Tim 2, 19: ›Aber der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt.« Lk 13, 27: ›Und er wird zu euch sagen: Ich weiß nicht, wo ihr her seid. Weicht alle von mir, ihr Übeltäter!« Mt 7, 23: ›Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, die ihr das Gesetz übertretet!«
- 50 Caesarius war in Heisterbach nachweislich als Novizenmeister, vielleicht auch als Prior tätig (vgl. Nösges/Schneider 2009, S. 47f.). Letzteres wäre mit Blick auf die Spannweite der im ›Dialogus‹ angebrachten Ordenskritik zumindest vorstellbar, insofern der Prior als entsandter Stellvertreter des Abtes auch die Ermahnungsfunktion gegenüber anderen Äbten übernehmen konnte (vgl. Ed. Altermatt/Brem 1998, ›Summa Cartae Caritatis‹, S. 40–43). ›Kritik nach oben‹

gestaltete sich aufgrund der mehr oder weniger expliziten Entscheidungsgewalt des Mutterklosters indes als schwierig (vgl. Ed. Altermatt/Brem 1998, ›Carta Caritatis Prior‹, S. 106–113; ›Instituta Generalis Capituli apud Cistercium‹, S. 140f.). Ob die ordensinterne Kritik des Caesarius auch im Sinne der von Caesarius als Auftraggeber benannten Äbte von Heisterbach und Marienstatt war, steht je und je zu fragen. In der Fiktion des ›Dialogus‹ jedenfalls dringen die Wundergeschichten über mehr oder weniger fromme Zisterzienser unter dem Schutzmantel der Maria bis zum freudig aufnehmenden Generalkapitel vor (vgl. VII, 59), das zum Verfassen neuer Bücher vorab seine Zustimmung geben musste: »Kein Abt, Mönch oder Novize darf Bücher verfassen, außer es wurde ihm beim Generalkapitel der Äbte erlaubt.« (Ed. Brem/Altermatt 1998, ›Instituta Generalis Capituli apud Cistercium‹, S. 158f.).

- 51 Hier lohnt ein Blick auf I, 17 (›Wie der Autor dieses Werkes Mönch wurde.‹). Glaubt man Caesarius, habe ihn eine *sermo* zum Eintritt ins Kloster bewogen: »Ich wurde Novize und zeigte durch diese Tat, wie die Rede in mir fruchtbar geworden war [*quod sermone concepi*].« (I, 17) Ähnliches sei dem Bruder Gerlach von Dinge geschehen: »Er empfing den Samen des Wortes [*semen verbi*] auf dem Acker seines Herzens wie auf gutem Erdreich und bald entstand daraus hundertfältige Frucht.« (I, 18) Das *Exiit qui seminat seminare semen suum* (Lk 8, 5) wird über den Bildbereich en passant anziitiert. Freilich, der Sämann sät das Wort Jesu, dem es fruchtbringend nachzufolgen gilt (vgl. Lk 8, 11–15). Caesarius' *conversio*-Erzählung ist, wie man über den *semen-sermo*-Konnex sieht, biblisch grundiert. Christel Meier nennt dies die »gewollte Doppelsinnigkeit« (Meier 2004, S. 241) autobiographischer Konversionsberichte: »Wie auf einer Skala zwischen den Punkten ›biographische Authentizität‹ und ›Symbolizität‹ sind sie mehr zu dieser oder zu jener Seite angeordnet.« Als symbolisches Konstrukt des Autors Caesarius gibt die *conversio* gleichsam Aufschluss über dessen Selbstverständnis: es ist das eines als Schreiber nun selbst im Weinberg des Herren tätigen Sämanns. Und wie ein jeder Sämann hofft er auf den empfänglichen Boden (Herz und Verstand) der zu erbauenden Nachkommenschaft: »Sammelt die Stücklein, damit sie nicht verderben« (Joh 6, 12).

- 52 »*Colligite fragmenta ne pereant.*« *Cum ex debito iniunctae sollicitudinis aliqua ex his quae in ordine nostro nostris temporibus miraculose gesta sunt et quotidie fiunt, recitarem noviciis, rogatus sum a quibusdam cum instantia multa, eadem scripto perpetuare. Dicebant enim irrecuperabile fore damnum, si ea perirent per oblivionem, quae posteris esse poterant ad aedificationem.*

- 53 Hierzu im Werkprolog: »Während andere für die Menge ›ganze Brote‹ [*panes integros*] brechen, indem sie ihnen die bedeutenden Themen der heiligen Schrift erklären oder über die herausragenden Ereignisse der modernen Zeit schreiben, habe ich – eingedenk auch des vorgenannten Wortes des Erlösers – die herabfallenden ›Brosamen‹ [*micas decidentes*] (vgl. Mk 7, 28) aufgesammelt und damit zwölf Körbe gefüllt (vgl. Mt 14, 20) wegen derjenigen, die arm an Bildung [*literatura*], aber nicht an Gnade [*gratia*] sind. In ebenso viele Distinktionen habe ich das ganze Werk unterteilt.«
- 54 *Sicut sanguis non conficitur nisi de vino, et hoc expresso, ita nec corpus Christi nisi de frumento, et hoc in panem redacto; quia Dominus grano frumenti se comparavit, nec non et pani.*
- 55 *Attamen qui nomen eius scire desiderat, prima distinctionum elementa compingat.*
- 56 Da sich Caesarius auch andernorts elaboriert chiffriert, wird das kunstvolle Hexameter-Kolophon zurecht als Autorkolophon angesehen. »Es scheint fast«, so Ewald Könsgen, »als habe Caesarius mit diesen wenigen Versen demonstrieren wollen, daß er sehr wohl imstande war, sich in Hexametern auszudrücken, doch für sein Anliegen der Prosa den Vorzug gab.« (Könsgen 1992, S. 142) Von einer mangelhaften Lateinkenntnis, wie sie Caesarius noch im Prolog bekundet, kann jedenfalls keine Rede sein. Der Bescheidenheitstopos ist dem »Meister der vollkommenen Demut« verpflichtet: »Als sie [sc. eine Jungfrau] ihm aber [sc. dem dreijährigen Jesusknaben] den Satz ›Und gebenedeit ist die Frucht Deines Leibes‹ vorsagte, da wollte der Meister der vollkommenen Demut dieses Sätzchen nicht sprechen; denn er kannte das Wort der Schrift, das er selber inspiriert hat: ›Nicht der eigene Mund soll dich loben, sondern (nur) der Mund der anderen‹ (vgl. Spr 27, 2).« (VIII, 8) Betrachtet man Form und Inhalt des Kolophons, fällt freilich noch mehr auf, etwa die Reminiszenz an Psalm 45: »Mein Herz dichtet ein feines Lied, einem König will ich es singen; meine Zunge ist ein Griffel eines guten Schreibers« (Ps 45, 2), der als solcher sein Werk zu sichern versteht. Die »Gabe des Caesarius« umfasst als vollständige Textgabe nicht mehr, nicht weniger als zwölf Distinktionen.
- 57 »Auf der Haut seines Körpers waren gleichsam die kleinen schwarzen Buchstaben mit den Striemen der Peitschenhiebe geschrieben worden. Die roten Anfangsbuchstaben sind die Einschlagpunkte der Nägel; die Punkte und Striche sind die Einstiche der Dornenkrone; die Haut wurde vorher gut abgeschabt mit dem Bimsstein vieler Schläge, sie wurde mit der Kreide von Faustschlägen und

Speichel behandelt; mit dem Schreibrohr zog man die Linien.« (VIII, 35); zum ›freien Willen‹ vgl. VIII, 44.

58 *Revera scholares si innocenter vivunt et libenter discunt, martyres sunt. Quod si postea artes doctas in caritate, maxime in Dei servitio exercuerint, magnam ex hoc mercedem consequuntur.*

59 *Locuturus tecum de sacramento corporis et sanguinis Christi, cum timore illud attento, quia ubi sola fides operatur, et rationis iudicium excluditur, non sine periculo discutitur. Unde nil novi sive inusitati inde dicere praesumo, sed quae sancti sive doctores eximii de illo senserunt, summam replicabo. Adiciam et exempla plurima, quae mihi a personis probatis memini recitata. In quibus si aliqua fuerint quaestione digna, ut scrupulus removeatur, tua discutiantur interrogatione.*

60 Das Erkennen von rhetorischer Ironie beginnt beispielsweise schon beim leserseitigen Erkennen rhetorischer Bescheidenheitstopoi, die durch die im Werk performativ unter Beweis gestellten Kompetenzen (Sprachkompetenz, Erinnerungsgabe usw.) als ›affektierte Bescheidenheit‹ sinnenfällig werden.

61 Der Autor verweist mitunter auf die eigene *brevitas*, den bewussten Verzicht auf eine vollständig erhellende Erklärung (vgl. III,1).

62 Als *Advocatus Diaboli* agiert Caesarius u. a. im Einstieg der Béziers-Episode: »So sehr ist die Irrlehre der Albigenser erstarkt, daß sie in kurzer Zeit fast 1000 Städte angesteckt hat. Und wenn sie nicht durch die Schwerter der Gläubigen zurückgedrängt worden wäre, hätte sie – so glaube [puto] ich – ganz Europa verdorben.« (V, 21).

63 *Ut autem non solum in ore duorum, sed et trium testium stet omne verbum [...].*

64 Dass auch der Rezipient ein mehr oder weniger zuverlässiger Zeuge von (schriftlich) Vorgetragenem sein kann, wird im Zuge der Gewährsmannproblematik kaum erwogen: »Caesarius sieht weder in der Definition von *visio* noch im Verständnis von *miraculum* ein Hindernis zur Erfüllung seiner Vorgabe nach Authentizität. Er glaubt seinen Gewährsleuten die vermeldeten Ereignisse, wobei er ihnen allerdings in einem Anflug von Mißtrauen die alleinige Verantwortung für die so tatsächlich geschehenen Episoden zuweist. Ohne jeden Zweifel ist Caesarius von Heisterbach durch sein Verhalten manchem Histörchen aufgesessen.« Denn: »Gerade er ist es doch, dem eine Episode vorgetragen wird, und nur er entscheidet, ob sie es wert ist, später in die Mirakelsammlung aufgenommen zu werden« (Tewes 1995, S. 25).

- 65 [...] *ut ea quae tua interrogatione, sive mea responsione confecta sunt, legentibus nec non et audientibus ad meritum proficiant, ut sic aedificatio proximorum, nostrorum fructus fiat laborum.*
- 66 Caesarius leitet den Rezipienten im Geiste der Wüstenväter zu fruchtbringendem Verknüpfen (›Brotvermehrten‹) an, vgl. Apophthegmata patrum 1, Ed. Schweitzer 2012, Nr. 486 (Abbas Makarios, der Ägypter), S. 186–188, hier S. 186f.: »Sie fragten mich, was sie hier arbeiten sollen. Ich sagte ihnen: Seil(flechten). Und ich nahm Palmblätter aus dem See und zeigte ihnen den Anfang des Seil(flechtens) und wie man nähen (d. h. die Blätter zusammenfügen muss): Macht Körbchen und gebt sie den Wärtern (d. h. den umherziehenden Dienern und Händlern), und die bringen euch Brot. [vgl. *Cesarii munus... Cesarii munus sumat amica manus...*] Dann zog ich mich zurück.«
- 67 Zu den grundlegenden Satzungen der ›Carta Caritatis‹ Brem/Altermatt 1998, S. 22: »Die Carta Caritatis betont sehr, daß ›die Regel des heiligen Benedikt so beobachtet werden soll, wie sie im Neukloster beobachtet wird‹: »In unseren Handlungen soll keine Uneinigkeit herrschen, vielmehr wollen wir in der einen Liebe, unter der einen Regel und nach den gleichen Bräuchen leben‹ (CC1 3,2; CC2 1,3,6).« Der zur Beobachtung der Ordensregel entsandte Visitor habe, so er Verstöße gegen die Regel oder auch die Vorschriften des Ordens bemerke, sich zu bemühen, »›nach Beratung mit dem anwesenden Abt, die Brüder liebevoll zurechtzuweisen‹ (CC1 4,5f.; CC2 2,6,5f.)« (ebd.).
- 68 *Virtus simplicitatis a Christo discipulis praedicatur: »Estote«, inquit, »prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.« Simplicitati coniungit prudentiam, propter vecordiam.*
- 69 Anders Schneider 1992, S. 127: »Nach Stephans Überzeugung wären die Zisterzienser in Glaubensfragen verführbar und anfällig, wenn sie ihre Einfalt und Ignoranz in theologischen Fragestellungen nicht überwinden. Das mag keine unbedingte Absage an die monastische Theologie sein, eindeutig ist jedoch das Verlangen nach universitärer Öffnung, nach Anschluß an die scholastische Theologie, um die Gefahr des *defectus litterature* zu überwinden! Caesarius von Heisterbach und Stephan Lexington, dem die Mehrheit des Generalkapitels ab 1245 folgte, repräsentieren unterschiedliche Grundhaltungen.«
- 70 *MAGDALIA: Non quaero, quid tibi sit suavissimum, sed quid deberet esse suave. ANTRONIUS: Ego nolim meos monachos frequentes esse in libris. MAGDALIA: At meus maritus hoc maxime probat. Sed quam ob rem tandem non probas hoc in monachis tuis? ANTRONIUS: Quoniam experior illos minus morigeros: respondent ex Decretis, ex Decretalibus, ex Petro, ex Paulo. MAGDALIA: Imperas igitur*

quae pugnant cum Petro et Paulo? ANTRONIUS: Quid illi doceant, nescio: sed tamen non amo monachum responsatorem: neque velim quenquam meorum plus sapere, quam ego sapiam. MAGDALIA: Istud ita vitari possit, si tu des operam, ut quam plurimum sapias.

- 71 Dieses und alle weiteren Zitate sind der vom EXC 2020 bereitgestellten Skizze (Introducing Temporal Communities) entnommen.
- 72 »*Ecce lex sub qua militare vis: si potes observare, ingredere; si non potes, liber discede?*«

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Editionen

- Apophthegmata patrum (Teil 1). Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe, hrsg. von Erich Schweitzer, Freiburg i. Br. 2012 (Weisungen der Väter 14).
- Caesarius von Heisterbach: Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum, 2 Bde., hrsg. von Joseph Strange, Köln 1851.
- Caesarius von Heisterbach: The Dialogue on Miracles. Vol. 1, ed. Henry von Essen Scott/C. C. Swinton Bland, New York 1929.
- 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 von Heisterbach: Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder, 5 Bde., hrsg. und übers. von Nikolaus Nösges/Horst Schneider, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86/1–5).
- Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux/Antiquissimi Textus Cistercienses, hrsg. von Alberich Martin Altermatt und Hildegard Brem, Langwaden 1998 (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 1).
- Erasmus von Rotterdam. Colloquia familiaria/Vertraute Gespräche, hrsg. und übers. von Werner Welzig, Darmstadt 1995 (Ausgewählte Schriften 6).
- Peter von Vaux-de-Cernay [Peter of les Vaux-de Cernay]: Historia Albigenensis/The History of the Albigensian Crusade, übers. und hrsg. von William A. Sibly/Michael D. Sibly, Woodbridge 1998.

- Peter von Vaux-de-Cernay [Pierre des Vaux-de Cernay]: *Historia Albigensis/Kreuzzug gegen die Albigenser*. Lateinisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Gerhard E. Sollbach, Stuttgart 2021 (Mittellateinische Bibliothek 9).
- Wilhelm von Puylaurens [William of Puylaurens]: *The Chronicle of William of Puylaurens. The Albigensian Crusade and its Aftermath*, übers. und hrsg. von William A. Sibly/Michael D. Sibly, Woodbridge [u. a.] 2003.

Handschriften

- D Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. C 27 ([Digitalisat online](#))

Sekundärliteratur

- Auffarth, Christoph: Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer. Usurpationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligenideals, in: Elsas, Christoph (Hrsg.): *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, Berlin/New York 1994 (Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag), S. 362–390.
- Auffarth, Christoph: Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144).
- Auffarth, Christoph: Das Ende des Pluralismus. Ketzer erfinden, um sie zu vernichten, in: Ders. (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte*. Mit Beiträgen von Ulrich Berner, Winfried Frey, Kocku von Stuckrad und Nicole Zeddies, Münster 2007 (Religionen in der pluralen Welt 1), S. 103–142.
- Auffarth, Christoph: *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München 2009.
- Berlioze, Jacques: *Exemplum et histoire: Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la croisade albigeoise*, in: *Bibliothèque de l'école des chartes* 147 (1989), S. 49–86.
- Berlioze, Jacques: »Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens«. Le massacre de Béziers (22 juillet 1209) et la croisade contre les Albigeois vus par Césaire de Heisterbach, Portet-sur-Garonne 1994.
- Daxelmüller, Christoph: *Narratio, Illustratio, Argumentatio*. Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991 (Fortuna Vitrea 2), S. 77–94.

- Friedrich, Udo: Mythische Narrative und rhetorische Entscheidungskalküle im ›Dialogus miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach, in: Wagner-Egelhaaf, Martina [u. a.] (Hrsg.): Mythen und Narrative des Entscheidens, Göttingen 2020 (Kulturen des Entscheidens 3), S. 23–45.
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt 1977.
- 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).
- Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60) 2., durchges. Aufl., Berlin/New York 2010 (Bd.1/T.1 Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit).
- 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.
- Jurchen, Sylvia: Mehrstimmige Wetterwunder. Bußtheologische Grenzgänge im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach, in: Jurchen, Sylvia/Wagner, Silvan (Hrsg.): Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen, Oldenburg 2024 (Brevitas 2 – BmE Sonderheft), S. 105–152. ([online](#))
- Könsgen, Ewald: Dichtung und ihre Bewertung im Zisterzienserorden, in: Kottje, Raymund (Hrsg.): Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992, S. 137–148 (Zisterzienser im Rheinland 3).
- Kottje, Raymund (Hrsg.): Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992 (Zisterzienser im Rheinland 3).
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 2008.
- Langosch, Karl: Art. ›Caesarius von Heisterbach‹, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 1152–1168 und Korrekturen in: ²VL, Bd. 11 (2004), Sp. 309.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Bd 2: Mt 8–17, Neukirchen-Vluyn 2016 (EKK I/2).
- McDonald, James: Kill Them All: Did a Medieval Abbot Give this Command to His Crusaders?, Academy of Cathar Historical Studies, o. O. 2021.

- Meier, Christel: Autorschaft im 12. Jahrhundert, in: Moos, Peter von (Hrsg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft, Köln [u. a.] 2004 (Norm und Struktur 23), S. 207–266.
- 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.
- Oberste, Jörg: Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters. Bd. 2: Städtische Eliten in Toulouse, Köln [u. a.] 2003a (Norm und Struktur 17/2).
- Oberste, Jörg: Der Kreuzzug gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt 2003b.
- Oberste, Jörg: Prediger, Legaten und Märtyrer. Die Zisterzienser im Kampf gegen die Katharer, in: Ders./Butz, Reinhardt (Hrsg.): *Studia monastica*. Beiträge zum klösterlichen Leben im christlichen Abendland während des Mittelalters, Münster 2004 (Vita regularis. Abhandlungen 22), S. 73–92.
- Oberste, Jörg: Krieg gegen Ketzer? Die *defensores*, *receptatores* und *fautores* von Ketzern und die *principes catholoci* in der kirchlichen Rechtfertigungslehre des Albigenserkrieges, in: Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum*. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn [u. a.] 2009 (Krieg in der Geschichte 50), S. 368–391.
- Oberste, Jörg: *Die Zisterzienser*, Stuttgart 2014.
- Purkis, William J.: Memories of the Preaching for the Fifth Crusade in Caesarius of Heisterbach's ›Dialogus miraculorum‹, in: Cassidy-Welch, Megan/Lester, Anne E. (Hrsg.): *Crusades and Memory*. Rethinking Past and Present, London 2015, S. 104–120.
- Roth, Hermann Josef: Zisterzienser – Ein christlicher Ritterorden in einer europäischen Umbruchszeit? Herausforderungen durch Islam und Heidentum, in: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hrsg.): *Das Charisma des Ursprungs und die Religionen*. Das Werden christlicher Religionen im Kontext der Religionen, Wien 2011 (Spiritualität im Dialog 3), S. 126–145.
- Sackville, Lucy J.: *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*, Woodbridge [u. a.] 2014 (Heresy and Inquisition in the Middle Ages 1).
- Schneider, Reinhard: Rheinische Zisterzienser im mittelalterlichen Studienbetrieb, in: Kottje, Raymund (Hrsg.): *Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter*. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992 (Zisterzienser im Rheinland 3), S. 121–136.

- Schreiner, Klaus: Caesarius von Heisterbach (1180–1240) und die Reform zisterziensischen Gemeinschaftslebens, in: Kottje, Raymund (Hrsg.): Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, Köln 1992 (Zisterzienser im Rheinland 3), S. 75–99.
- Smirnova, Victoria: »And Nothing Will Be Wasted«. Actualization of the Past in Caesarius of Heisterbach's ›Dialogus Miraculorum‹, in: Doležalová, Lucie (Hrsg.): The Making of Memory in the Middle Ages, Leiden 2010 (Later Medieval Europe 4), S. 253–265.
- Smirnova, Victoria [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 2015 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196).
- 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.
- Tewes, Ludger: Der ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach. Beobachtungen zum Gliederungs- und Werkcharakter, in: Archiv für Kulturgeschichte 79 (1997), S. 13–30.

Onlinequelle: EXC 2020. ([online](#)) (zuletzt abgerufen am 15.12.2021).

Anschrift der Autorin:

Dr. Sylvia Jurchen
Technische Universität Chemnitz
Thüringer Weg 11/202
09107 Chemnitz
E-Mail: sylvia.jurchen@phil.tu-chemnitz.de

Christoph Fasbender

Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit

Abstract. Auf fast allen spätmittelalterlichen Altarretabeln repräsentieren Figuren oder Bildnisse die Heiligen, denen der Altar geweiht wurde. In der Regel waren diese Heiligen über ihre Reliquien im Stipes materiell gegenwärtig. Aber waren sie deshalb auch als Heilige physisch präsent? Bereits im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach bricht an verschiedenen Stellen die Idee einer »Realpräsenz« durch, der gemäß sich die Heiligen – auch durch mitunter massive körperliche Gewaltanwendung – in das Leben derer, die sie verehrten, einmischen. Vor dem Hintergrund eines Konzeptes, das nicht von Repräsentation, sondern von tatsächlicher Präsenz ausgeht, fragt der vorliegende Beitrag nach den Bedingungen, unter denen sich die Gemeinschaften der Heiligen je und je formierten, ihrer Persistenz und – nicht zuletzt – nach den Möglichkeiten der Gläubigen, auf die Heiligen Einfluss zu nehmen.

1. Die Gegenwart der Heiligen in ihren Bildwerken

Im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach (1223) finden sich zahlreiche Wunderberichte, die vom Handeln geistlicher Bildwerke wissen.^[1] Die Ikone des Heiligen Nikolaus etwa, die, bevor sie ins Kloster Burtscheid gelangte, in einer Wohnstube hing, soll sich, als die Frau des Hauses niederkam, dezent zur Wand gedreht haben (VIII, 76). Dagegen wandte sich die hölzerne Statue der Heiligen Katharina, die in der Kirche in Hoven so ungünstig platziert war, dass sie »das Gesicht fast vollständig zur Wandseite gedreht hatte«^[2], einer adligen Dame zu, die inbrünstig Gebete an sie richtete (VIII, 83). In beiden Fällen handeln die Bildwerke wie beseelte Geschöpfe, oder anders: als sei das Bildwerk nicht bloß eine künstlerische Repräsentation der Heiligen und der bzw. die Heilige handelte in

ihnen gerade so, als seien sie realiter in den Bildwerken anwesend. Sie vermeiden schamhaft Situationen, die sie korrumpieren könnten, oder belohnen fromme Hin-Wendung mit Zu-Wendung.

Missachtung oder Geringschätzung ihrer Bildwerke konnten in der Welt des ›Dialogus‹ aber auch handfeste Bestrafungen durch die Heiligen nach sich ziehen.³ Ein in die Jahre gekommenes Marienbild in der Burgkapelle zu Velden, das von einer Betrachterin despektierlich als »altes Gerümpel« (*vetus rumbula*) bezeichnet wurde, strafte die Frau mit lebenslanger Armut: »Bis heute muß sie elend betteln gehen als Strafe für ihre törichten Worte.« (VII, 44)⁴ Viele Heilige sanktionierten das, was sie tagsüber in ihren Bildwerken erlebten bzw. vermissten, durch leibhaftige Auftritte in der Nacht. Ein Kanoniker der Stiftskirche St. Cassius zu Bonn, der achtlos am Altar des Täufers Johannes vorbeieilte, erhielt im Schlaf einen derartigen Tritt in den Leib, dass er sich nicht mehr davon erholte (VIII, 52). Das Kruzifix von St. Gereon in Köln versetzte dem Glöckner, der ihn nicht hinlänglich verehrt hatte, nächtens einen so kräftigen Stoß, »daß er viele Tage krank darniederlag und Blut ausspuckte.« (VIII, 25)⁵ Ein Zisterzienser zu Camp, der während des Chorgebets zu dösen pflegte, erhielt in der Nacht vom Gekreuzigten einen solchen Kinnhaken, »daß er innerhalb von drei Tagen starb.« (IV, 38)⁶ In diesen Fällen, von denen Caesarius noch einige kennt, ist es zwar nicht das Bildwerk, das selbst handelt. Aber das Bildwerk ist auch keine bloße hölzerne oder steinerne Repräsentation des Heiligen. Der Heilige ist als im Bildwerk anwesend gedacht. Wer das Bildwerk des Heiligen missachtet, missachtet den Heiligen selbst.

Im Anschluss an die spektakuläre Erzählung von einer verzweiferten Mutter, deren Tochter von einem Wolf verschleppt wurde und die daraufhin – erfolgreich – die Hilfe der Mutter Gottes erpresste, indem sie ihrer Statue das hölzerne Jesuskind entriss, diskutieren Novize und Mönch das Handeln der Bildwerke erstmals explizit (VII, 45). Der Novize ist erstaunt: »Ich habe bisher nicht gewußt, daß so viel Trost in den Bildern der Heiligen liegt.« (DM, S. 1459)⁷ Der Mönch, in dem die Forschung »zweifellos« ein

Alter ego des Caesarius gewärtigt (Wagner 1979, Sp. 1132), antwortet darauf: »Die Heiligen wirken in ihren Bildern und durch sie viele Wunder, besonders an den Orten, wo sie verehrt werden.«⁸ Er erinnert den Novizen daran, dass er von dergleichen schon mehrfach erzählt habe, und verweist auf zwei »Wunder«, die der Novize im ›Dialogus‹ (der in der Fiktion des Gesprächs ja noch gar nicht vorliegen kann) in den Kapiteln II, 12 und VII, 33 genau lokalisiert. Der Novize fährt fort:

Staunen befällt mich, wenn ich von Holzfiguren höre, daß sie eine Stimme zum Sprechen, Hände zum Schlagen, eine Beugung des Körpers, Aufstehen, Sitzen und alle anderen lebendigen Bewegungen haben. Das bewundere ich noch mehr, als die Reden der Eselin gegen Bileam. Diese hatte nämlich eine bewegliche Seele, dagegen ist in Holz, Stein und Metall keinerlei Seele. (DM, S. 1461)⁹

Dazu erklärt der Mönch: »Der göttliche Geist steckt in jeder Kreatur essenziell und potentiell. Ihm ist nichts unmöglich und nichts wunderbar. Er wirkt dieses und ähnliches jeden Tag zur Ehre seiner Heiligen.« (DM, S. 1461)¹⁰

Die beiden »Wunder«, an die der Mönch seinen Novizen in der VII. Distinktion erinnert, sind, wie wir sahen, die einzigen nicht, die VII, 45 vorausgingen. Bildwerke, die loben oder strafen, ziehen sich durch den gesamten ›Dialogus‹. Mönche sind von diesem Handeln ebenso betroffen (vgl. IV, 19; IV, 29; IV, 38) wie Nonnen (vgl. VII, 33), Chorherren (vgl. VII, 8; VIII, 52), geistliches und weltliches Kirchenpersonal (vgl. VIII, 25) oder fromme Laien jedweden Standes und beiderlei Geschlechts (vgl. VII, 44f.; VIII, 76; VIII, 83), Besessene (vgl. VII, 2) und Missetäter (vgl. VII, 43).¹¹ Sicher trifft also nicht zu, dass die Wunderberichte »hauptsächlich auf die Erzählungen von Nicht-Ordensangehörigen« zurückgehen (Laabs 2000, S. 19). Die Beobachtung verweist allerdings darauf, dass die Tradition, die Caesarius im ›Dialogus‹ bündelt, keine besonderen Affinitäten einzelner Gruppen für das Wunderwirken der Bildwerke behauptet. Dies lässt dann auch erkennen, dass Caesarius die in Rede stehenden Phänomene nicht als Produkte

eines ›Volksglaubens‹ verstanden wissen will. Wenn der Mönch konstatiert: »Die Heiligen wirken in ihren Bildern und durch sie viele Wunder, besonders an den Orten, wo sie verehrt werden« (DM, S. 1459), lässt sich aus dieser Anamnese auch keine Distanz gegenüber dem Phänomen ablesen. Man kann sie so verstehen, als seien die Heiligen in ihren Bildwerken real präsent.¹²

Umso bemerkenswerter ist die weitere Entwicklung des Themas, die der staunende Novize von den Phänomenen hin auf die Ursachen lenkt.¹³ Hier nun kann der Mönch einen Standpunkt entfalten, der wesentlich für die Auffassung der Sache ist. Was der Betrachter sieht, ist das Handeln unbelebter Gegenstände aus Holz, Stein und Metall. Was der Betrachter wissen muss, ist, dass nicht die Materialien animiert werden durch das Handeln des Heiligen, der in ihnen real präsent ist, sondern durch den »göttlichen Geist«, der »essentiell und potentiell« in jedem Geschaffenen steckt und sich gegebenenfalls aktiviert. Dies ist nur eine kleine Verschiebung, aber es ist eine gewichtige. Letzten Endes handelt also für Caesarius immer Gottes Geist in Gestalt der Heiligenfigur, nicht der Heilige und am wenigsten die Figur. Vor dem Hintergrund eines Traditionsstromes, der eingangs des 13. Jahrhunderts gerade erst anschwillt, verteidigt der Heisterbacher eine theologisch eben noch haltbare Position, die im Laufe der Jahrhunderte immer mehr aus dem Blick geraten sollte.¹⁴ Das 19. Jahrhundert sprach sein abschließendes Urteil über die Mirakel von lohnenden und strafenden Bildwerken, indem es sie in die regionalen Sagenbücher aufnahm und damit als Volksglauben qualifizierte.

2. Die Gegenwart der Heiligen auf den Altären

Die Wunderberichte des Caesarius beziehen sich, wo sie konkret werden, gelegentlich auf an der Wand hängende (VIII, 76), ganz überwiegend aber auf dem Altartisch (II, 12; IV, 38; VIII, 83) platzierte Bildwerke einzelner Heiliger.¹⁵ Zuweilen treten Beschaffenheit und Position der Bildwerke im

Kirchenraum nicht ganz deutlich hervor. In der Erzählung vom Kanoniker Johannes in Bonn (VIII, 52) verweist der erzürnte Täufer Johannes auf ›seinen‹ Altar, an dem der Geistliche täglich achtlos vorbeigehe, weswegen der Tritt in den Leib, der ihn zusammenfahren lässt, ihn daran erinnern solle, sich zu verbeugen.¹⁶ Ob eine Statue des Täufers auf dem Altar stand, wird nicht gesagt. Dennoch muss es nach der Logik der Erzählung ein den Täufer vorstellendes Bildwerk gegeben haben.

Wir befinden uns im ›Dialogus‹ in einer erzählten Welt, in der die Heiligen offenbar noch ihren eigenen Altar besitzen, den sie nicht (oder nur sehr selten) mit anderen Heiligen teilen müssen. Über dieses ›noch‹ lässt sich natürlich trefflich streiten. Es ist Bestandteil eines alten Narrativs, das einen gleichsam ursprünglichen Zustand postuliert, in dem jeder Altar nur einem einzigen Heiligen geweiht war; dieser Zustand wurde aus heilspragmatischen Erwägungen nach und nach aufgelöst, bis im Spätmittelalter – oder, in den Bahnen des Narrativs: kurz vor der Reformation – die Altäre von Kohorten von Heiligen bevölkert wurden, die sich gleichsam gegenseitig auf den Füßen standen. Es ist vor dem Hintergrund einer vergleichsweise üppigen Überlieferung schwer möglich, dieses ›Endstadium‹ mittelalterlicher Frömmigkeit rundheraus zu bestreiten. Interessanter dürfte es sein, an den Anfang dieses Narrativs zurück zu kehren, der naturgemäß die schmalere materielle Überlieferung auf seiner Seite weiß. Der Mangel an Bildern und Schnitzfiguren lässt sich kompensieren durch Urkunden der Altarweihe, die wesentlich breiter überliefert sind als die geweihten Objekte selbst.

Ich greife hier zunächst nach einer prominenten Urkunde, die nur abschriftlich aus dem 15. Jahrhundert erhalten ist, sich allerdings auf die Weihe von insgesamt acht Altären im von Kaiser Heinrich II. zu Bamberg erbauten Dom am 6. Mai 1012 bezieht (Text: Deinhart 1936, S. 4f.). Jeder der acht Altäre wird darin zunächst hinsichtlich seiner Lage im Kirchenraum spezifiziert, beginnend mit dem *Altare occidentale, quod in eadem ecclesia precipuum est et principale*; die weiteren Altäre werden eingeführt

nach ihrem Verhältnis zum Hauptaltar: *Dextrum altare occidentalis altaris*, *Sinistrum altare occidentalis altaris* usw.¹⁷ Es folgt die Angabe, welcher Bischof die Weihe vollzogen hat, und dann die Angabe, welchen Heiligen der Altar geweiht wurde. Bereits der von Bischof Eberhard I. von Bamberg (1007–1040) geweihte Hauptaltar ist der Trinität, dem Heiligen Kreuz, den Aposteln Petrus und Paulus sowie dem Heiligen Kilian *sociorumque eius* dediziert (vgl. Deinhardt 1936, S. 4). Der rechts von ihm gelegene Altar, den Bischof Heribert von Köln (999–1021) segnete, wurde den Bekennern Silvester, Gregorius und Ambrosius geweiht, während der links von ihm gelegene Altar, den Megingaud von Trier (1008–1016) weihte, den Märtyrern Dionysius, Rusticus und Eleutherius, Laurentius, Hippolyt und Vitus überantwortet wurde. Auch die anderen fünf Altäre trugen nach ihrer Weihe das Patronat von mindestens drei Heiligen.

Jeder Abschnitt der Weiheurkunde schließt an die Angaben zu den künftigen Patronaten Angaben zu den Reliquien weiterer Heiliger, die in den Altar eingelassen wurden, an. Im Bekenner-Altar zur Rechten des Hauptaltars etwa wurden Fragmente vom Stab des Apostels Petrus und der Bekenner Silvester, Martin von Tours, Eucharius, Maximin, Paulinus, Ambrosius, Magnus, Crescentius, Epiphanius, Decentius, Florentius, des Bischofs Laurentius, des Maurentius und Juvenians untergebracht (vgl. Deinhardt 1936, S. 4). Die Ausstattung der anderen Altäre mit Reliquien hatte einen ähnlichen Umfang.

Bleiben wir kurz beim Altar der Märtyrer Dionysius, Rusticus und Eleutherius, Laurentius, Hippolyt und Vitus. Die in den Stipes eingelassenen Reliquien umfassten Stücke der Altarpatrone Laurentius, Hippolyt und Vitus; dazu gesellten sich Fragmente der Märtyrer *Xixtus* [i.e. Sixtus], *Felissimus*, *Agapitus*, *Pankratius*, *Nereus* und *Achilleus*, *Modestus*, *Tiburtius*, *Bonifatius*, *Oswald*, der *Sieben Brüder*, *Chrysogonus*, *Urban*, *Abdon*, *Vitalis*, *Nabor* und *Senesius* [i.e. *Genesius*] (vgl. Deinhardt 1936, S. 4). Wir haben es also selbst dann, wenn man die Sieben Brüder als Einheit zählte, mit insgesamt 23 Heiligen zu tun, die zum Zeitpunkt der Altarweihe im Jahre

1012 auf dem bzw. im Altar wirkmächtig anwesend waren. Es ist möglich, dass die Weihenden Bischöfe die Reliquienbestände als Schenkungen ihrer Bistümer einbrachten. Dies wäre ein weiteres Indiz dafür, dass die aus dem 15. Jahrhundert abschriftlich überlieferte Weiheurkunde nicht die Verhältnisse des 15., sondern eben des frühen 11. Jahrhunderts wiedergibt. Wir erkennen jedenfalls, dass wir bereits auf frühmittelalterlichen Altären mit mehreren Heiligen zu rechnen haben. Was für die Bamberger Domkirche galt, wird sicher nicht für jede Dorfkirche gegolten haben. Gleichwohl dürfen wir anmerken, dass die erzählten Altäre des Caesarius von Heisterbach, von denen unsere Überlegungen ausgingen, selbst dann, wenn sie auf noch ältere Verhältnisse referierten, von einer solch dichten Bevölkerung nichts wissen.

In ihren Reliquien waren die Heiligen in den Altären physisch präsent.¹⁸ Nehmen wir noch einmal den Bamberger Märtyrer-Altar her: drei der Heiligen, denen er geweiht wurde, waren über Fragmente ihrer Körper anwesend. Von Dionysius, Rusticus und Eleutherius scheint man dagegen zum Zeitpunkt der Weihe keine Reliquien besessen zu haben. Für ihre geglaubte Anwesenheit scheinen die Reliquien also nicht ausschlaggebend gewesen zu sein. So stellt sich die Frage, wie das, was die lateinische Urkunde festhielt, für den Gläubigen visualisiert wurde. Mindestens die sechs Patrone des Altars mussten ja irgendwie ins Bild treten. Die Bamberger Weiheurkunde erwähnt indes nicht, in welcher Form das geschah, und Altarschmuck hat sich aus dieser Zeit nicht erhalten. Für vollplastischen Figurenschmuck ist es noch zu früh, so dass wir vielleicht von Darstellungen auf dem Antependium oder Reliefs aus Edelmetall auszugehen haben.

Dass die historisch verbürgten Altäre, auf die der ›Dialogus Miraculorum‹ referiert, immer nur einen Heiligen oder eine Heilige beherbergt haben sollen, ist, wie angedeutet, nicht wahrscheinlich. Bei der Erzählung von der Heiligen Katharina zu Hoven (VIII, 83) erfahren wir, dass ihr holzgeschnittes Bildnis »auf dem Altar der heiligen Linthildis [d.i. Lufthildis]«

stand: *pro ornatu*, wie Caesarius versichert (DM, S. 1698f.)¹⁹ Zu dieser Katharinenstatue bemüht sich eines Tages Aleidis von Gartzen, um »vor diesem Bild [...] zu beten.« Das Bildnis war nun freilich, wie wir erinnern, »durch ein Versehen [...] so platziert worden, daß es das Gesicht fast vollständig zur Wandseite gedreht hatte.« (DM, S. 1701)²⁰ Wir können diesem Passus, der wenig Interesse an den Realien des Hovener Lüfthildis-Altars zeigt, mehreres entnehmen. Erstens dürfen wir mit einigem Zutrauen davon ausgehen, dass sich mehrere Figuren auf dem Altar befanden: neben Katharina wohl mindestens auch Lüfthildis mit ihrer Spindel. Die Figuren waren nicht am Altartisch festgemacht, so dass sie durch Interventionen oder »Versehen« verrutschen konnten. Hätte nur eine einzige Figur auf dem Lüfthildis-Altar gestanden, wäre die Verrückung Katharinas etwa von der Küsterin bemerkt worden. Aleidis von Gartzen hatte indes nur Blicke und Gebete für diese eine Heilige, und da die von Caesarius dargestellte Überlieferung sich vollkommen auf Katharina und das Wunder, das Aleidis mit der Heiligen erlebte, konzentrierte, ist der Altar quasi aus erzählerischer Not ansonsten leer. Die lohnenden oder strafenden Bildwerke treten im »Dialogus« aus dem Personenverband, in dem sie sich befunden haben werden, handelnd hervor und in Beziehung zu den Gläubigen, die ihrerseits nicht der Gesamtheit, sondern der einzelnen Heiligen wegen vor ihren Statuen knieten. Dass Caesarius die schöne Katharinenstatue *pro ornatu* auf dem Lüfthildis-Altar wähnt, macht seinen Standpunkt in der Frage nach der Realpräsenz der Heiligen in ihren Bildwerken ein weiteres Mal (wenn auch dezent) deutlich.²¹

3. Gemeinschaft der Heiligen

Aufstellung und systematische Besetzung der Bamberger Altäre von 1012 offenbaren Kaiser Heinrichs II. »Willen zum ordnenden Ensemble« (Schneidmüller 2002, S. 202). Die acht Altäre sind durchdacht aufgestellt,

wichtigen Heiligen geweiht und mit qualitätvollen Reliquien weiterer Heiliger bestückt, die deren Anwesenheit garantierten. Man kann, bei restriktiver Zählweise, von etwa 135 Heiligen ausgehen.²² Das ist zwar für das frühe 11. Jahrhundert eine stattliche Zahl, gleichwohl nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Gesamt mittelalterlicher Heiliger.²³ Der »Wille zum ordnenden Ensemble« schuf eine temporäre Altargemeinschaft und stellte damit buchstäblich in den Raum, was sich an überliefertem Wissen an die Heiligen band. So findet eine Altargemeinschaft etwa der Bekenner, Märtyrer, Jungfrauen, Bischöfe, Nothelfer, nationaler oder regionaler Heiliger denn auch ihr Komplement im Spezial-Legendar, das aus einem Thesaurus der Möglichkeiten zusammenstellte, was seine konkreten Zusammensteller zu einem konkreten Zeitpunkt bewegte.

Im Ensemble der Bamberger Altäre ordnete Kaiser Heinrich, wie wir sahen, mit den Heiligen auch deren Geschichten, wie sie ihre Legenden festhielten. Die Geschichten wussten bereits von den besonderen Kompetenzen der Heiligen. Schon auf der Ebene der Makrostruktur der Altäre ist die Gemeinschaft der Märtyrer, die ihre Heiligkeit in der Regel mit dem Erdulden furchtbarster Qualen erkaufen, mit ganz anderen Zuständigkeiten versehen als etwa die Gemeinschaft der Bekenner, die sich durch das Vollbringen guter Taten auszeichnet. Greifen wir einzelne Glieder der Gemeinschaften heraus, treten ihre individuellen Kompetenzen hervor: Zuständigkeiten, die sich womöglich aus dem Martyrium eines Märtyrers heiligen ableiteten und die für die Gegenwart des Heiligen auf dem Altar von entscheidender Bedeutung waren. Die Heiligen wurden verehrt, weil sie besondere Kompetenzen besaßen, mit denen sie das Los derer, die ihren Beistand erflehten, positiv beeinflussten. Krankheiten und Läsionen aller Art spielten sicher die größte Rolle, mochten sie bereits eingetreten sein oder mochten sie durch die Kraft des Heiligen in Zukunft abgewendet werden.

Die Kompetenzen der Heiligen wurden dem Gläubigen, der ihre Viten häufig weder las noch überhaupt lesen konnte, auf den Altären durch stehende Attribute visualisiert. Die heilige Agathe etwa, der im Martyrium die

Brüste abgeschnitten wurden, reichte als Altarfigur dem Betrachter eben jene Brüste auf einem Teller dar. Sie wurde daher nicht nur bei Brustleiden angerufen, sondern war auch Patronin der Ammen. Livinus von Gent, dem die Häscher die Zunge herausrissen, zeigte mit seiner Zunge, die er in einer Kohlenzange hielt, seine Zuständigkeit bei Mutismus und Erkrankungen der Sprechwerkzeuge an. Wer ohne Unglücksfall durch den Tag kommen wollte, verneigte sich vor Christophorus, der den Jesusknaben wohlbehalten über das Wasser brachte. Treffsicherheit garantierte der von Pfeilen gespickte Sebastian den Schützenbruderschaften, die ihn um Beistand anriefen. Versammelte also »ordnender Wille« diese illustre, von mir rein zufällig zusammengewürfelte Gemeinschaft auf einem einzigen Altar, versammelte er dort zugleich ihre spezifischen Zuständigkeiten als Angebot für die Gläubigen. Ob dies im Sinne ihrer Akzeptanz eine sinnvolle Zusammenstellung gewesen wäre, sei dahingestellt. Die Spekulationen derer, die eine temporäre Gemeinschaft der Heiligen begründeten, konnten in ganz verschiedene Richtungen gehen. Der Standort eines Altars gab dabei erste Hinweise. Deutlich wird das an der Besetzung von Altären, die etwa in Kapellen von Siechenhäusern oder Leprosorien fundiert wurden.

Kehren wir ein letztes Mal zurück zum Bamberger Märtyreraltar (vgl. Deinhardt 1936, S. 4), dessen Weiheurkunde an erster Stelle den Märtyrerbischof Dionysius von Paris nennt. Dionysius wurde das Haupt abgeschlagen, weswegen er zumeist kopflos, das heißt: mit seinem Kopf unter dem Arm dargestellt wird. Es kann nicht verwundern, dass er bei Kopfschmerzen angerufen wurde (vgl. Kerler 1905, S. 207). Wir wissen nicht, ob den Altar bereits im frühen 11. Jahrhundert eine derartige Darstellung zierte, wie wir bei den Heiligen generell einen Wandel ihrer Zuständigkeiten (und also auch ihrer Ikonographie) mit der Zeit nicht ausschließen dürfen. Der Märtyrerpapst Urban etwa wurde bis ins 13. Jahrhundert mit seinen päpstlichen Insignien dargestellt und erst später – und auch nur im deutschen Sprachraum – zum Patron der Winzer, da der Tag seines Martyriums mit dem Ende der Weingartenbestellung zusammenfiel (vgl. Kerler 1905,

S. 406, 409). Die Zusammenstellung von Laurentius und Hippolyt folgt der Legende, nach der der gefangene Laurentius seinen Kerkermeister bekehrte. Hippolyt wurde daraufhin – *Nomen est Omen* – von Pferden zu Tode geschleift bzw. gevierteilt, weshalb sich Gefängniswärter und Pferdezüchter an ihn wandten (vgl. Kerler 1905, S. 136, 274). Laurentius dagegen, der sein Martyrium auf dem Rost erlitt, wurde bei Verbrennungen angerufen und von Berufsgruppen verehrt, die mit Feuer hantierten (vgl. Kerler 1905, S. 50, 128, 202f.). Modestus von Lukanien galt als Erzieher des Altarpatrons Vitus, mit dem er gemeinsam in Öl gesotten wurde. Vitus, der einen Epileptiker geheilt hatte, wurde als »Veit« angerufen bei entsprechenden Erkrankungen (vgl. Kerler 1905, S. 35, 85, 381f.). »Senesius«, hinter dem der Märtyrer Genesius von Rom steht, wurde zum Patron der Schauspieler.^[24] Den Soldaten Nabor, dessen Reliquien in den Altar eingelassen waren, rief man bei Kinderkrankheiten an (vgl. Kerler 1905, S. 193, 232).

Die Liste der Zuständigkeiten auf dem Bamberger Märtyrer-Altar ließe sich verlängern, genauer: verdoppeln. Schon jetzt zeichnet sich freilich ab, dass die Gemeinschaft der Heiligen in erster Linie über ihre Qualität als Märtyrer zusammengestellt wurde. Ein Schwerpunkt bei den Zuständigkeiten ist dagegen nicht erkennbar. Das war vielleicht auch nicht zu erwarten, als der »ordnende Wille« des Kaisers seinen Dom ausstattete. Die Systematik dominierte die Pragmatik. Wir finden daher auch Märtyrer des diokletianischen Zeitalters wie Abdon und Tiburtius von Rom, deren Kult sich im deutschen Sprachraum kaum entfaltete, und Soldatenheilige wie den Thebaischen Legionär Vitalis, Nereus oder eben auch Nabor, von denen ebenfalls wenig Wirkung ausging.^[25] So hat es den Anschein, als sei der Altar tatsächlich als ewige Gemeinschaft der Märtyrer und für diese Märtyrer konzipiert worden und nicht als Ensemble individueller Heiliger, die Gläubigen ihre Kompetenzen zu Verfügung stellten.^[26]

4. Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit

Im Zusammenhang mit dem Heiligen Urban hatte ich oben bereits angedeutet, dass sich einmal eingeführte Heilige ihre Verehrung auch erst mit der Zeit ›verdienen‹ konnten, während andere Heilige von den Gläubigen nicht angenommen wurden. Die Gemeinschaft der Heiligen auf einem Altar trat dann auch den Gläubigen als temporäre, dynamische Gemeinschaft vor Augen. Ich möchte im Folgenden aufzeigen, wie sich die konkreten Vergesellschaftungen auf einem Altar über einen längeren Zeitraum verändern konnten. Wir beobachten den Austausch, das Hinzutreten und das ersatzlose Verschwinden von Heiligen.

Beginnen wir mit dem Austausch von Heiligen, wie wir ihn auf einem Altar in der Apostelkapelle des Nürnberger Heiliggeistspitals beobachten können (vgl. Deinhardt 1936, S. 57f.). Zwei Dokumente haben sich in den so genannten Leitbüchern erhalten. Das erste datiert um 1400 und trägt die Überschrift: *waz heiligen auf ydem alter rasten*. Das zweite Dokument, das ebenfalls in einem Leitbuch steht, ist ziemlich genau hundert Jahre jünger. Betrachten wir zunächst den Altar, der vor 1400 in der *new capell* stand. Er trug eine ganze Reihe von Weihungen, zuvörderst *in der ere dez vaters dez suns vnd dez heiligen geistes vnd vnser lieben frauen vnd in der angst vnser harn als er swiczt plutigen sweiz vnd in der ere aller zwelfpoten vnd in der ere der vierczehen nothelfer* (Deinhardt 1936, S. 57a). Es folgen nun noch dreizehn Heilige: Wenzel, Siegmund, Nikolaus, Martin, Leonhard, Sebastian, Erhard, Oswald, Servatius, Maternus, Livinus, Antonius und Maurus. Die lateinische Notiz von 1500 kennt ebenfalls dreizehn Heilige, und das sind, obwohl die Reihenfolge an einigen Stellen eine andere ist, weitgehend die Heiligen von 1400 – mit der Ausnahme des Heiligen Ägidius, der an die Stelle von Maternus getreten ist: Wenzel, Leonhard, Sebastian, Erhard, Oswald, Servatius, Martin, Livinus, Antonius, Maurus, Ägidius, Sigismund und Nikolaus (vgl. Deinhardt 1936, S. 57b). Auf die Motive für den Austausch, die relativ leicht zu fassen sind, komme ich gleich zurück.

Nehmen wir nun einen Altar im selben Spital: den *altar bey den siechen*, der um 1400 den Heiligen Elisabeth, Agnes und Christina geweiht war. Auch dieser Altar erscheint hundert Jahre später im Leitbuch wieder. Nun freilich ist er Elisabeth, Agnes, Christina sowie Cäcilie, Juliane und Margaretha gewidmet (vgl. Deinhardt 1936, S. 58). Die Zahl der heiligen Frauen, die auf dem Altar *rasten*, hat sich also verdoppelt.

Richten wir nun den Blick auf einen Altar, der urkundlich erstmals im Oktober 1394 in der Allerheiligenkapelle zu Schleiz im Vogtland erscheint. Seinerzeit stiftete der Stadtrichter Dietrich von Kopenz eine Summe *zcu dem altare geweiht in der ere send Bartholomei und Levin* (Schmidt 1892, Nr. 361). Eine weitere, nur wenige Wochen jüngere Urkunde wiederholt die Widmung *send Bartholomei und Levini* (Schmidt 1892, Nr. 362). Über zwanzig Jahre später, am 8. Februar 1416, erfolgte eine Zustiftung zu drei Altären der Allerheiligenkapelle, darunter auch *zcu dem dritten altar, der gewiht ist in der ere des heiligen czwelfboten sand Bartholomes* (Schmidt 1892, Nr. 617). Die Urkunde vom Folgetag, die eine weitere Zustiftung dokumentiert, spricht ebenfalls nur noch vom Altar, *der do in sanste Bartholomeus ere geweiht ist* (Schmidt 1892, Nr. 618).

Fragen wir nach den Hintergründen für die hier exemplarisch vorgestellten Phänomene, sind sie für das letzte und das erste Beispiel relativ leicht zu fassen. Beginnen wir mit dem Wegfall des Bischofs und Märtyrers Livinus auf dem Schleizer Altar. Den Stiftern war es offenbar nicht gelungen, den Kult dieses Spezialheiligen bei den Gläubigen zu verankern. Der gehäutete Märtyrerapostel Bartholomäus war zuständig für Hirten, Landleute und lederverarbeitende Berufsgruppen wie Gerber, Buchbinder, Schuhmacher und Schneider; er stand Stukkateuren, Säumern, Bergleuten, Winzern und Bäckern zur Seite, war Wetterheiliger und wurde bei Nervenkrankheiten angerufen. Neben ihm hatte der auf Mutismus und Podagra spezialisierte Heilige aus Gent keine Chance.

Auch für den Austausch der Heiligen auf dem Nürnberger Spitalaltar bietet sich eine relativ einfache Erklärung an. Zwar steht der im Rheinland

verehrte Bischof Maternus von Köln zum 13. September im Festkalender des Bistums Bamberg, dies aber mit dem Hinweis: *Chorus non tenet* (Grotefend 1892, S. 9). Dagegen ist der am 1. September mit Hochfest geehrte Abt und Bekenner Ägidius von Noyon – neben Sankt Sebald – der Nürnberger Lokalheilige schlechthin. Mit Blick auf den Ort, an dem sich der Altar befand und der sich maßgeblich durch Zuwendungen finanzierte, beruhte die Ersetzung des weniger populären gegen einen der populärsten Nürnberger Heiligen vermutlich auf relativ einfacher Kalkulation.

Bei unserem dritten Beispiel dürfen wir wohl in eine ähnliche Richtung denken. Auf dem Altar *rasteten* um 1400 bereits drei heilige Frauen, die in einem Krankenzimmer Nutzen bringen konnten. Über die Krankenpflegerin Elisabeth, die sich selbst infizierte, erübrigen sich weitere Ausführungen. Christina, die eine etwas wirre Kultgeschichte aufzuweisen hat, wurde wegen der Vielzahl der Martern, die ihrem Körper nichts anhaben konnten, verehrt als Märtyrerin vom unzerstörbaren Leben. Agnes von Rom schließlich, die ebenfalls ein Martyrium durchlief, wurde Patronin der Jungfrauen und Kinder. Dieser für ein *infirmarium* an sich bereits sinnvollen Gemeinschaft gesellte sich nun Cäcilia von Rom hinzu, die wie Christina als Märtyrerin vom unzerstörbaren Leben verehrt wurde; sodann die Jungfrau Juliana von Nikomedien, die ihrerseits ein grausames Martyrium durchlitt, dabei aber standhaft blieb und den Teufel überwand; schließlich die populäre Märtyrerin Margarethe von Antiochien, die als eine der vier Hauptjungfrauen verehrt und, wie Juliana auch (vgl. Kerler 1905, S. 79), insbesondere bei Geburten angerufen wurde (vgl. Kerler 1905, S. 80, 117, 120). Das Programm des Altares im *infirmarium* wurde also durch die Hinzunahme weiterer Heiliger nicht erweitert, sondern eher noch betont. Man könnte es mit ›vorbildhafter Geduld auch im schwersten Leiden‹ zusammenfassen.

Die diskutierten Beispiele stellten, wo es um die Gemeinschaft der Heiligen auf dem Altar ging, die Verantwortlichen vor ganz praktische Herausforderungen. In einer Welt, wie Caesarius sie im ›Dialogus‹ erzählt, hätten geschnittene Einzelfiguren auf den Altären gestanden, die man bei Bedarf

hätte austauschen, wegnehmen oder hinzufügen können.²⁷ Dies entspricht indes nicht der Situation in deutschen Kirchen im 14. und 15. Jahrhundert, wo längst aufwendige Retabel auf den Altären die anlässlich der Stiftung koordinierten Gemeinschaften der Heiligen künstlerisch verdauerten. Die gemalten Flügel waren, sofern es sie gab, nur als ganze auszutauschen. Im Inneren herrschte dagegen eine gewisse Flexibilität. Wo die Heiligen als Schnitzfiguren eingestellt wurden, ließen sie sich austauschen und entfernen, und wenn man sie ein wenig zusammenschob, entstand auch Platz für neue Heilige.

Mir ist nun freilich kein einziges mittelalterliches Dokument bekannt, das von Austausch oder Entfernung einer Heiligenfigur berichtete – es sei denn, es ginge um die Erneuerung eines als veraltet empfundenen Bildwerkes, wie sie im ›Dialogus‹ von der empörten Gläubigen gefordert wurde (vgl. VII, 44). Konnten Heilige überhaupt von dem Altar, der ihnen einmal geweiht worden war, wieder verdrängt werden, ohne dass es einer feierlichen neuen Weihe bedurft hätte, bei der dann freilich eher die Macht der neuen Heiligen als die Ohnmacht der alten zur Sprache gekommen wäre? Es gibt, wie wir sehen werden, recht interessante Zeugnisse darüber, wie die Gemeinschaft der Gläubigen mit der in ihren Augen erwiesenen Ohnmacht eines Heiligen umgehen konnte.

5. Maßregelung der Heiligen

Die Präsenz eines Heiligen bestätigte sich vor allem in den Wundern, die er für die Gläubigen kraft seiner spezifischen Kompetenzen wirkte. Mirakelbücher dokumentierten nicht nur in Wallfahrtskirchen die Wundertaten, die von der Gegenwart des Heiligen am Orte zeugten. Blieben Wundertaten aus und ließ deshalb die Verehrung durch die Gläubigen nach, standen Kirche, Stifter und Heiliger gemeinsam unter Druck.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf ein eigentümliches Ritual hinweisen, auf das bereits Stephan Beissel, Heinrich Fichtenau und zuletzt

Patrick J. Geary aufmerksam gemacht haben: die »humiliation« der Heiligen im Zusammenhang gewisser Konflikte. Mitte des 12. Jahrhunderts etwa kam es zu übergriffigem Verhalten der weltlichen Herrschaft – einer Gisela und ihres Sohns Stephan – gegenüber dem Kloster St. Amand in Belgien. Die Mönche reagierten darauf, indem sie das Ritual der »humiliation« vollzogen: »They took the reliquaries ›in which saints Stephen, Cyrinus, and Amand had been placed to be honored and, lowering them from the place of their lofty and honorable sanctuary, they humiliated them on the ground before the altar.« (Geary 1994, S. 108). Mit der sinnenfälligen Erniedrigung der Heiligen im Raum minderten die Mönche sehr konkret deren Schutzleistungen für die korrumpierte Schutzherrschaft des Klosters. Der in seinen Fragmenten am Boden liegende Heilige Stephan konnte dem Bedränger Stephan nun nicht mehr beistehen. Es verwundert nicht, dass der bald einlenkte. Solche Maßnahmen ostentativer Herabsetzung kamen hin und wieder vor. Sie hinterließen nicht nur bei den unmittelbar Betroffenen großen Eindruck, sondern verunsicherten auch das Kirchenvolk, das auf Klärung drängte (vgl. Geary 1994, S. 109f.).

Tatsächlich bedeutete die *humiliation* der Reliquien faktisch auch eine Erniedrigung der Heiligen, die den in Rede stehenden Eklat nicht verhindert hatten (vgl. Fichtenau 1952, S. 68). Bischof Eligius drohte der heiligen Columba von Paris die Erniedrigung förmlich an, falls sie nicht »die geraubten Schätze dieses Hauses« schleunigst zurückhole: er wolle Dornen herbeischaffen und die Tür der Kirche so verschließen, »daß dir von heute ab an diesem Orte niemals mehr Verehrung gezollt wird.« (Beissel 1892, S. 10) Patrick J. Geary pointierte: »in the physical act of humiliation, the saints themselves were humiliated, punished in order to force them to carry out their duties.« (Geary 1994, S. 111)²⁸ Nicht selten passierte es, dass empörte Laien ihre innige Zuwendung an ihren Heiligen im Ergebnis als vergeblich wahrnahmen, in ein Kloster eindringen und die Reliquien des Heiligen unter großen Beschimpfungen physisch misshandelten (vgl. Geary 1994,

S. 112f.). Der förmliche kirchliche Akt geriet hier ebenso zu scheinbar regellosem Gewalthandeln wie bei einem Zöllner aus dem Volk der Vandalen, von dem der ›Dialogus Miraculorum‹ zu berichten weiß, dass er die nachmalige Burtscheider Ikone des heiligen Nikolaus, der er die Bewachung seiner Zollstation anvertraut hatte, schlug, weil er überfallen worden war (VIII, 76), oder der verzweifelte Mutter, die das hölzerne Jesuskind zu Veldenz entführte, um Marias Beistand zu erpressen (VII, 45). Vorgänge wie diese sind allerdings einem rudimentären Rechtsdenken geschuldet, das Reziprozität voraussetzt.²⁹ Man sollte darin tunlichst keine bloß ›symbolische‹ Handlung erkennen. Die Strafenden gingen davon aus, den in seinen Reliquien physisch präsenten Heiligen physisch zu belangen. Mit dem Ritual der Humiliation besaß die Kirche jedenfalls eine Art Druckmittel, mit der sie Heilige an die Ausübung ihrer Verpflichtungen erinnern konnte.

6. »Konkurrenz« der Heiligen?

Gewiss in Anlehnung an das Wort Pauli (I Kor 15, 24), gewiss aber auch in stiller Übereinkunft hinsichtlich der unabsehbaren Folgen scheint die mittelalterliche Kirche vermieden zu haben, die Vorzüge der Heiligen vergleichend zu diskutieren. Wo dergleichen einmal geschah, wurde es als theologische Debatte geführt wie bei der Frage, ob ein Heiliger, der als Toter einen Toten auferweckt habe, nicht mehr gelten müsse als ein Heiliger, der einen Toten zu Lebzeiten ins Leben zurückgeführt habe (vgl. Herbers 1992). Die beiden Nonnen indes, die im ›Dialogus Miraculorum‹ (VIII, 51) darum zankten, ob der Täufer Johannes dem Evangelisten Johannes überlegen sei, erhielten von ihren Heiligen eine Abfuhr: beide Johannessen erschienen ihren Verehrerinnen und erklärten, dass der jeweils andere der größere Heilige sei. Und so kann der Mönch dem staunenden Novizen erklären: »Es gibt im Himmelreich [...] keinen Streit über die Größe der Verdienste, denn dort schwindet jeder geistliche Vorrang, wie der Apostel sagt« (DM, S. 1623).³⁰

In der Forschung ist gleichwohl gelegentlich zu lesen, dass Heilige »in Konkurrenz zueinander« stünden, »denn sie bemühen sich, möglichst viele Verehrer für sich zu gewinnen.« (Knecht 2005, S. 133) Hier nimmt Wissenschaft zuweilen eine Tonalität an, die nicht weit von der Sicht der beiden Nonnen des Caesarius entfernt ist – und das wohl auch um der ›Verlebendigung‹ der Schilderung willen nicht sein soll. Mitunter folgt auf das Postulat der »Konkurrenz« zweier Heiliger auch die Einschränkung, dies sei nur im übertragenen Sinne zu verstehen (vgl. Becher 1997, S. 235). Aus der Perspektive des zünftigen Historikers stellt sich natürlich nicht der Heilige in Konkurrenz zu den bereits etablierten Heiligen. Die Implementierung eines neuen Kultes war das Geschäft geistlicher oder weltlicher Mächte. Im Kloster Corvey etwa arbeitete der Chronist Widukind im 10. Jahrhundert beharrlich die Bedeutung der Reliquien des heiligen Vitus, die das Stift aus St. Denis in Frankreich empfangen hatte, für das Schicksal Sachsens heraus, das allein durch Viti Schutz »von einer Sklavin zur Freien, von einer Tributpflichtigen zur Herrin über viele Völker« geworden sei (Becher 1997, S. 241f.), während im Frankenreich seit dem Abgang der Reliquien nur Unglück herrsche. Der weltliche Stifter des Klosters Wildeshausen, der 850/51 den integren Körper des heiligen Alexander aus Rom herbeigeschafft hatte, provozierte durch den sich rasch entfaltenden Kult offenbar »als Antwort und als Kampfansage auf die geistliche Offensive« die gesteigerte Verehrung des heiligen Willehad im benachbarten Bremen (Hägermann 1985, S. 30). Dass sich das in den Chroniken und Urkunden ablesbare Handeln der Akteure bei der Implementierung von Heiligen meist als planvoll, mitunter gar als raffiniert erweist, verleitet gelegentlich dazu, Zweifel an ihrer spirituellen Redlichkeit zu wecken. Hier liegen dann allerdings Kategorienfehler vor. Alle modernen Handlungstheorien dürfen weder die historische Komplexität der Vorgänge, noch die frommen Absichten derjenigen, die beträchtliche Kosten und Mühen für ›ihren‹ Heiligen auf sich nahmen, übersehen oder marginalisieren.³¹

Der literarische Ort, an dem die Heiligen ihre Absicht, an einer konkreten Stelle verehrt zu werden, selbst kundtaten, war die Legende. Legenden freilich zielen in der Regel auf die Begründung eines Kultortes: eines Klosters, einer Kirche oder auch nur einer Kapelle, über deren weiteres Schicksal, war das Patrozinium einmal abgesichert, nicht viel Aufhebens gemacht wird. Dass der Heilige Livinus von Gent eines Tages selbst bei den Prämonstratensern zu Mildenfurth vorstellig wurde und dem Prior seine Vita überreichte, um mit dem *Libellus* den Brüdern eine Grundlage für seine Verehrung an die Hand zu geben (vgl. Eisel 1871, Nr. 965), ist wahrscheinlich eine nachmittelalterliche Erzählung, die allerdings plausibel macht, warum das Stift nach seiner Reform um 1456 sein Patrozinium Maria und Vitus um Livinus erweiterte (vgl. Fasbender 2019). Hier wurde die Vergesellschaftung der Heiligen gleichsam en passant vorgenommen. Expliziter werden dagegen Translationsberichte. Sie setzen die vorgängige Gründung der Einrichtung, in die die Reliquien überführt werden sollten, voraus. Hier kann es nun, wie bei der Translation der Reliquien des Livinus und Briccius von Houtem ins Genter Bavokloster (1007), zu einem interessanten, dem Einzug der Gebeine voraufgehenden Vorgang kommen (vgl. Maier 2007). Die Mönche von St. Bavo trugen den neuen Heiligen die bereits vorhandenen Reliquien ihrer Klosterpatrone entgegen. Sie trafen sich – sozusagen für ein erstes Kennenlernen – auf freiem Felde, bevor Livinus und Briccius dann als Teil einer »family of Saints« (Maier 2007), die keinen Widerstand gegen ihre Aufnahme gezeigt hatte, ins Kloster eingeholt wurden. Der Vorgang signalisierte den Gläubigen, dass sich (wie bei Caesarius) zumindest die Heiligen selbst nicht in »Konkurrenz« zu einander sahen.

7. Auflösungserscheinungen

Die Entlassung eines Heiligen aus seiner temporären Altargemeinschaft erfolgte niemals ohne Not. Es musste gute Gründe dafür geben, war doch der

Heilige – wie wir sahen – in dieser Gemeinschaft für die Gläubigen real präsent, und er konnte seinen Austausch etwa durch seine strafende Altarfigur grausam rächen. Belege darüber, dass im Anschluss an ein wiederholtes Versagen des Heiligen und eine entsprechende ›Abmahnung‹ sein Austausch betrieben worden wäre, sind mir nicht bekannt. In der Praxis wird sein Kult wohl meist einfach nicht fortgeführt worden sein, wie wir es bei etlichen Heiligen im Bamberger Märtyrer-Altar von 1012 vermuten dürfen. Ihre Gebeine ruhten weiterhin im Altar, aber ihr Kult fand weder in der Messe statt, noch wurden sie von den Gläubigen um ihrer Kompetenzen willen angerufen, und es lohnte daher nicht, am Altar eine Vikarie für sie einzurichten. Ein förmliches Ausschluss-Verfahren wegen Inkompetenz wurde freilich auch nicht eingeleitet, und so blieben die Heiligen Mitglieder der temporären Gemeinschaft, in die hinein sie zu Kaisers Zeiten gestiftet worden waren.

Sie blieben Mitglieder der Gemeinschaft, bis sie eingangs des 16. Jahrhunderts durchaus gewaltsam daraus vertrieben wurden. Die physische Gewalt, mit der die Bilderstürmer der Frühreformation gegen die Heiligen vorgingen, wird zuweilen als befreiender Akt der Entladung aufgestauter Wut dargestellt. Im Zertrümmern der Figuren zahlte der kleine Mann es dem großen Apparat der katholischen Kirche, der ihn um sein Geld und zugleich um sein Seelenheil gebracht hatte, tüchtig heim. Dieses gut protestantische Narrativ suggeriert eine ziemlich rasche Aufgeklärtheit des Christenvolkes, die sich so in den erzählenden Quellen allerdings nicht findet. Im Gegenteil: Verbalinjurien und eskalierende Gewaltakte gegen die Heiligenbilder zeugen als »Aggression gegen das Transzendente« (Schwerhoff 2013, S. 196) von der ungebrochenen Vorstellung einer Realpräsenz der Heiligen in ihren Figuren. Nicht die Statuen wurden beleidigt und zerstückt, sondern – wie oben im Zusammenhang der Humiliation dargelegt – die in ihnen physisch gegenwärtigen Heiligen.

Die anwesenden Heiligen, von denen ja nicht wenige Märtyrer mit langer physischer Leidenserfahrung waren, schlugen ausweislich der Wundererzählungen des Reformationszeitalters umgehend und, wie schon bei Caesarius, häufig mit spiegelnden Strafen zurück.³² Die Frau eines Zürcher Bilderstürmers etwa, der allen Heiligenfiguren die Ohren abgeschlagen hatte, gebar einen Sohn mit nur einem Ohr; die Frau eines Altenburger Bürgers, der ein Heiligenbild zerhauen hatte, brachte ein Kind ohne Kopf zur Welt (vgl. Müller-Bergström 1933, Sp. 178). Zuweilen gelingt es einem Frevler gerade noch, seine Tat zu sühnen. Ein Maurer zu Weida handelte sich so lange abendliche Backenstreiche einer Moses-Statue in der Marienkirche ein, der er »zum Spaße« einen Finger abgeschlagen hatte, bis er den Finger auf Anraten des (evangelischen!) »Pastors« reumütig wieder ankittete (Eisel 1871, Nr. 526). Dagegen bezahlten zwei der drei Echternacher, die eine Statue des lokalen Schutzheiligen Willibrord von der Brücke in die Sauer gestürzt hatten, bald darauf schon mit dem Leben (vgl. Zender 1966, Nr. 515).³³ Und noch die bereits in der Götzenkammer zu Ebersgrün abgestellte Statue des heiligen Petrus rächte das kecke Bartzupfen eines Bauernburschen mit einer tödlichen Ohrfeige in der Nacht.³⁴

Der Glaube, dass die Heiligen in ihren Statuen real gegenwärtig waren, war, als er im 16. Jahrhundert buchstäblich auf die Zerreißprobe gestellt wurde, bereits ein Jahrtausend alt. Hans Belting hatte Vorstellungen von Bildern und Statuen als »Gefäß einer höchst realen Präsenz der Heiligen« (Belting 2004, S. 72) bereits im 6. Jahrhundert als Voraussetzung des Bildkultes identifiziert. Für viele Zeitgenossen des Caesarius von Heisterbach, deren im ›Dialogus Miraculorum‹ erzählte Welt zeitlich etwa in der Mitte zwischen beidem lag, war diese Präsenz unstrittig, und auch Caesarius selbst, der vor allem den Geist Gottes in den Bildwerken handeln sah, verlagerte den Diskurs, an dem ihm nicht gelegen war (zumindest arbeitet er sich an den entsprechenden Fragen als Erzähler nicht ab), nicht wirklich von der Präsenz zur Repräsentation. Waren die Heiligen indes auf ihren Altären real präsent, stellte sich die Frage, wie die von mehreren Heiligen

geteilten Altäre in der Praxis zu behandeln waren. Die größte Herausforderung bestand sicher im Versagen eines Heiligen. Die Maßregelungen, die vollzogen wurden, um den Heiligen an seine Pflichten zu erinnern, machen das ganze Ausmaß gläubiger Skrupel deutlich. Eine Entfernung aus der temporären Gemeinschaft, die wohl eine neue Weihe des Altars erfordert hätte, war vor diesem Hintergrund immer die ultima ratio. Dass Austausch und Entfernung gleichwohl vorkamen, sollte nicht dazu ermuntern, den Gläubigen fromme Bedenken rundheraus abzusprechen, nur weil wir sie womöglich nicht mehr hätten.

Anmerkungen

- 1 Eine erste Zusammenstellung der fraglichen Berichte bereits bei Kaufmann 1850, S. 86f. – Der vorliegende Beitrag grenzt sich nicht begrifflich, wohl aber in der Auffassung seines Gegenstands ab vom »handelnden Bildwerk«, wie es Johannes Tripps eingeführt hat. Tripps formulierte den Begriff für mobile dreidimensionale Werke der Sakralkunst, die durch mechanische Vorrichtungen bewegt werden konnten und ihren Ort v. a. in der Feiertagsliturgie hatten: Hier sind etwa die beweglichen Marien- und Christusfiguren zu nennen, die »als Höhepunkte der Feierlichkeiten zu *Assumptio Mariae* beziehungsweise *Ascensio Domini* ins Gewölbe des Gotteshauses aufführen« (Tripps 2000, S. 9), also mechanisch hinaufgezogen wurden. Für Tripps dient das symbolträchtige Bewegen der Bildwerke dazu, »die Heilsgeschichte zu verbildlichen und dadurch aktiv in der Gegenwart erfahrbar zu machen« (S. 11). Wenn ich von handelnden Bildwerken spreche, meine ich Altarfiguren und Bilder, die aus der Perspektive der Gläubigen tatsächlich handelten, als ob sie lebten, und als solche Einzug in die vor-modernen Mirakelsammlungen wie den ›Dialogus‹ hielten. Der zisterziensische ›Wunderdialog‹ ist auch für Tripps »voll von lebendig werdenden Kruzifixen und Marienfiguren«, die Caesarius »derart plastisch vor Augen« führe, »dass der Schritt zum beweglich konstruierten Bildwerk nur noch ein kleiner ist« (Tripps 2016, S. 32) Die handelnden Bildwerke des Caesarius interessieren Tripps hier lediglich insofern, als er durch diese den Weg geebnet sieht für die mechanischen Bildwerke späterer Zeit, d. h. für die breite »Akzeptanz und somit Permanenz

derselben in Sakralbauten« (Tripps 2016, 44). Die aus der Perspektive des Gläubigen tatsächlich handelnden Bildwerke gilt es nicht nur von den mechanischen Bildwerken abzugrenzen, sondern auch von den *imagines agentes*, den komplexen Merkbildern der Rhetorik. Dass ein erzähltes handelndes Bildwerk (stoßendes Kruzifix, schwitzende Madonna usw.) auch als Merkbild konzipiert und im Zuge narrativer Allegorese für den Rezipienten sogar zum komplexen Merkbild entfaltet werden kann (vgl. VIII, 18f.; VII, 59), sei hierbei unbenommen. – Ich danke Sylvia Jurchen und Luca Kirchberger sehr herzlich für wertvolle Hinweise.

- 2 ... *ut pene vultum totaliter haberet ad parietem.*
- 3 Unter der »Welt des »Dialogus« verstehe ich die seinen ersten Lesern vor Augen stehende Lebenswelt, in der auch die Exempel situiert sind: »Ihre Zeit ist das letzte Menschenalter (von etwa 1190 ab)« (Langosch 1978, Sp. 1159).
- 4 ... *miserabiliter satis usque hodie mendicat, poenam luens stultiloqui.*
- 5 ... *ut infirmatus multis diebus sanguinem vomeret.*
- 6 ... *ut infra tertium diem moreretur.*
- 7 *Nescivi hactenus tantas esse consolationes in imaginibus sanctorum.*
- 8 *Multas sancti in suis et per suas imagines virtutes operantur, maxime in illis locis ubi venerantur.*
- 9 ... *et stupor invadit me, cum in lignis audio vocem ad loquendum, manus ad feriendum, corporis incurvationem, erectionem, sessionem, et reliquos motus vitales. Magis haec admiror, quam loquelam azinae contra Balaam. Illa enim animam habebat motabilem; in lignis, lapidibus, sive metallis, nullus spiritus est.*
- 10 *Divinus spiritus in omni creatura est per essentiam et per potentiam, cui nihil impossibile est, nihil miraculosum, qui ad honorem sanctorum suorum haec et his similia quotidie operator.*
- 11 Die Frage, inwieweit Caesarius die Phänomene als Zisterzienser beurteilt, lasse ich hier beiseite. Sie ist vor dem Hintergrund dessen, dass die Zisterzienser noch im 12. Jahrhundert eine ablehnende Haltung gegenüber allen Bildwerken einnahmen, Gegenstand von Diskussionen; vgl. Beitz 1926; Laabs 2000, S. 19f., S. 191; Tripps 2016; Rüffer 2017. Annegret Laabs konstatiert, dass man den Werken des Heisterbachers »nur relativ allgemeine Aussagen zur Kunst der Zeit kurz nach 1200 entnehmen« könne (S. 19). Tatsächlich sei bei Caesarius »ein sehr großes Interesse an einzelnen Kunstwerken« (S. 19) erkennbar, obwohl »Bildwerke in seiner Zeit – also um 1200 – in den Zisterzienserkirchen noch eine Ausnahme darstellten.« (S. 20).
- 12 Peter Dinzelbacher spricht in diesem Zusammenhang explizit – wenn auch in Anführungszeichen – von einer »Realpräsenz« der Heiligen. Er referiert damit

auf einen im Zusammenhang der christlichen Lehre vom Abendmahl eingeführten Begriff; vgl. Dinzeltacher 1990/2003; Dinzeltacher 2004. Die ›metaphorische‹ Verwendung ist Dinzeltacher verschiedentlich vorgehalten worden; Brückner nennt sie »eine schicke Anspielung« (Brückner 2013, S. 156). Ich halte den Begriff im vorliegenden Zusammenhang allerdings für unproblematisch und folge damit all jenen historischen, kirchen- und kunsthistorischen Kolleginnen und Kollegen, denen es nicht um volkskundliche Nomenklatur zu tun ist und die darin vor allem eine adäquate Beschreibung des fraglichen Phänomens erkennen. Ich setze im Folgenden daran an, was geschieht (wundersames Handeln des Bildwerkes), und stelle nicht die Frage, wer in welcher Form handelt (wundersames Handeln durch das Bildwerk). Carlo Ginzburg pointiert: »Die Präsenz Christi in der Hostie ist in der Tat eine Superpräsenz. Ihr gegenüber muß jede Evokation oder Manifestation des Heiligen – Reliquien, Bilder – verblassen, jedenfalls in der Theorie. (In der Praxis verlaufen die Dinge anders.)« (Ginzburg 1999, S. 112).

- 13 Der Passus fehlt in Johannes Hartliebs Übersetzung des ›Dialogus Miraculorum‹; vgl. Drescher 1929, S. 76, 29–32. Eine Untersuchung der Textgeschichte müsste klären, ob wir es hier mit einem Eingriff des Übersetzers zu tun haben oder einer bereits gekürzten lateinischen Fassung.
- 14 Fragen über den Wert von und den Umgang mit Bildern tauchen in den theologischen Schriften immer wieder auf. Peggy McCracken bündelt die zentralen Positionen: »Images could be possessed and revered, but that reverence should be directed toward what the images represent, not toward the images themselves. Bernard of Clairvaux and his followers warn against the excessive ornamentation of churches, and the potential vanity of religious art, and Abelard asks whether pictures of God, the angels, and the saints are idolatrous. Decrees from the eighth-century Council of Nicaea are quoted by Gratian in the twelfth century, and Ragne Bugge cites a late thirteenth-century example of the admonitory distich that will be repeated in treatises on images up to the seventeenth century: Hoc Deus est, quod imago docet, sed non Deus ipsa: // Hanc recolas, sed mente colas, quod cernis in ilia.« (McCracken 2006, S. 52).
- 15 Noch im 9. Jahrhundert herrschte offenbar eine »große Scheu, dreidimensionale Bildwerke direkt auf der Mensa [...] zu plazieren.« (Fuchß 1999, S. 23) Seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert standen dagegen Skulpturen der Heiligen nicht mehr hinter, sondern direkt auf dem Altartisch; vgl. Fuchß 1999, S. 38. Die frühesten (italienischen) Zeugnisse datieren bald nach 1100; vgl. Burckhardt 1898, S. 8f. Über die Anzahl der Bildwerke ist freilich wenig bekannt.

- 16 Der Monachus des ›Dialogus‹ überlegt, ob es die Namensgleichheit von Kleriker und Altarpatron war, die den Zorn des Täufers über die Nichtachtung noch steigerte. Es zeigt sich, dass die persönliche Beziehung zwischen Betrachter und Objekt tatsächlich als reziprok aufgefasst wurde; vgl. Wenzel 1995, S. 311f.; Camille 1989; Freedman 1989.
- 17 Schneidmüller 2002: »Die neueste Rekonstruktion liest die Bezeichnung ›rechter/linker Altar‹ aus der Blickrichtung des hinter dem westlichen Hauptaltar stehenden Priesters in das Kirchenschiff« (S. 202).
- 18 Vor dem Hintergrund zeitgenössischer Glaubenspraxis und der Ansicht, dass der »göttliche Geist« letztlich in allem Geschaffenem »potentiell und essentiell« (VII, 45) stecke, ist es nur folgerichtig, wenn im ›Dialogus‹ sogar unechten Reliquien nicht ihre potentielle Wirkmacht abgesprochen wird. Die Frage der Idolatrie ist hierbei sekundär: »NOVIZE: [...] Aber mich bewegt noch etwas Anderes. Oft geschieht es, daß anstelle echter Reliquien von Heiligen unechte aufbewahrt werden und anstelle von wahren falsche verehrt werden. Meinst Du, daß Verehrer von unechten Reliquien sündigen oder sich verdient gemacht haben? MÖNCH: Nach meiner Meinung entschuldigt sie bei solchen Dingen ihre Unwissenheit; ihre Frömmigkeit verdient Gnade. Auch das ist sicherlich wahr: Daß Gott manchmal auch durch falsche Reliquien Wunder tut [*Dominus per falsas reliquias ... miracula operatur*] zu Ehren der Heiligen, denen sie zugeschrieben werden, und aufgrund des Glaubens derer, die sie verehren.« (VIII, 69). Als Beispiel dient ein Zügel, der einem Ritter, der ein frommer Verehrer des Thomas von Canterbury war, durch einen listigen Priester fälschlich als ein von Thomas benutzter verkauft worden sei: »Gott aber, für den nichts unmöglich ist, wollte den Glauben des Ritters belohnen und ließ sich herab, durch diesen Zügel viele Wunder zu Ehren seines Märtyrers zu wirken. Deshalb ließ der Ritter zu Ehren dieses Heiligen eine Kirche bauen, wo er anstelle der (echten) Reliquien den Zügel des nichtswürdigen Priesters aufbewahrte.« (VIII, 70) Um auf die echten Reliquien zurückzukommen: Die Körperbeziehung des Heiligen zu seiner Reliquie, die in einem geweihten Heiligenabbild aufbewahrt wurde, mag als Pars-pro-toto-Beziehung den Weg bereitet haben für die geglaubte außereucharistische Realpräsenz des ganzen Heiligen in seiner Figur; vgl. McCracken 2006. Für die eucharistische Realpräsenz ist die Weihe der Hostie durch den geistlichen Würdenträger, der im Mirakel des ›Dialogus‹ mit dem Zügel verkaufenden Priester aufgerufen wird, entscheidend. Die konsekrierte Hostie hat in der geweihten Altarfigur ein Analogon, was den Glauben an die reale Präsenz des Heiligen in seinem Bildwerk zumindest strukturell nachvollziehbar macht.

- 19 *In eiusdem sacrae virginis altari, scilicet Linthildis, pro ornatu imago gloriosae martyris et virginis Katherinae lignea et sculpta decenter stare consuevit.* Hinter »Linthildis« verbirgt sich die heilige Jungfrau und Einsiedlerin Lüfthildis von Lüftelberg; vgl. Frank 1959. Sie wird mit einer Spindel in der Hand dargestellt. Bei Caesarius heilte sie zunächst die Äbtissin Gertraud von Hoven von ihrem Augenleiden (vgl. VIII, 82). Im 13. Jahrhundert half sie auch noch gegen Hundebiss; vgl. Kerler 1905, S. 175. Später dehnte Lüfthildis ihre Zuständigkeit auf Ohren- und alle Kopfleiden aus; vgl. Wrede 1933, Sp. 1449. Angesichts eines vergleichsweise schmalen, stark regionalen Kultes haben sich keine mittelalterlichen Bildwerke erhalten.
- 20 *Die quadam matrona quaedam honesta Aleidis nomine, uxor Wirici militis de Girzene, coram illa cum pedissequa sua ad orationem stetit. Erat autem ipsa imago per negligentiam ut puto sic posita, ut pene vultum totaliter haberet ad parietem.*
- 21 Sylvia Jurchen verdanke ich die Überlegung, dass Caesarius hier nicht in einen performativen Selbstwiderspruch gerät, indem er die *pro ornatu* aufgestellte Skulptur kurz darauf handeln lässt. Es könnte sich in dieser *ornatus*-Glosse ein Hinweis auf falsche bzw. richtige Frömmigkeit verbergen, insofern die Figur vielleicht nur aus dekorativen Zwecken aufgestellt wurde, das tote Holz indes, ausgelöst durch die wahre Andacht der Betenden, von Gottes Geist belebt wurde. – In Hartliebs Übertragung fehlt der *pro ornatu*-Hinweis; vgl. Drescher 1929, S. 180, 10–12.
- 22 Restriktiv bedeutete hier, dass die göttlichen Personen nicht mitgezählt und unbestimmte Quantitäten von Gesellen (*et sociorum eius*) dem Heiligen einverleibt werden.
- 23 Verlässliche Referenzen für die Gesamtzahl mittelalterlicher Heiliger der römisch-katholischen Kirche gibt es natürlich nicht. Das »Martyrologium Romanum« von 1584 als früheste Referenz zählt ca. 2700 Heilige. Die aktualisierte Fassung von 2004 weiß von 6650 namentlich bekannten Heiligen.
- 24 Vgl. Kerler 1905, S. 302 für Genesius von Rom (25.8.). Das Fest des »Senesius« wurde in Bamberger Kalendaren am 20. April verzeichnet; Lagemann 1967, S. 102f. Die Frequenz seiner Verzeichnung dünnt sich seit dem 11./12. Jahrhundert aus.
- 25 Die meisten der genannten Heiligen blieben in den kommenden Jahrhunderten im lokalen Kultus insofern bedeutungslos, als ihnen kein Altarpatrozinium und keine Vikarie oder dgl. gewidmet wurde; vgl. von Guttenberg/Wendehorst 1966, S. 47–74. Sie verblieben freilich im Bamberger Festkalender; vgl. Grotefend

- 1892, S. 7–10; Lagemann 1967, S. 52–223. Bei einzelnen Heiligen lässt sich anhand der Recherchen Lagemanns der Rückgang des Kultes differenziert aufzeigen. Besonders auffällig ist dies bei Nabor; vgl. Lagemann 1967, S. 140–143.
- 26 Mir ist bewusst, dass es sich hier um eine verkürzte Betrachtungsweise handelt, die ein etwas plakatives Verständnis vom Nutzen der Heiligen in den Vordergrund rückt. Dieses Verständnis wird gestützt durch zahllose Altäre des späten Mittelalters, die im Zeichen solcher Unmittelbarkeit bestückt wurden. Für die Bamberger Altäre wäre dem gegenüber wohl ein anderes, ›globaleres‹ Konzept vom Nutzen der Heiligen herauszuarbeiten.
- 27 Annegret Laabs verweist darauf, dass Altarretabel bei den Zisterziensern »durch ein Statut des Generalkapitels erstmals für das Jahr 1240« belegt seien. »Erhalten hat sich von diesen frühen Retabeln nichts« (Laabs 2000, S. 21).
- 28 Erst ausgangs des 13. Jahrhunderts wurde die Praxis der *humiliation* der Heiligen von höchster Seite untersagt; vgl. Beissel 1892, S. 13; Geary 1994, S. 115.
- 29 Mit Horst Bredekamp sei an die Rechtspraxis der Bildstrafen (Schmähbilder, Schandpuppen usw.) erinnert, welcher die »Vorstellung«, dass »Bilder und Körper bis zu einem bestimmten Grad ein Verhältnis wechselseitiger Identität eingehen«, zugrunde liegt: »Bis in das 19. Jahrhundert wurden Bilder, an denen in juristisch geregelter Form eine Strafe vollzogen wurde, als vollgültiges Substitut für die zu ahndende Person verwendet. Daß die Bestrafung eines Verbrechers oder Verräters im Bild als Rechtsakt galt, wurde im Jahr 1697 in Jacop Döplers ›Theatri poenarum‹ definiert: ›So ist löblich und wohl eingeführt, daß man solchen ausgetretenen Missetätern, sie mögen lebendig oder tot sein, den Prozeß mache, und nach Endigung dessen, auch geschehenem rechtlichen Spruch, die Execution, und was sie vor eine Strafe verdienet, an ihrem gemalten Bildnis ergehen und vollstrecken lasse.«; Bredekamp 2010, S. 197. Die Geiselnahme des hölzernen Jesusknaben (VII, 45) etwa lässt sich als Form des Einlagers (*obstadium*) begreifen, einer mit Matthias Lentz offenbar im 11. Jahrhundert in Frankreich aufgekommenen, spätestens ab 1182 auch in Deutschland anzutreffenden Maßreglung von Schuldnern über den Zwang der Bürgschaft: Im Falle einer Vertragsverletzung hatte sich der Bürge des Schuldners (der Schuldner konnte auch für sich selbst bürgen und/oder zum Mitbürgen werden) in die Geiselhaft des Gläubigers oder eines Dritten zu begeben, bis die Schuld beglichen wurde; vgl. Lentz 2004, S. 35f.
- 30 *Nulla [...] in regno coelorum de maiortate praemiorum est contentio, quia illic teste Apostolo omnis evacuatur praelatio.* Dass antike und spätantike nachmalige Märtyrer das Agon nicht scheuten, hat mit dieser Frage allerdings nichts zu

tun; vgl. Heil 2021. Der körperliche Zweikampf, den die Heiligen Laurentius und Ludger auf Erden ausfochten, um als Patrone die Besitzansprüche ihrer Klöster in Ostflandern zu entscheiden, könnte auf ältere Überlieferung verweisen, steht allerdings in der überlieferten Form zurecht in einem Sagenbuch: Wolf 1845, Nr. 43.

- 31 Auf diese Gefahr verweist auch Johannes Tripps im Rahmen seiner Beschäftigung mit beweglichen Bildwerken, die ihren großen Auftritt in der Festtagsliturgie nicht zuletzt der Zisterzienserkirchen hatten; die ältesten erhaltenen Bildwerke datieren in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (vgl. Tripps 2016, S. 38): »Es kann schwerlich Zufall sein, dass große Zisterzienserkirchen quer durch Europa, wie Altenberg, Boxley, Dargun, Pforta, Heilsbronn, Rottenmünster oder San Galgano, mechanisches Spielwerk, Christus- und Muttergottesfiguren – ja sogar Reliquiare – besaßen, die publikumswirksam in Szene gesetzt wurden. Dass dabei ein geldgieriger Klerus, dem Laster der *Avaritia* erlegen, arglistige Täuschung der Gläubigen betrieben habe, entpuppt sich als stereotype Formel antikatholischer Propaganda, denn der Vorwurf fehlt in keiner protestantischen Quelle, unabhängig, welcher Art von Bildwerk sie betrifft und unabhängig, in welchem Jahrhundert sie verfasst wurde.« (S. 44).
- 32 Am Motiv des ›verletzten Kultbildes‹ hat Leopold Kretzenbacher das Fortleben eines Glaubens an die Realpräsenz der Heiligen in ihren Bildern bis ins 20. Jahrhundert aufzeigen können; vgl. Kretzenbacher 1977.
- 33 Das relative Alter der Überlieferung wird greifbar in der Aussage, dass die beiden Missetäter auswanderten und »in Amerika« zu Tode kamen; vgl. Zender 1966, Nr. 515.
- 34 Eisel erzählt die Wundergeschichte ohne zeitliche Einordnung; vgl. Eisel 1871, Nr. 528. Gräße dagegen lässt die Apostelfiguren, »die sich früher am Altar befanden und nach der Einführung der Reformation dort bei Seite gesetzt wurden«, »in einer Halle« im »Glockenthurme« stehen: »Jedermann hatte eine Art Scheu vor diesen Figuren, weil man sagte, wer dieselben verspottete oder anrühre, habe schwere Rache zu gewärtigen«; Gräße 1874, Nr. 641.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder, 5 Bde., hrsg. und übers. von Nikolaus Nösges/Horst Schneider, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86/1–5).

- Deinhardt, Wilhelm: *Dedicationes Bambergenses*. Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg, Freiburg im Breisgau 1936.
- Eisel, Robert: *Sagenbuch des Voigtlandes*, Gera 1871.
- Gräße, Johann Georg Theodor: *Der Sagenschatz des Königreichs Sachsen*, 2., verb. u. sehr verm. Auflage, Dresden 1874.
- Johann Hartliebs Übersetzung des *Dialogus Miraculorum* von Caesarius von Heisterbach. Aus der einzigen Londoner Handschrift hg. von Karl Drescher, Berlin 1929 (*Deutsche Texte des Mittelalters* XXXIII).
- Urkundenbuch der Vögte von Weida, Gera und Plauen, sowie ihrer Hausklöster Mildenfurth, Cronschwitz, Weida und z. h. Kreuz bei Saalburg. II. Band: 1357–1427, hrsg. von Berthold Schmidt, Jena 1892 (*Thüringische Geschichtsquellen* NF. V/2).
- Wolf, Johann Wilhelm: *Deutsche Märchen und Sagen*, Leipzig 1845.
- Zender, Matthias: *Sagen und Geschichten aus der Westeifel*, Bonn 1966.

Sekundärliteratur

- Becher, Matthias: Vitus von Corvey und Mauritius von Magdeburg. Zwei sächsische Heilige in Konkurrenz, in: *Westfälische Zeitschrift* 147 (1997), S. 235–250.
- Beissel, Stephan: *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*, Trier 1892.
- Beitz, Egid: *Caesarius von Heisterbach und die bildende Kunst*, Augsburg 1926.
- Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, 6. Aufl., München 2004.
- Braun, Joseph: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1924.
- Bredenkamp, Horst: *Theorie des Bildakts*, Berlin 2010 (*Frankfurter Adorno-Vorlesungen* 2007).
- Brückner, Wolfgang: *Bilddenken. Mensch und Magie oder Missverständnisse der Moderne*, Münster 2013.
- Burckhardt, Jacob: *Beiträge zur Kunstgeschichte von Italien*, Basel 1898.
- Camille, Michael: *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge 1989.
- Dinzelbacher, Peter: Die »Realpräsenz« der Heiligen in ihren Reliquien und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern* 1990, S. 115–174 [wieder in: D., P.: *Religiosität und Mentalität des Mittelalters*, Klagenfurt 2003, S. 124–183].
- Dinzelbacher, Peter: Religiöses Erleben vor bildender Kunst in autobiographischen und biographischen Zeugnissen des Hoch- und Spätmittelalters, in: Kaspersen,

- Sören/Haastrup, Ulla (Hrsg.): Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images of Medieval and Post-medieval Europe, Kopenhagen 2004, S. 61–88.
- Fasbender, Christoph: Das Buch des Heiligen Livinus in Mildensfurth, in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte 73 (2019), S. 207–222.
- Fichtenau, Heinrich: Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 60 (1952), S. 60–89.
- Frank, Magdalene: Die Volksheilige Lufthildis von Lüftelberg und ihre Attribute in Legende, Kult und Brauch, Düsseldorf 1959.
- Freedberg, David: The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago und London 1989.
- Fuchß, Verena: Das Altarensemble. Eine Analyse des Kompositcharakters früh- und hochmittelalterlicher Altarausstattung, Weimar 1999.
- Geary, Patrick J.: Living with the Dead in the Middle Ages, Ithaca und London 1994.
- Ginzburg, Carlo: Holzaugen. Über Nähe und Distanz. Aus dem Italienischen von Renate Heimbucher, Berlin 1999.
- Grotenfend, Hermann: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Bd. 2, 1/2, Hannover 1892/1897.
- Guttenberg, Erich Freiherr von/Wendehorst, Alfred: Das Bistum Bamberg. Zweiter Teil: Die Pfarrorganisation, Berlin 1966.
- Hägermann, Dieter: Bremen und Wildeshausen im Frühmittelalter. Heiliger Alexander und heiliger Willehad im Wettstreit, in: Oldenburger Jahrbuch 85 (1985), S. 15–33.
- Heil, Uta: Streitende Heilige und heilsamer Streit. Zur christlichen Streitkultur in den ersten Jahrhunderten, in: Heil, Uta/Schellenberg, Annette (Hrsg.): Theologie als Streitkultur, Göttingen 2021 (Wiener Jahrbuch für Theologie 13), S. 93–117.
- Herbers, Klaus: The Miracles of St. James, in: Williams, John/Stones, Alison (Hrsg.): The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James, Tübingen 1992, S. 11–35.
- Kaufmann, Alexander: Caesarius von Heisterbach. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Köln 1850.
- Kerler, Dietrich: Die Patronate der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch für Kirchen-, Kultur- und Kunsthistoriker sowie für den praktischen Gebrauch des Geistlichen, Ulm 1905.
- Knecht, Willi: Die Kirche von Cajamarca. Die Herausforderung einer Option für die Armen in Peru, Münster 2005.
- Kretzenbacher, Leopold: Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Bildtypus, München 1977.
- Laabs, Annegret: Malerei und Plastik im Zisterzienserorden. Zum Bildgebrauch zwischen sakralem Zeremoniell und Stiftermemoria (1250–1430), Petersberg 2000.

- Lagemann, Adolf: Der Festkalender des Bistums Bamberg im Mittelalter. Entwicklung und Anwendung, in: Bericht des historischen Vereins Bamberg 103 (1967), S. 7–264.
- Langosch, Karl: Caesarius von Heisterbach, in: Verfasserlexikon 1 (1978), Sp. 1152–1168.
- Lentz, Matthias: Konflikt, Ehre, Ordnung. Untersuchungen zu den Schmähbriefen und Schandbildern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (ca. 1350 bis 1600), Hannover 2004 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 217).
- McCracken, Peggy: Miracles, Mimesis, and the Efficacy of Images, in: Yale French Studies 110 (2006), S. 47–57.
- Maier, Christoph T.: Saints, Tradition and Monastic Identity: The Ghent Relics, 850–1100, in: Revue belge de Philologie et d'Histoire 85 (2007), S. 223–277.
- Müller-Bergström, Walther: Konfession, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 (1933), Sp. 170–182.
- Nicolai, Bernd: Die Entdeckung des Bildwerks. Frühe Marienbilder und Altarretable unter dem Aspekt zisterziensischer Frömmigkeit, in: Beck, Herbert/Hengevoss-Dürkop, Kerstin (Hrsg.): Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12. und 13. Jahrhundert, 2 Bde., Frankfurt am Main 1994, Bd. 1, S. 29–43.
- Rüffer, Jens: Die ›Bildpolitik‹ der Zisterzienser. Widersprüche und Missverständnisse, in: Mölich, Georg/Nussbaum, Norbert/Wolter-von dem Knesebeck, Harald (Hrsg.): Die Zisterzienser im Mittelalter, Köln u. a. 2017, S. 131–148.
- Schneidmüller, Bernd: Bericht zur Domweihe, in: Kirmeier, Josef u. a. (Hrsg.): Kaiser Heinrich II. (1002–1024). Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002, S. 201–203.
- Schwerhoff, Gerd: Bildersturm und Blasphemie. Zum Spannungsfeld von Transzendenz und Gemeinsinn in der Reformationszeit, in: Vorländer, Hans (Hrsg.): Transzendenz und die Konstruktion von Ordnungen, Berlin und Boston 2013, S. 186–206.
- Tripps, Johannes: Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.
- Tripps, Johannes: Vom Ephemerem zur Permanenz: agierende Figuren in Zisterzienserkirchen der Spätgotik, in: Münch, Birgit Ulrike u. a. (Hrsg.): Von kurzer Dauer? Fallbeispiele zu temporären Kunstzentren der Vormoderne, Petersberg 2016, S. 32–47.
- Wagner, Fritz: Caesarius von Heisterbach, in: Enzyklopädie des Märchens 2 (1979), Sp. 1131–1143.
- Wenzel, Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.

Wrede, August: Lufthildis, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 (1933),
Sp. 1448–1450.

Anschrift des Autors:

Professor Dr. Christoph Fasbender
Institut für Germanistik und Interkulturelle Kommunikation
Technische Universität Chemnitz
Thüringer Weg 11
09107 Chemnitz
E-Mail: christoph.fasbender@phil.tu-chemnitz.de

Hans Jürgen Scheuer

Alexander und der Zwerg

Weltherrschaft als Formatfrage

Abstract. *Temporal Communities* bilden sich in der vormodernen Exempeldichtung nicht nur durch Überlieferungsgemeinschaften (etwa in kleinepischen Sammelhandschriften oder gedruckten Collectaneen). Sie ergeben sich auch über Formatwechsel im Transfer zwischen Gattungen und Medien. Dass Denkmuster verkleinert werden können (bis zum *nucleus* eines Figurennamens) oder sich vergrößern lassen (bis zum epischen Weltmodell), ermöglicht ihr Fortbestehen in den verschiedensten formalen und situativen Kontexten. Beispielhaft für eine solche Skalierbarkeit von Kalkülen und für die multiplen Temporalitäten ihres wechselnden Gebrauchs steht die apokryphe Episode von der Begegnung Alexanders des Großen mit dem Zwergenkönig Anteloie. Sie scheint über Namensbezüge oder agonale Handlungskonfigurationen bald biographisch und chronikalisch amplifiziert, bald kleinepisch und spruchdichterlich komprimiert. Dabei gewährt sie gleichnishaft Einblicke in die *arcana imperii* und in die Interdependenz von expansiver Großartigkeit und unterschwelliger Winzigkeit im Herrschaftshandeln.

I have always been inspired by mythologies, folk tales,
and fairy tales, not because they contain miracles, talking animals,
magic fishes, but because they encapsulate truth.

(Salman Rushdie, Rede zur Verleihung des Friedenspreises
des deutschen Buchhandels, 2023)

1. Form und Format

Wer über kleine epische Formen forscht, sei es in der vormodernen, sei es in der modernen Literatur, macht die Erfahrung, dass die je realisierten Erzählungen keine Unikate sind, sondern Auskristallisierungen eines Kalküls oder Motivclusters, das wiederum nicht rein begrifflich und unabhängig von den Bedingungen erfasst werden kann, unter denen es die je gegebene Form annimmt. Wer zudem kleine Formen unter dem Aspekt der ›temporal communities‹ und ihrer wandelnden Anverwandlung konsensorientierter Denkfiguren betrachtet, wird darüber hinaus feststellen, dass solche Kalküle gerne Überlieferungsgemeinschaften eingehen:^[1] Ohne erkennbaren Ursprung oder feststehendes Telos verbinden sie sich locker mit anderen Kalkülen ihresgleichen (etwa in Sammelhandschriften oder -drucken) und fügen sich lose in pragmatische Kontexte ein, wo sie als Exempla von Fall zu Fall Aufgaben übernehmen.^[2] Dabei geht es immer auch um die Frage ihres Fortbestehens über eine lange Dauer hinweg: gleichsam um den Überlebensvorteil der Form, die unabhängig von ihrer jeweiligen situativen, durch historische Umstände beschränkten Anwendung hinaus insistiert. Wie aber gelingt es den Kalkülen nach Perioden des spurlosen Verschwunden-Seins ihre Funktionalität wieder zu aktivieren und ihren Wahrheitsanspruch selbst dann aufrechtzuerhalten, wenn die Bedingungen ihres früheren Gebrauchs keine Geltung mehr besitzen? Hier gibt nicht allein die Form, die das Kalkül annimmt, den Ausschlag, sondern auch das Format. Sein Wechsel etwa in ein anderes, stärker kondensiertes Genre oder in eine größer angelegte tragende Erzählstruktur erlaubt die Anpassung an neue temporäre Gebrauchszusammenhänge: eine Skalierung in Raum und Zeit (vgl. Spoerhase/Wegmann 2018). Im folgenden Beispiel ist die Amplitude zwischen Steigerung und Schrumpfung der Größenverhältnisse schon inhaltlich im Erzählstoff angelegt. Ihre Spannung scheint kaum überbietbar: Mit Alexander dem Großen ist eine Figur gesetzt, deren Operationsradius

den gesamten Erdkreis, den *orbis terrarum* in all seinen messbaren Dimensionen, umfasst und auf größtmögliche Sichtbarkeit abgestellt ist. Mit dem Zwerg Antiloie tritt dagegen nicht nur physisch eine miniaturisierte Gestalt in Erscheinung, sondern zugleich auch deren Potenz des Verschwindens. Denn durch den Einsatz seiner Tarnkappe verfügt er über eine körperliche Präsenz unterhalb der Schwelle der Sichtbarkeit. Zwischen beiden extremen Polen wirkt eine Intensität, über die, wie wir sehen werden, das Problem der Reichweite menschlicher Handlungsmacht adressiert und in ihrer Paradoxie bzw. Prekarität exponiert werden kann.

2. Aggregatraum und Aggregatzeit

In der Absicht, die »Globalgeschichte eines Jahrtausends« zu schreiben, um so ›Die Welten des Mittelalters‹ zu durchmessen, versucht Michael Borgolte, ausgehend von Beispielen der frühen Kartographie, ein vormodernes Bewusstsein von Globalität zu rekonstruieren. Aus der Perspektive des kartographisch fixierten Weltwissens, das pagane, christliche und muslimische Quellen umfasst, beschreibt der Globalhistoriker verschiedene Typen und Funktionen der *mappae mundi*:

- Sie grenzen die menschlichen Lebenswelten nach vier unterschiedlichen Regionen der bewohnten Welt voneinander ab,
- unterscheiden fünf Klimazonen, die neben der Ökumene auch eine Ant- und Periökumene definieren,
- beschreiben die nachsündflutliche Territorialisierung der Erde durch die drei Söhne Noahs – Sem, Ham und Japhet – und
- entwickeln graphisch ein T-O-Schema, das, umringt vom Weltozean und durchschnitten vom *mare mediterraneum*, eine »trikontinentale Ökumene in der Wahrnehmung der geographischen ›Realität‹«, formiert (vgl. Borgolte 2022, S. 17–31).

Borgolte nennt jenes vormoderne Modell globaler Weltbetrachtung entsprechend »Eufrasien« (S. 869–873). In Manuskripten und Drucken topographischen oder chronikalischen Inhalts existieren dessen Zonen und Schichten neben- und hintereinandergeschaltet. Sie schematisieren, bevorzugen in Kreisdiagrammen, sowohl den Blick von oben auf die Welt herab als auch den Blick aus der Welt heraus auf die Mondphasen, den Sonnenumlauf und die beweglichen oder fixen Konstellationen der Himmelskörper, um sich dann wieder der sublunaren Sphäre zuzuwenden. So konstituieren sie eine Raumwahrnehmung, die Erwin Panofsky in seinem kanonischen Aufsatz »Die Perspektive als »symbolische Form«« (1927) als »Aggregatraum« bezeichnet hat. Von ihm schreibt der Kunsthistoriker, dass die darin abgebildete, durch Figuren und Dinge, Interieurs und Landschaften »bereicherte und erweiterte Welt« sich keineswegs schon als »vollkommen vereinheitlichte« darstelle, weil ihr »die Differenzierungen oder Modifikationen eines Continuums höherer Ordnung« gegenüber jenem anderen Modell fehlten, das »die Moderne verlangt und verwirklicht: [dem] Systemraum.« (Panofsky 1980, S. 108f.)

Ähnliches ließe sich von der Zeit sagen, die sich in einem solchen Aggregatraum entfaltet. Sie findet in den Kaiser- und Weltchroniken, die auf Mittelhochdeutsch ab Mitte des 12. Jahrhunderts kompiliert werden, ihre elaborierteste literarische Form. Wie die monastischen Annalen vor ihnen beruhen sie auf einer festen chronologischen Struktur. Sie zählt die Jahre *a nativitate* oder *ab incarnatione Domini* (zur mittelalterlichen Annalistik und Chronistik vgl. White 1990, S. 11–39) oder summiert sie nach Herrschaftsperioden und schreibt sie größeren Rhythmen ein:

- der Schöpfungszeit *ab origine mundi* nach dem Sieben-Tage-Schema der Genesis,
- der imperialen Zeit *ab urbe condita* nach dem Muster der römischen Historiographie,
- der Abfolge der *aetates*, der sechs Weltzeitalter, in der Tradition des Augustinus oder

- der *translatio imperii*, in der sich vier Phasen der Weltherrschaft bis zum Jüngsten Gericht in heilsgeschichtlich-apokalyptischer Perspektive ablösen.

Im Zusammenspiel mit typologischen Denkmustern, die im Alten das Neue vorgeprägt und umgekehrt im Neuen das Alte ausgeprägt sehen, konstituieren sie – wie ich in Anlehnung an Panofsky sagen möchte – eine Aggregatzzeit der innerweltlichen Existenz der Menschen. Mit ihrer Hilfe lässt sich die kreatürliche Lebenszeit mit der kosmischen Weltzeit korrelieren. Insgesamt bildet Zeit einen kryptenartig verborgenen Einschluss im zeit- und raumenthobenen Kontinuum der göttlichen Ewigkeit (vgl. Scheuer 2024a).³

Ebenso wenig wie die topographischen Karten einen Systemraum bilden die Chroniken eine Systemzeit aus. Deshalb können beide Dimensionen umstandslos miteinander kommunizieren. Dafür stehen schon im 12. Jahrhundert ikonographische Muster bereit, die Raum und Zeit ineinander spiegeln (vgl. Zahlten 1998).⁴ Und noch ein weiterer Umstand scheint mir bemerkenswert: Der Schreiber der um 1300 entstandenen Weltkarte von Hereford nennt sein Werk, dessen Erdkreisdiagramm rund 1100 Legenden verzeichnet, eine *estorie*, während die choro- und chronographischen Schriften des Mittelalters unter dem Titel *imago mundi* geführt werden können. Was aber hält *historia* und *imago*, Weltchronik und Weltbild, zusammen, wenn weder für Raum noch für Zeit ein kohärentes, methodisch Einheit stiftendes Darstellungskonzept vorhanden ist? Die Antwort der mittelalterlichen Kartographen und Chronisten fällt einhellig aus. In den großen wie in den kleinen epischen Formen, ihren exemplarischen oder diagrammatischen Strukturen begegnet die globale raumzeitliche Dimension in jenem Blick, den die Figur Alexanders des Großen auf die Welt wirft (vgl. Scheuer 2005). Nicht nur durchmisst er auf seinen Eroberungszügen Ökumene und Antökumene, dringt bis zu den Wundern des hinteren Indiens und darüber hinaus bis zu den Mauern des irdischen Paradieses vor. Durch technische Mittel – Luftschiff und Unterseeboot – erfährt er die Welt in ihrer ganzen Höhe und Tiefe per Autopsie: wie kein anderer Mensch vor

ihm. Sein Weg an die Grenzen der Welt hat zudem endzeitliche Züge: Die mittelalterliche Alexanderepik präsentiert den makedonischen Weltherrscher als Chimäre aus Tyrann und Trickster, aus Proto- und Antichrist an der Schwelle zur messianischen Offenbarung Gottes in der Geschichte.

Die Raumzeit und der Zeitraum, die Alexander wegbereitend erschließt, sind dabei gleichermaßen umfassend wie umfasst. Einerseits haben sie ihre Voraussetzungen und Limitationen in einem enzyklopädischen Weltwissen, dem die eigene Beschränktheit eingeprägt ist: das Siegel des menschlichen Nicht-Wissens gegenüber dem Allwissen des Schöpfers und der Providenz des Erlösergottes. Denn mag Alexander auch alles sehen, das Wesentliche des Weltzusammenhangs begreift er nicht, weil sein Weltzugriff nur die Ökonomie der Unterwerfung und Inbesitznahme kennt (Bleumer 2016). Gelegentlich schwingt er sich zwar zur königlichen *mitte* auf, doch nie agiert er *sub gratia*: Die göttliche Gnade, die der Heilige Geist in unerschöpflicher Fülle ausgießt, bleibt ihm fremd und versagt. Andererseits zeichnet sich nicht zuletzt in der Kartographie ab, dass Alexanders Begegnung mit der Welt als Selbstbegegnung angelegt ist. Wie nämlich der *orbis terrarum* der Hereford-Karte (Westrem 2001)⁵ von einem graphisch stilisierten eisernen Ring umschlossen wird, dessen vier Ösen nacheinander die Buchstaben M-O-R-S rahmen, so muss Alexander, indem er den Weltinnenraum durchquert, seine seelische Innenwelt erfahren und in seiner kurzen Lebensspanne die eigene Sterblichkeit akzeptieren lernen. Auch hier gilt für ihn kein transzendentes Erlösungsversprechen. Wenn der Pfaffe Lamprecht im ›Straßburger Alexander‹⁶ über das Lebensende seines Protagonisten schreibt: *Dô wart ime vergeben* (V. 6823/7271), meint er keine göttliche Vergebung, sondern den Tod des antiken Tyrannen durch Gift: Das *vergeben*, das Lamprecht hier anspricht, bedeutet das Verabreichen eines tödlichen Pharmakons. Alexanders Leben bleibt insofern bestenfalls der Ethik des Sokrates und des Diogenes verhaftet: dem Sterben-Lernen und der Reduktion auf das kreatürliche Minimum unter einem Himmel, der immer

sky, niemals *heaven* ist. Für die Betrachter der Karte dagegen wird außerhalb des Weltzirkels die *maiestas Domini* sichtbar: Der richtende Gott wartet dort, von den Engeln der Apokalypse umgeben, und kündigt die Herrschaft des Todes über die Welt – wie die Alexanders in der Welt – als endliche an. So scheitert der Makedone letztlich an den äußeren wie an den inneren Grenzen seiner Eigenmächtigkeit. Sein Scheitern aber ermöglicht dem Publikum des 12. bis 15. Jahrhunderts, an das sich die hier in Betracht zu ziehenden Dichtungen richten, die Beobachtung einer anderen Ökonomie. Sie ist als Gleichnis einer Ordnung zu verstehen, die sich den äußeren Sinnen nicht unmittelbar und quantitativ darbietet, sondern allein den *tiefen sinnen* virtuell und qualitativ evident erscheinen kann. Sie wird nur denjenigen, die sie im eschatologischen Rahmen erkennen, als Gnade zuteil.

3. Alexander der Große als *θεὸς ἀνὴρ* und *θεομάχος*

Formgeschichtlich setzt sich das mittelalterliche Erzählen von Alexander dem Großen aus zwei literarischen Genretraditionen zusammen:

- (1) aus dem Muster der Herrschervita in der Nachfolge des Kallisthenes von Olynth, seines ersten offiziellen Biographen und Verwandten des Philosophen und Alexander-Erziehers Aristoteles, sowie
- (2) aus der prophetischen Rede der Daniel-Apokalypse, deren christliche Deutungstradition Alexanders *imperium* zum Vorläufer des *imperium Romanum* und zum Typus dessen heilsgeschichtlicher Funktion erklärt.

Beide Denk- und Redestile geben der Alexanderfigur ihr zutiefst ambivalentes Gepräge. Die antike Vita stellt ihren Protagonisten genretypisch als *θεὸς ἀνὴρ* dar (vgl. Bieler 1935/36), dessen Porträt unentscheidbar zwischen göttlicher Erwähltheit und Scharlatanerie schwankt. Die Prophezie der Apokalypse siedelt ihn zwischen messianischer Präsenz und Parusieverzögerung an: als Präfiguration des ebenso heilsträchtigen wie heilshemmenden Katechôn (nach 2 Thess. 2,6f.), dessen Widersprüchlichkeit

das Feld der Machtpolitik in der Geschichte ausspannt. Das macht Alexander zum Geheimnisträger in doppelter Hinsicht: Einerseits verkörpert er die *arcana imperii* – das Geheimwissen, durch das die irdische Herrschaft mit der Weltordnung zusammenhängt. Andererseits lassen sich an ihm die *mysteria regni caelorum* ablesen – das insgeheime Nahen des Gottesreichs, das nicht von dieser Welt ist.⁷ Denn die chronologischen Abläufe der Heilsgeschichte und die topographischen Stationen der Herrschafts- und Wissensübertragung werden in seiner Person derart gebündelt, dass er dem universalgeschichtlichen Telos zugewandt erscheint, ohne dass er doch imstande wäre, das eschatologische Geschehen auszulösen, geschweige denn es zu lenken oder auch nur zu begreifen, dass und wie sein Agieren und Explorieren die messianische Gegenwart präfiguriert und präpariert. Wenn er daher etwa die Völker Gog und Magog hinter einer Mauer einsperrt, kapselt er, ohne es im Geringsten zu ahnen, die Endzeit vorläufig ein und zögert ihren Ausbruch im Gefolge des Antichristen auf unbestimmte Zeit hinaus. Das macht Alexander in der mittelalterlichen Epik zur Exempelfigur der Weltpolitik: zum Schattenwurf der Apokalypse, die kommen wird »wie ein Dieb in der Nacht« (1. Thes 5,2), doch vorerst noch auf sich warten lässt und so den Zeitraum politischen Handelns offenhält.

Schon die antike Biographik schreibt Alexander eine besondere politisch-theologische Signatur ein: Seit Kallisthenes zeichnet sie sich bei den griechischen und lateinischen Alexander-Biographen des 1. und 2. Jahrhunderts (Arrian, Plutarch; Curtius Rufus) in Form einer Krise ab, in der Loyalitätspflichten gegenüber der Gottheit und gegenüber dem Herrscher miteinander konfliktieren. Nach der Eroberung des Perserreiches und im Vorfeld des Indien-Feldzuges setzt im Lager des Eroberers eine propagandistische Kampagne ein, die in widersprüchlicher Weise mit dem Namen des Kallisthenes verbunden ist. Sie betreibt und verzögert die Verklärung Alexanders zu Lebzeiten: seine Apotheose zum Sohn des Zeus, zum Neuen – wieder in seine Heimat Indien zurückkehrenden – Dionysos. In der Überlieferung darüber, wie weit der entsprechende Herrscherkult sich nicht nur

unter den besiegten Persern, sondern auch unter den Griechen durchsetzen ließ, sticht ein Ereignis hervor: der Versuch, die Makedonen zur Proskynese vor Alexander zu bewegen. Weil der Kniefall bei den Griechen allein einem Götterbild oder dem Denkmal eines vergöttlichten Heroen gelten durfte, muss ihnen ein solches Ansinnen als Angriff auf die hergebrachten Formen ihrer Religiosität vorkommen: als frevelhafte Aufhebung der unüberschreitbaren Differenz zwischen Sterblichen und Unsterblichen von menschlicher Seite her. Indem Alexander jene Grenze missachtet, wird er zum *θεός* und zum *θεομάχος* in einer Person: zur Gottheit und zum Feind der Gottheit, mit der er in kultische Konkurrenz tritt. Zugleich versetzt er seine Anhänger in eine dilemmatische Lage: Verweigern sie die geforderte Geste der Verehrung, wie ihr religiöses Selbstverständnis es ihnen abverlangt, machen sie sich verdächtig. Sie erscheinen dann als Gegner eines Herrschers, dessen Machtansprüche sich in dem Maße steigern, in dem die Atmosphäre des Verdachts und der Paranoia das Vertrauen in die Wechselseitigkeit der Loyalität zersetzt. Zwar kann Alexander auf dem Weg zur Apotheose den Herrscherkult als Quelle einer nicht weiter zu befragenden göttlichen Legitimität politisch ausschöpfen. Doch regen sich im Gegenzug die Kräfte der Dissoziation und Delegitimation gerade im engsten Zirkel seiner Getreuen. Deshalb häufen sich in den Alexander-Viten von hier an Szenen der Insurrektion und des offenen Widerstands. Alexanders Jähzorn schlägt sie mit nackter Gewalt nieder: Eigenhändig ermordet er seinen Gefolgsmann Kleitos, die Aufdeckung der sogenannten Pagenverschwörung führt zur Hinrichtung des jungen Hermolaos und letztlich auch dazu, dass er seinen in Ungnade gefallenen Propagandisten Kallisthenes beseitigen lässt. Curtius Rufus stilisiert den Hofintellektuellen zum Beispiel griechischer Parrhesia: zum *vindex publicae libertatis*, wenn er die Proskynese vor Alexander mit der Sentenz zurückweist: *Hominem consequitur aliquando, numquam comitatur divinitas* – »Göttlichkeit folgt manchmal dem Menschsein, geht aber niemals mit ihm einher« (Curtius Rufus: Hist. Alex. 8, 5, 19). Damit

ist der Kontext beschrieben, in den die enzyklopädische Alexander-Epik eines Ulrich von Etzenbach (um 1270, nach Walther von Chatillon) und die auf seine ›Alexandreis‹ zurückgreifenden Weltchronik-Kompilationen des 13. Jahrhunderts die folgende, auch separat als kleine Form überlieferte Episode einordnet. Sie koppelt den großen Alexander mit dem Zwergenkönig Anteloie und bringt so eine zusätzliche Vielstimmigkeit in die Darstellung Alexanders ein, die Muster der Heldenepik und des Artusromans aktiviert.

4. Anteloie oder der politische Mehrwert des Zwerg-Seins und Zwerg-Habens

Der Erzählstoff von der Begegnung Alexanders mit dem Zwergenkönig Antiloie bildet einen seltsamen Seitentrieb der mittelalterlichen Alexander-epik.⁸ Er begegnet zuerst als vermutliche Interpolation in einer Oxforder Handschrift des 14. Jahrhunderts, die einen hebräischen Alexanderroman des 12. Jahrhunderts überliefert.⁹ Den anekdotischen Kern der Geschichte fasst ein Spruchdichter des 13. Jahrhunderts, der sich Der Unverzagte nennt, in folgende Verse (Abb. 1):

Myr grahent alle myne har. / Tzuo hobe wen ich den kerl an se, / Mit ammet daz er rvnen kann. / Tzuo hant wirt myn gemuote swar, / vil tougen ich sie wol ir spe: / Sie irrent manigen guoten man. / Müeste ich eyn anteloye wesen / der ne lieze ich eynen nicht genesen. / Ich welte sie platzen mit der hant, / daz vch der kerl worde ir kant. / Sie haben vil herren hobe gescant. (*Jenaer Liederhandschrift*, p. 40^{va})¹⁰

Mir werden alle meine Haare grau! / Wenn ich am Hof den Kerl mir ansehen muss, / dass er in Amt und Würden intrigieren darf! / Sogleich legt sich's mir schwer auf mein Gemüt: / Aus dem Verborgenen erkenne ich sie sofort. / Sie führen manchen guten Mann in die Irre. / Wenn ich doch wie Anteloye wäre! / Dann ließe ich keinen davonkommen, / ich würde sie mit meiner Hand abwatschen, / damit ihr den treulosen Kerl erkennen könntet: / Sie haben die Höfe vieler edler Herren entehrt.



Abb. 1: Der Unverzagte: *Myr grahent alle myne har*; Jenaer Liederhandschrift; Jena, ThULB, Ms. El., f. 101, p. 40^{va}

Was genau es für den Unverzagten so wünschenswert erscheinen lässt, am Hof eines großen Herren ein Zwerg zu sein, zeigen ein Berliner Fragment, entstanden um 1350 (Hs. B: Ms. Germ. Qu. 663, fol. 1^{ra}–2^{vb}), und eine durch ihr Kolophon auf das Jahr 1433 datierbare Dresdner Handschrift (Hs. d⁵: Mscr. Dresd. M. 42, Nr. 2, f. 86^{va}–90^{va}) in Form eines Schwankexempels, das für die Ohren der *edelin, guten, werden* und *hochgemuten* (B/d⁵: V. 1f.) bestimmt ist, sich aber zugleich gegen jedweden Schalk richtet, dessen Adel

und legitime Herkunft durch sein Verhalten in Frage steht: König Alexander, ein *adelar des gutes* (d⁵: V. 30; B: V. 52), reitet eines schönen Maientags zur Jagd aus und begegnet einem Zwerg. Der trägt einen singenden *galander*, eine Haubenlerche, *uff der hant* (B: V. 80. 83; d⁵: V. 54. 56), als wäre sie ein königlicher Beizfalke, und reitet, mit Szepter und Krone ausgestattet, ein Pferdchen, das an Merkwürdigkeit dem Bukephalos in nichts nachsteht: weiß-rot-gescheckt und ungewöhnlich schnell hebt es seine Beinchen *zu sprunge* wie ein steigender *lebart* (B: V. 89; d⁵: V. 63). Die Begegnung von Adler und Leopard stilisiert die Bedeutung des Ereignisses heraldisch: Auch wenn Alexander und Anteloie, an ihrer Körpergröße gemessen, ein denkbar ungleiches Paar bilden, grüßen sie einander dennoch als ebenbürtige, gleichwertige Könige, wie der Zwerg anerkennend bemerkt:

koning here, / nu hastu große ere / begangen an mir cleinem wichte. / jo mochtestu wol gerichte / czu desin selbin stundin / min wol sechczig han gebundin. (d⁵: V. 75–80, B: V. 105–110)

Zudem macht er deutlich, dass der erste Augenschein trügt: Er ist gar nicht allein vor Ort, sondern gibt zusammen mit einem Gefolge von tausend anderen Zwergen einem Brautzug Geleit (Abb. 2). Als er seinen Begleitern befiehlt, sich durch Ablegen ihrer Tarnkleidung zu erkennen zu geben (*czihet abe balde uwir helin cleit*, d⁵: V. 125) und bei Todesstrafe jeden Übergriff auf den schutzlosen Alexander zu unterlassen, wird augenfällig, dass die sichtbare Asymmetrie sich von Anfang an umgekehrt verhielt, auch wenn die *sperelin* der *selczene[n] luethe* kaum mehr als *vinger groß mochten* [...] *gesin* (d⁵: V. 139f.; B: V. 142): Die Übermacht und der ehrerbietende Verzicht auf Gewalt gegen den Schwächeren lagen immer schon auf der Seite des Zwergenvolks.

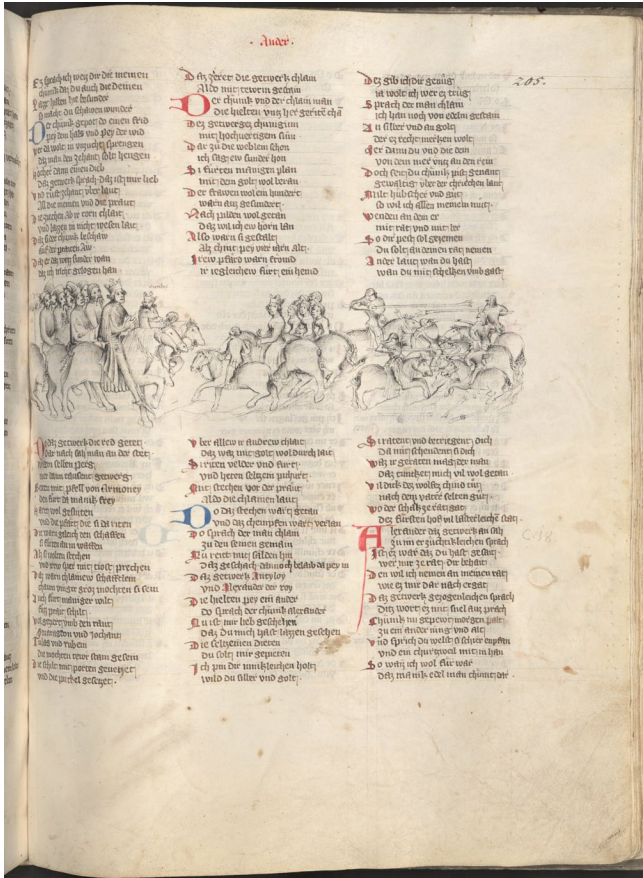


Abb. 2: Anteloie macht Alexander die Heeresmacht der Zwerge sichtbar; Heinrich von München, ›Weltchronik‹; München, BSB, Cgm 7377, p. 205^r

Aus der so demonstrierten Position der Superiorität kommt Anteloie seinem Gegenüber noch weiter entgegen: Er schickt seine Ritter davon, um mit Alexander allein zu sein, lehnt dessen Angebot, eine reiche Gabe von *silber und golt*, dankend ab, weil er selbst mehr als genug davon besitze, und bietet eine ungleich bedeutendere, unbezahlbare Gegengabe an: *mit rate und mit lere* (d⁵: V. 182) wolle er ihm zur Seite stehen, wenn Alexander erfahren wolle, wie es um die Loyalität seines Rates und der Gefolgsleute seines

engsten Umkreises bestellt sei. Der Makedone, der an dieser Stelle unvermittelt als *crist* bezeichnet wird, nimmt die Offerte des nun als *heide* (d⁵: V. 193) apostrophierten Zwergenkönigs gerne an, als der vorschlägt am kommenden *pffingesttag* eine *hochczit* und *korczewile* zusammen mit allen *fors-ten* anzusetzen (vgl. d⁵: V. 200–202). Bei jenem Fest wolle er, Anteloie, für alle Gäste unsichtbar *vor dem thor* (d⁵: V. 207) auf einem Stein stehen, um all den Ankömmlingen einen Schlag zu versetzen, deren Untreue Alexander erkennen soll. Mit dessen Zustimmung wird das Pfingstfest zum Tag der Wahrheit für den Hof: *edel man* und *schalk* werden durch den drastischen Eingriff des Zwergs voneinander geschieden. Alexander allein versteht die Ursache und durchschaut die Bedeutung dessen, was sich nun vor aller Augen abspielt. Nachdem von nah und fern die geladenen Gäste, festlich in *phellel* und *baldekin* gekleidet und mit Geschmeide und Edelsteinen reich geschmückt, *zcu Macedonia in die stat* (d⁵: V. 261) gereist sind, müssen sie durch das Tor treten, um an Alexander vorbei zu defilieren und dem König ihre Reverenz zu erweisen. Dabei erhalten nacheinander *thorwertir*, *marshalk*, *trugseße*, *hoester ratgebe* und sämtliche anderen *schelke* wie aus dem Nichts heftigste Schläge, *orenwind* (d⁵: V. 333) und *kropstos* (d⁵: V. 341), die Alexander je mit Lachen oder Sarkasmus kommentiert, während die Opfer ins Leere nach Vergeltung rufen. Zuletzt versetzt der Zwerg dem intriganten *kemmerer* einen Tritt in die Seite, dem *kuchenmeister* einen Schlag *an das halsbein*, */das ez alzo lute irclang / wol einer mile lang* (d⁵: V. 408–410), sowie dem Aufwärter, *der die schusseln trug* (d⁵: V. 417), mit solcher Wucht ein *hantmal*, *das von Rome ein cardenal / des nicht vulschriben kunde* (d⁵: V. 421–423). Er enttarnt damit ausgerechnet diejenigen als Gefährder, die dank ihrer Ämter dem Körper des Königs am nächsten kommen. Dadurch wälzt Anteloie den gesamten makedonischen Hofstaat um. Am Ende sorgt er noch dafür, dass ein *sundirlicher gast* (d⁵: V. 439) zum neuen Ratgeber ernannt wird: *dar nach lies he den ediln man / sines rates waldin. / sint blebin vngespaldin / des koninges ore vnd sin* (d⁵: V. 448–451). Dann verlässt der kleine Wicht den großen Alexander: *czu*

dem cristen sprach der heiden: / »wir mußin vns nu vorware schedin.« (d⁵: V. 463f.) Im Epilog beklagt der Erzähler – wie im Spruchton der Unverzagte – das Fehlen eines neuen Anteloie, der die Loyalen und die Schälke mit einem Schlag voneinander zu scheiden vermöchte. Eine paradoxe Definition politischer Macht lässt sich so wie ein Kern aus dem Schwankexempel herausschälen. Ihr zufolge gehört zum *proprium* einer stabilen rechtmäßigen Herrschaft eine dem Herrscher zwar nicht generisch innewohnende, ihm jedoch spezifische, von außen unmerklich zustoßende Fähigkeit, sein politisches Umfeld richtig einschätzen und es entsprechend vorausschauend (um-)besetzen zu können. Jene Qualität – das macht das Exempel deutlich – schöpft freilich nicht direkt aus der Quelle göttlicher Providenz. Dazu ist Alexander in seiner heilsgeschichtlichen Position von der Offenbarung der messianischen Präsenz Gottes in der Welt zu weit entfernt. Die Herkunft seiner politischen Prognostik muss daher mysteriös bleiben. Sie beruht auf einem klandestinen Pakt, der sich in präventiven, punktuellen und situativ unmotivierten Gewaltausbrüchen äußert. In schwanktypischer Drastik serienweise arrangiert, decken die davon ausgehenden Irritationen auf, dass jeder große Machtzusammenhang, will er sich erhalten, von heimlichen Vorkehrungen im Kleinsten abhängt. Mit anderen Worten: Die Weltherrschaft ist weniger eine Frage des souveränen Machthabers als eine solche des rechtzeitigen, klug kalkulierten Formatwechsels: vom Großen ins Kleine und wieder zurück.

5. Literarische Agonalität: Heldenepische Kraft-, höfische Tugend-, chronikale Machtprobe

Wie aber kann der besagte Formatwechsel formal entfaltet werden? Lässt sich der beschriebene arkane Herrschaftskomplex literarisch noch genauer bestimmen oder erwägen? Das Auftreten Anteloies legt eine erste Spur zur Heldenepik, wo der Zwerg als Schatzhüter, Herr über die unterirdische

Welt der Edelmetalle und Träger der unsichtbar machenden *tarnhût* profiliert wird.¹¹ Prominent erscheint in jener Gruppe Alberich. Im ersten Teil des ›Nibelungenliedes‹¹² verwaltet er den unermesslichen Hort aus Gold und Edelsteinen, den die Brüder Schilbunch und Nibelung geerbt haben und untereinander aufteilen wollen. Sie bestellen den Heros Sivrit von Niderlant zum Schiedsrichter. Für seine Bereitschaft erhält er ein besonderes Element des Schatzkomplexes zum Lohn: das Schwert Balmunc. Der rechtliche Vorgang scheitert am Jähzorn der beiden Brüder und droht in einen Riesenkampf auszuarten. Sivrit jedoch schlägt den Konflikt nieder. Er tötet kurzerhand die Riesen und seine Auftraggeber gleich mit. Als Alberich seine ermordeten Herren rächen möchte, unterliegt auch er und bringt ein drittes Element ins Spiel: die *tarenkappe* (›NL‹, Str. 97, 3), die sich Sivrit ebenfalls aneignet, so dass er nun das gesamte Erbe der Nibelungen antreten und fortan als *des hordes herre* (›NL‹, Str. 97, 4) gelten kann. Erst sehr viel später erwähnt die Erzählung ein viertes Element, das den Hort komplettiert. Es findet sich in seiner tiefsten Schicht verborgen und wird, nachdem es einmal erwähnt worden ist, sogleich wieder der Vergessenheit überantwortet:

Der wunsch der lac dar under, von golde ein rüetelîn.
 der daz hêt erkunnet, der möhte meister sîn
 wol in aller werlde über einen ietslichen man.
 (›NL‹, Str. 1124, 1–3)

Mit dem Besitz des Nibelungenhortes ist also der Anspruch auf Weltherrschaft verbunden – auf ein Weltkönigtum, das die Herrschertugenden *iustitia* (Schwert Balmunc), *prudentia* (Tarnkappenlist), *largitas* (Gold/Edelsteine) und *potestas* (goldene Rute) beisammenhält. Vor einem solchen Hintergrund wird klar, wie der Zwerg Anteloie konzipiert ist: Auch und gerade im Schwank intensiviert er Alexanders und unser Sensorium für die pragmatischen und diskursiven Bedingungen von Herrschaft.

Eine zweite Spur führt über den Namen des Zwergs. In der sogenannten Wiener Piaristenhandschrift (Abb. 3/4), dem Heldenbuch Lienhart Scheubels (um 1480–1490), erscheint als kurzer Einschub zwischen dem ›Virginal‹ und dem heldenepischen Kanon ›Ortnit‹ – ›Wolfdietrich‹ – ›Nibelungenlied‹ die strophische Dichtung von ›König Anteloy / Antelan‹, die sich durch das folgende Incipit ankündigt:

Das ist die ritterschafft kunig anteloy ausz schot/ten land und was ein tzwerck
und rant mit her / parczefal und andern rittern an kunig artus hoff / und stach
si all ab und behielt preis und er ob in allen. (›Antelan‹, S. 140)¹³



Abb. 3: Antelan provoziert Parzefal und sticht ihn vom Pferd; Lienhart Scheubel, ›Heldenbuch‹; Wien, ÖNB, Cod. 15478, f. 157^v (Bild-Nr.: 319)

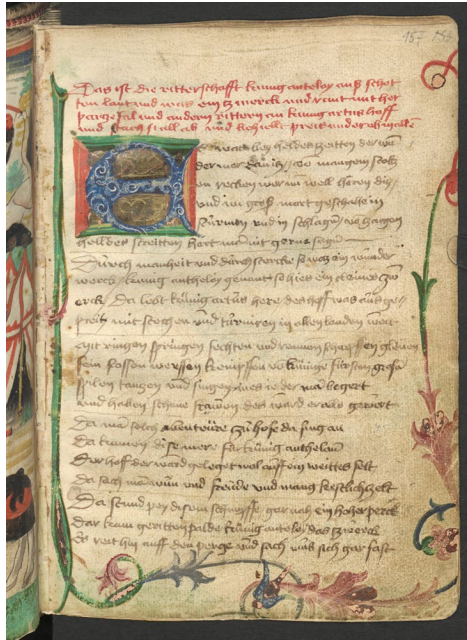


Abb. 4: Incipit ›Antelan / König Anteloy‹; Lienhart Scheubel, ›Heldenbuch‹; Wien, ÖNB, Cod. 15478, f. 158^r (Bild-Nr.: 320)

Anteloy tritt hier als Protagonist eines Miniaturepos auf, gedichtet im Hildebrandston, in dem Heldendichtung und Artusroman hybridisiert beziehungsweise gegeneinander abgewogen werden. *Künig Antelan von Schotten*, ein *wunderwerk* (›Antelan‹, Str. 2, 1) von einem Zwerg, begibt sich im Auftrag dreier Herzoginnen an den Ort, wo König Artus und seine Tafelrunde am Fuße eines Berges auf einem weiten Feld festlich Hof halten und turnieren. Dort will er *abenteuer* (›Antelan‹, Str. 4, 1. 11, 4) suchen. Als Parzefal ihn wie einen Eindringling gefangen nehmen möchte, macht Antelan von seiner Fähigkeit Gebrauch, sich unsichtbar zu machen, und entzieht sich dem Zugriff des Tafelrundenritters:

Der helt greif nach dem kleinen: wie bald er im enging!
 Er mocht in nit gesehen dar umb er in nit fing.
 (›Antelan‹, Str. 9, 3f.)

Darüber hinaus gibt er sich als ritterlicher Bote im Frauendienst zu erkennen. Er erhält daraufhin *sicherheit* und die Erlaubnis, den Hof aufzusuchen. Antelan fordert Parzefal jedoch an Ort und Stelle zum Kampf um den Preis seiner bezaubernden Rüstung heraus, deren Glanz ihn weithin in *künglich[er] majeste* (>Antelan<, Str. 10, 4) präsentiert: *Sein wapen laucht gen tale pis an des turnirs schrank* (>Antelan<, Str. 8, 1). Seine Ausstattung besteht aus einer kostbaren goldenen *prünne*, einem unsichtbar machenden *edle[n] stein*, einem *gürtel kleine*, der seinem Träger die Stärke von zwölf Männern verleiht, sowie kristallinen Sporen, goldenen Beinschienen, einem diamantenen Schild und einem perlenbestickten *wapenrock*. Parzefal hält ihn deswegen gar für einen *engel [...]* *aus dem paradeise* (>Antelan<, Str. 20, 2 f.). Der Zwerg lässt keinen Zweifel daran, dass niemand ihn bestehen könne und dass er die Missachtung seiner Person keinesfalls dulde. Das provoziert Parzefal (Abb. 3), der zusätzlich die beiden Tafelrundenritter Gawan und Galleman aufbietet, um die Herausforderung anzunehmen, sobald Antelan sich nur wiedersehen ließe. Der sticht unverzüglich alle drei vom Pferd – gerade einmal zwei von insgesamt 132 Versen reichen zur Kampfbeschreibung aus –, so dass Parzefal ihm die Aufnahme in die Tafelrunde anbietet: *Du solt pei uns beleiben hie an des küniges hof, / da sol dir dinen gerne manch ritter unde grof* (>Antelan<, Str. 29, 1f.). Doch Antelan lehnt dankend und mit klaren Worten ab:

Es sprach »mich sant da here drei edel herzugein. / ich pring in newe mere,
als ich in dort verjach; / ich sag in von euch dreien, wie ich euch nider stach.
/ Ich wais kein manheit teure die ich hie hab gesehn, / als mir in manchem
streite und sturm vor ist geschehn. / es mus mich rewen sere das ich her
kumen pin, / das ich nit abenteure von euch sol sagen in, / Als si wol sein
gewonet an mir zu aller zeit, / da ich in streit und stürmen schlug tiefe wun-
den weit.« (>Antelan<, Str. 30, 1–32, 2)

Die besten Artusritter sind für den Gast aus der Heldenepik keine adäquaten Gegner. Es ist, als liefe der temporäre Übertritt vom Heldenlied zum höfischen Roman in Sachen Aventure auf eine unerträgliche Werteinbuße

und auf ein implizites ästhetisches Urteil hinaus. Das höfische Format scheint dem streit- und sturmbewährten schottischen Nano-Heros um wenigstens drei Nummern zu klein! Seine Macht, über völlige Unsichtbarkeit und höchste Sichtbarkeit zu verfügen, erstreckt sich dabei nicht nur auf die eigene Gestalt. Sie vermag auch die strahlkräftigsten Vertreter der Artuswelt zu invisibilisieren, indem der Zwerg sie kurzerhand aus dem Abenteuer-Gedächtnis streicht und ihre Exzellenz unter dem Mantel des Schweigens verschwinden lässt.

Das lenkt die Aufmerksamkeit auf eine dritte Spur: Die Konfiguration des Boten oder der Botin, die von außen an den Hof herantreten und das Ziel verfolgen, die Qualität der Tafelrundenritter zu messen, nimmt offenbar das verbreitete Erzählmodul der arturischen Tugendprobe auf (vgl. Mohr 2021). Wenn es nicht dazu dient, auf diskrete Weise eine Auswahl unter den Besten zu treffen, um daran die Kette der Aventiuren und den Gegenbesuch in der Anderwelt anzuschließen (wie etwa im ›Wigalois‹ Wirnts von Grafenberg), dann geht es um die Affirmation des *common sense*, der die Tafelrunde als Gemeinschaft der Gleichen gerade durch die Negation absoluter Werte hindurch zusammenhält:

- Der Mantel, der nur der makellosen Dame wie angegossen passt, stülpt und bauscht sich bei allen Hofdamen auf und ist selbst und gerade der Königin Ginover zu kurz (›Fabliau du Mantel mautaillé‹, Ambraser Mantelfragment; Ulrich von Zatzikhoven, ›Lanzelet‹);
- der Kelch, aus dem keiner, der den Anspruch auf ein Leben ohne Fehl und Tadel erhebt, auch nur einen Tropfen verschütten darf, schwappt bei allen über, die aus ihm trinken (Heinrich von dem Türlin, ›Diu Crône‹);
- auf dem Schandkarren, den Lancelot besteigt, um einen angeklagten ritterlichen Ehebrecher zu ersetzen, finden sich, dem Beispiel Lancelots folgend, am Ende alle Artusritter wieder (Chretien de Troyes, ›Le Chevalier de la Charette‹);
- den grünen Gürtel, den Gawain als Zeichen der *confessio* seiner fleischlichen Schwachheit trägt, wählen nach seiner Rückkehr von der grünen

Kapelle lachend alle Ritter der Tafelrunde, um sich zu ihrer *brotherhede* als Gemeinschaft der Besten zu bekennen, deren Exzellenz zugleich im Bekenntnis ihrer Fehlbarkeit besteht (>Sir Gawain and the Green Knight<).¹⁴

Der stabilisierende Effekt jener (Selbst-)Entblößungen der Hofmitglieder liegt auf der Hand. Durch das öffentliche Ausstellen der eigenen Schande und Sündhaftigkeit (in Stellvertretung, aktualisierter Erinnerung oder Antizipation) wird letztlich auf dem Wege der Substitution jeder oder jedes einzelnen Schuldigen durch seinen Standesgenossen oder ihre Standesgenossin das Prinzip der Kollektivität aktiviert. Wenn nämlich reihum alle Mitglieder des Artushofes ihre Defizienz eingestehen, lässt sich zuletzt das Schande bringende Exklusionskriterium seinerseits exkludieren. So vermag sich der Hof um die Anerkenntnis der eigenen Verfehlungen herum von neuem zu konstituieren. Im Konsens über die eigene Mangelhaftigkeit wirkt er gefestigter denn je.

Als humoreske Einlagen können solche Tugendproben sich episch selbstständigen. Sie bilden fazete Exempel, wie etwa der folgende berühmte Schwank aus Strickers >Pfaffen Âmis< bzw. aus dem >Ulenspiegel<-Buch.¹⁵ Auch darin geht es um ein Mittel, das den König in die Lage versetzen soll, die Illegitimität seiner Hofleute zu erkennen. Statt des unsichtbaren Zwerges werden hier unsichtbare Bilder wirksam, die das Sehen der (un-)wahren Herkunft selbst zu einer Frage der Einbildungskraft werden lässt. Obwohl sie als *picturae* nicht existieren, verfügen sie als *imagines* über eine solche Magie, dass sie angeblich denjenigen, der sie sehen könnte, seiner eigenen Rechtmäßigkeit versichern, und diejenigen, die sie partout nicht sehen, als Bastarde entlarven. Die nie gemalte Bildfolge, die Âmis dennoch wortreich seinem königlichen Auftraggeber anpreist und erläutert, spitzt das gesamte Bildprogramm auf die Person des Königs zu.¹⁶ Hier kommt wiederum Alexander ins Spiel. Den Dreh- und Angelpunkt der Darstellung bilden nämlich dessen Kampf mit dem Perserkönig Darius um die Weltherrschaft sowie die Taten der Römer (>Gesta Romanorum<) in der Absicht, die

entscheidenden heilsgeschichtlichen Phasen der *translatio imperii* aufzurufen. Gerahmt wird jene Szenerie der gottgewollten Machtübertragung allerdings von Bildern der Krise des Königtums, dessen Legitimität sie radikal in Zweifel ziehen: So wird Absalom auf Befehl seines eigenen Vaters, König Davids, als Rivale um dessen Macht ermordet, während das andere Sujet, Babylon, eine Sündenverfallenheit des Imperiums symbolisiert, die *gotes rache* auf sich lenkt. Von vornherein ist damit das Oxymoron jeder weltlichen Königsherrschaft markiert: Sie ist stets durch göttliche Providenz legitimiert, zugleich aber durch ihre Verstrickung in die Welt zutiefst illegitim. Weil das so ist, reizt den König die Aussicht, durch die Gemälde des Âmis ein Instrument an die Hand zu bekommen, das ihm die alleinige Kontrolle über das dilemmatische Legitimitätsproblem verschafft. Er maßt sich damit einen uneinholbaren Erkenntnisvorsprung gegenüber den Mitgliedern seines Hofes an und tritt so aus der ursprünglich konsensuellen Ordnung des Adels aus. Doch der Wunsch nach totaler Durchsichtigkeit der Legitimitätsverhältnisse macht ihn selbst blind und gefährdet sein Amt. Denn die *picturae*, deren Sichtbarkeit über die Zugehörigkeit zum Hof entscheiden sollen, kann er zu seinem großen Schrecken selbst nicht sehen, und die Erklärung der *imagines* durch Âmis bleibt ihm – wie Alexander die Welt – dunkel. So hängt seine Sonderstellung am seidenen Faden eines (Selbst-)Betrugs.

Freilich ist die Wirkung jener Probe nicht schiere Delegation. Im Gegenteil: Nachdem jedes einzelne Mitglied des Hofes schweren Mutes durch die Lüge hindurchgeschritten ist (aus Angst, er oder sie könne sich in den Augen der Standesgenossen bloßstellen und das Anrecht auf Zugehörigkeit verlieren), formiert und legitimiert sich der höfische Konsens aus eigener Kraft neu. Zwar spaltet sich zunächst der alte falsche Konsens nach der Intervention des Knappen, der als erster zugibt, keine Bilder an der Palastwand zu sehen; dann aber steigt der neue, korrigierte Konsens von unten her allmählich zur Ritterschaft auf. Zuletzt erfasst er den König, der mit einem Male – nach Überwindung seiner Absolutheitsphantasien – wieder

in die Adelsgemeinschaft der Gleichen integriert erscheint. Auch wenn er sich Hohn und Spott gefallen lassen muss, gefährdet das seine *dignitas* nicht, weil in letzter Instanz doch alle am gleichen Verblendungszusammenhang Anteil haben, der König als *primus inter pares* nur um ein Quäntchen mehr. Wichtiger als die Blamage ist der Umstand, dass der Hof wieder zur Einigkeit findet: nicht in Hass, Wut und Rachegelüsten gegenüber dem betrügerischen Maler Âmis, sondern in der gemeinsamen Hochschätzung seiner *list*: der Kunstfertigkeit (*ars*) und politischen Klugheit (*prudencia*) des Trickster-Pfaffen (vgl. Scheuer 2024b).

Vielleicht war ja gerade jene Konsensorientierung dem Sänger der heroischen ›Antelan‹-Strophen ein Dorn im Auge, so dass er seinen Zwerg ohne erzählenswerte *âventiure* aus der arturischen in die heroische Welt zurückkehren ließ. In jedem Fall zeugt ein letzter Formatwechsel von einer ähnlich forcierten Distanz zum höfischen Kompromiss: das Umschwenken von der Kleinepik zur global angelegten Chronik. Drei der vielfältigen Weltchronik-Kompilationen, die unter dem Namen Heinrichs von München überliefert sind, fügen den ›Alexander und Anteloie‹-Stoff als Episode in ihre Darstellung Alexanders ein, indem sie auf das neunte Kapitel der Alexander-Summe Ulrichs von Etzenbach (um 1250 bis nach 1300) zurückgreifen und ihr Material mit Blick auf möglicherweise zuhandene Schwankfassungen amplifizieren. Wichtiger als die Schwankungen im Versbestand oder die Frage nach Eigenanteilen der Kompilatoren scheint mir die Situierung der Zwergenepisode, die sich an Ulrichs ›Alexander‹¹⁷ anlehnt. Hier läuft die erste Begegnung mit Anteloie konfliktuös ab. Denn als Alexander einem Hirsch nachjagt, sich verreitet und ihn (nur in Begleitung eines Hundes) erst stellt, dann fällt, gerät er unwissentlich in die Jagdgründe des Zwergenkönigs, der ihn sogleich anfährt: »*iuwer hôchvart mich bevilt. / warumbe slaht ir mir mîn wilt? / dar zuo verterbt ir mînen plân / und bluomen, die ich geheget hân.*« (U. v. E., ›Alexander‹, V. 18991–18993) Alexander reagiert darauf zwar *in schimphendem muote* (U. v. E., ›Alexander‹,

V. 19012), sprich: amüsiert über die Ansage des *kleinen*, ihn für seinen Fehler nicht zu bestrafen und am Leben zu lassen. Doch bleibt er besonnen und bittet Anteloie um Vergebung und um seine *huld*. Daraufhin wird ihm die unsichtbare Zwergengemeinschaft turnierend, mit Braut und hübschen Hofdamen vorgeführt. Unter stetig wachsender Hochachtung von Seiten Alexanders nimmt die Geschichte ihren bekannten Lauf – bei Ulrich von Etzenbach in stark geraffter Form. Dafür treten die Umstände umso deutlicher in den Vordergrund, unter denen die Episode ihre Brisanz gewinnt. Denn sie wird zwischen die beiden bedenklichsten Fälle von Hybris und Jähzorn eingefügt, die Alexander an seinen makedonischen Vertrauten ausagiert, bevor er seine Endlichkeit auf dem Weg durchs hintere Indien zum irdischen Paradies erfahren muss. Wie die Zwergenbegegnung steht auch die vorangehende Exekution des Pagen Ermolâus und seines Lehrers Calistenes im Zeichen eines vermeintlichen Jagdfrevls: Der junge Ermolâus kommt seinem Herrn bei der Eberjagd zuvor und tötet das *swîn*, bevor Alexander von seinem königlichen Vorrecht Gebrauch machen kann, als erster den Keiler zu erlegen. Anders als Anteloie hält er jedoch seinen *zorn* nicht zurück. Er schlägt den Jungen *über das houbt mit einem stabe* (U. v. E., ›Alexander‹, V. 18937), da der Edelknabe *unmazen* (U. v. E., ›Alexander‹, V. 18939) zu weinen beginnt; dann missdeutet er die beschwichtigende Intervention des Calistenes zugunsten seines Zöglings als Drohung und nimmt die Ereignisse in maßloser Eskalation zum Anlass, die beiden vermeintlichen Aufrührer totschiagen zu lassen.

Nicht weniger prekär nimmt sich die Episode aus, die sich anschließt, nachdem Anteloie den Hof verlassen hat: Noch am selben Abend tritt Alexander vor sein palastähnliches Zelt und gerät mit Clitus aneinander, weil der nicht widerspruchslos anerkennen möchte, *daz in der künic allen obe / an prîses gewinne laege*. (U. v. E., ›Alexander‹, V. 19228f.) Angesichts der Tatsache, wie oft er seinem König in der Schlacht zur Hilfe geeilt sei und ihm als Schutzschild gedient habe, könne Alexander nur die Hälfte

des Lobes beanspruchen. Als die beiden Rivalen dann zufällig in der Dunkelheit am Zelteingang zusammenstoßen, sich Clitus als der *edle hōchgelobte* zu erkennen gibt und Alexander ihm unterstellt, er wolle sich damit dem König gleichstellen oder ihn gar übertreffen, ist Clitus' Leben verwirkt: »nû solt ir vûrbaz niht genesen, / sît ir weset sô ûz erkorn.« / *aldâ wart Clitus verlorn* (U. v. E., ›Alexander‹, V. 19258–19260), heißt es lakonisch. Der Erzähler kann nur noch eine Klage darüber anschließen, wie *umb cleine schulde* (U. v. E., ›Alexander‹, V. 19265) die Huld des mutwilligen Herrschers verlorengehen kann. Mit anderen Worten: Was Alexander dem Großen an jenen beiden Wendepunkten seiner Vita abhandengekommen ist, supplementiert das inserierte Exempel: die kluge Voraussicht (*prudentia*), die den Zwerg Antiloie in märchenhaft bedingungsloser Selbstverständlichkeit auszeichnet. Darin liegt die spielernste Einsicht in den politischen Diskurs, den das kleine Exempel von ›Alexander und Anteloie‹ in weltgeschichtlicher Perspektive gewährt: Je größer der Anspruch auf Singularität, desto unverzichtbarer die Fähigkeit des Herrschers, sich die Größenverhältnisse als umkehrbar zu denken und keinesfalls die Nanotechnik der Herrschaft aus den Augen zu verlieren. Weh dem Regenten, der über keinen Anteloye verfügt! Denn ohne dessen unsichtbare (und somit höchst unwahrscheinliche, nur im Klatschen der Ohrfeige und im polternden Sturz vernehmbare oder schlimmstenfalls im traumatischen Kontakt am eigenen Leib spürbare) Präsenz ist das Schicksal Alexanders unaufhaltbar: die Selbstzersetzung jeder autokratischen Macht.

6. Arcana imperii: Formate der Weltherrschaft

Im Durchgang durch die Topik und Chronik mittelalterlicher Alexander-Vorstellungen von den großformatigen Weltkarten bis zu den äußerst komprimierten kleinepischen Formen um den Zwergenkönig Anteloie und wieder zurück zur Universalgeschichte der Weltchroniken (mit integriertem

Zwerg!) hat sich erweisen, dass der Komplex der Weltherrschaft keineswegs an die Unüberbietbarkeit einer substantiell gegebenen Größe gebunden ist. Die Einsicht in ihre Funktionsweise und in die räumliche und zeitliche Begrenztheit des *imperium Alexandri* ist vielmehr mit der Möglichkeit des Maßstabwechsels verknüpft.^[18] Das zeigt sich beispielhaft nicht nur am Gehalt des Exempels von ›Alexander und Anteloie‹, sondern auch an der zur Disposition stehenden literarischen Form und der damit zusammenhängenden Skalierbarkeit des Formats: sowohl was die Quantifizierbarkeit der Einzeldichtung betrifft (zwischen 250 Versen bei Ulrich von Etzenbach, 486 Versen in der Dresdner Märenfassung und 438 bzw. 504 Versen in den Kompilationen der Weltchronik Heinrichs von München) als auch mit Blick auf die Mitüberlieferung, die bis zur Adaptation der Figur des Zwergenkönigs an die ästhetischen Normen der Heldenepik reicht oder sich zum Topos spruchdichterlicher Hofkritik verdichten lässt.^[19] Im Vergleich jenes genreübergreifenden Wechsels der Form, des Formats und der Überlieferungsgemeinschaften, die der Erzählstoff temporär eingeht, verschieben sich mit den poetischen und ästhetischen auch die ethischen, ökonomischen und politischen Kriterien des Urteils und der Erkenntnis. Das *argumentum a quantitate* – Sigmund Freud würde sagen: »die Verschiebung auf ein ersetzendes Kleines« (Freud 1973, S. 20) – bekommt in seinen unterschiedlichen Gebrauchszusammenhängen einen von Fall zu Fall neu zu bewertenden, eigensinnigen Spin. So erscheinen Alexander und der Zwerg als die entgegengesetzten Pole einer Skala, die es erlaubt, die Intensität der Macht zwischen gelingender und entgleisender Herrschaft abzulesen. Den Maßstab bildet dabei nicht, wie gewohnt, die Größe des Königs, sondern im Gegenteil die Winzigkeit seines Helfers. Der Zwerg Anteloie ist insofern keine Gestalt aus Sage oder Märchen, sondern die Figur, die das Erzählen in ›temporal communities‹ entwickelt, um das Format wirksamer Herrschaftstechnik vorzuführen.^[20]

Anmerkungen

- 1 Wenn ich im Folgenden das Konzept der ›temporal communities‹ mit der Überlieferung vormoderner Kleinepik verknüpfe, geht es mir nicht primär darum, einen wiedererkennbaren Erzähltypus mit seinen Varianten in einer diachronen Reihe anzuordnen und seine Emergenzen zu kartographieren, um Vorlagenverhältnisse und Entwicklungstendenzen abzubilden. Weder Aitiologie noch Teleologie geben die Richtung meiner Sammlung und Lektüre vor, sondern die Frage, wie in wechselnden Gebrauchssituationen, Überlieferungsverbünden und medialen Transformationen eine bewegliche und bewegende Denkfigur daran arbeitet, sich gegen Vergessen, materielle Zerstörung oder konkurrierende Narrative durchzusetzen, um in wechselnden Kontexten ihren Wahrheitsanspruch aufrechtzuerhalten, zu entfalten und an neue Umgebungen anzupassen. Auf diesem Weg erlauben es die ›temporal communities‹ im Sinne Salman Rushdies, eine Imaginationsdynamik der erzählerischen und exemplarischen Formen und Formate in ihren konsensuellen Netzwerken zu erfassen: »most stories have some sort of roots in other stories, maybe, in many stories which combine, conjoin and change, and so become new stories. This is the process that we call imagination.« (Rushdie, wie Motto)
- 2 Entscheidend ist dabei das Vermögen des Exempels – wie Kant es mit Blick auf »die Modalität eines Geschmacksurteils« formulierte – »Beispiel einer allgemeinen Regel [zu sein], die man nicht angeben kann« (s. *Kritik der Urteilskraft*, § 18). Vgl. zur Denkfigur des Exempels Agamben 2009, S. 11–39 sowie Stefan Willer [u. a.] 2007, S. 7–59.
- 3 Den Überlegungen zur aggregativen Organisation der chronikalen Zeitdimension stehen andere Versuche gegenüber, (1) den kompulatorischen Charakter der Chronikform, (2) eine Archäologie ineinandergeschobener älterer und neuerer Geschichtsdeutungen oder (3) eine Atomisierung historischer Exempel im Episodengerüst anzunehmen; vgl. zu 1: Stock 2002, S. 34–72, zu 2: Müller 2020, S. 41–52, zu 3: Pretzer 2020 S. 53–65.
- 4 Besonders eindrücklich ist das Beispiel des Zwiefaltener Codex aus dem 12. Jahrhundert (Stuttgart, Württ. Landesbibliothek, Cod. Hist. 2° 415, p. 17^{r/v}). Die Vorderseite des Blattes stellt in Form eines Kreisdiagramms das Sechstagesewerk mit dem Schöpfer im Zentrum dar, während die Rückseite den Jahreskreis mit Saturn als Repräsentation des *annus* zeigt, so dass Raum und Zeit kongruent aufeinander abgebildet werden können. Ähnliche Zuordnungen von Raum- und Zeitverhältnissen leisten die Diagramme astrologischer Handschriften, wenn sie (wie in der kosmologischen Sammelhandschrift Oxford, Bodleian Library, Ms.

- Bodl. 614) das Bild der geschaffenen Welt schichtenweise vom Zodiak und den Sternbildern über die Planeten- und sublunare Himmelssphäre bis zu den *mira-bilia mundi* herunterbrechen; vgl. Blume [u. a.] 2012, S. 128–132 (mit Tafeln 43–51, hier: Tafel 48) sowie das [digitale Faksimile](#).
- 5 Vgl. die [interaktive digitale Präsentation der Weltkarte](#).
- 6 Den ›Straßburger Alexander‹ zitiere ich nach der Ausgabe Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übers. u. komm. v. Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.
- 7 Der Knoten, der Geheimnis und Macht aneinanderbindet, wird in der antiken Sprachtheorie Varros geschürzt (*De Lingua Latina* V, 8) und über dessen durch Augustinus exzerptweise überlieferte *theologia tripartita* weitergegeben. Zum System der Varronischen Topik vgl. Graevenitz 1987, S. 48–58, 89–96.
- 8 Die erste verlässliche Zusammenstellung der im Folgenden bearbeiteten Quellen findet sich bei Pfister 1976, S. 212–227. Synoptisch ediert, kommentiert und mit einer konzisen Darstellung der temporären Überlieferungsverbünde versehen hat die Exempelfassungen des Stoffs Henrike Schwab; vgl. Schwab 2020, S. 196–236.
- 9 Bei der Oxforder Handschrift handelt sich um das Exemplar MS Oxford Heb. 11 (Neubauer 2797/1), p. 265a–277b. Es enthält die legendarische Alexander-Biographie als Teil einer Kompilation des 14. Jahrhunderts, die Eleazar ben Asher ha-Levi im Rheinland zusammengestellt hat und in die er die vermutlich weitaus ältere Episode um den Zwerg Antalonía eingebaut hat. Zwei englische Übersetzungen dieser Rezension liegen vor: Gaster 1971, S. 814–878 sowie Reich 1972, hier: S. 32–37. Zur jüdischen Alexander-Tradition im Überblick vgl. Dönitz 2011, S. 21–39, sowie Bekkum 1986, S. 218–226.
- 10 S. Collmann-Weiß 2005, S. 172; eigene Übersetzung, HJS. Vgl. das [digitale Faksimile der Strophe](#).
- 11 Vgl. Bulang 2010, Sp. 227–229; zum Zwerg in der Heldenepik vgl. Lütjens 1911 sowie – fiktionalitätstheoretisch ins »Metapoetische« gesteigert – Habicht 2010.
- 12 Im Folgenden zitiere ich nach der Ausgabe: Das Nibelungenlied und die Klage. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung u. Kommentar, hrsg. v. Joachim Heinzle, Berlin 2015 (Bibliothek des Mittelalters 12).
- 13 Zitiert wird im Folgenden nach der Edition von Scherer 1872, S. 140–149, hier: S. 140 (Überschrift). Vgl. das [digitale Faksimile](#) der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien, Cod. 15478, p. 157^r–159^v. Eine Neuedition mit Übersetzung bietet Harms 2009, S. 75–97.

- 14 Eine Materialsammlung zum Erzählkalkül der Tugendprobe bietet Christine Kasper, vgl. Kasper 1995. Vgl. auch Linden 2012, S. 15–38.
- 15 Zum Schwank von den unsichtbaren Bildern vgl. Des Strickers ›Pfaffe Amis‹, hrsg. v. Kin’ichi Kamihara, Göppingen 1978 (GAG 233), V. 491–804, sowie Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten hrsg. v. Wolfgang Lindow, Stuttgart 1978, S. 77–81 (27. *Histori*).
- 16 Vgl. zur Struktur des imaginären Bildprogramms Klarer 2008, S. 80–106.
- 17 Die folgenden Zitate stammen aus der Ausgabe Ulrich von Eschenbach: Alexander, hrsg. v. Wendelin Toischer, Hildesheim/New York 1974 (ND der Ausg. Stuttgart/Tübingen 1888; Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 183).
- 18 Jenen Maßstabswechsel setzt der Pfaffe Lamprecht besonders spektakulär in Szene durch den doppelten Tod des großen Alexander: Einerseits wird er, wie oben erwähnt, nach Art eines antiken Tyrannen durch ein Gift ermordet, das so stark wirkt, dass es seinen Schädel spaltet. Andererseits antizipiert er den Tod des Christenmenschen, indem ihm wie jedem anderen menschlichen Geschöpf am Ende nur soviel Erde zugestanden wird, wie der Raum seines Grabes einnimmt.
- 19 In einer Titelliste der Lübecker Fastnachtspiele findet sich für das Jahr 1466 unter anderen Alexander-Sujets auch ein Spiel unter dem Titel ›Alexander und Anteleo‹ verzeichnet. Das Stück ist nicht überliefert. Vgl. Buschinger 2011, S. 291–314, hier: S. 309, sowie Buntz 1973, S. 37.
- 20 Über den Zwerg als Messgröße immanenter Poetik vgl. Störmer-Caysa 2000, S. 157–175; generell zur Frage der intensiven Größen und ihrer Messbarkeit im höfischen Erzählen vgl. Scheuer 2003, S. 123–138.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Collmann-Weiß, Esther (Hrsg.): Kleinere Spruchdichter des dreizehnten Jahrhunderts. Der Hardegger, Höllefeuer, Der Litschauer, Singauf, Der Unverzagte, Stuttgart 2005 (ZfdA Beiheft 5).
- Das Nibelungenlied und die Klage. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung u. Kommentar, hrsg. v. Joachim Heinze, Berlin 2015 (Bibliothek des Mittelalters 12).
- Des Strickers ›Pfaffe Amis‹, hrsg. v. Kin’ichi Kamihara, Göppingen 1978 (GAG 233).
- Freud, Sigmund: Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907), in: ders., Zwang, Paranoia und Perversion. Studienausgabe, Bd. VII, hrsg. v. Alexander Mitscherlich [u. a.], Frankfurt a. M. 1973, S. 11–21.

- Gaster, Moses: An Old Hebrew Romance of Alexander, in: Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology, collected and reprinted by Moses Gaster, Vol. 1, New York 1971, S. 814–878.
- Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten hrsg. v. Wolfgang Lindow, Stuttgart 1978.
- Harms, Björn-Michael: Der Artushof dankt ab. Heldenepisches Erzählen im ›Antelan‹. Mit einer Edition und einer Übersetzung, in: Freiburger Universitätsblätter 183 (2009), S. 75–97.
- Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übers. u. komm. v. Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.
- Quintus Curtius Rufus: Historiae Alexandri Magni. Geschichte Alexanders des Großen. Lateinisch/Deutsch, übers. v. Felicitas Olef-Krafft, hrsg., komm. u. mit einem Nachwort versehen v. ders. u. Peter Krafft, Stuttgart 2014.
- Reich, Rosalie: Tales of Alexander the Macedonian. A Medieval Hebrew Manuscript. Text and Translation with a Literary and Historical Commentary, New York 1972, S. 32–37.
- Ulrich von Eschenbach: Alexander, hrsg. v. Wendelin Toischer, Hildesheim/New York 1974 (ND der Ausg. Stuttgart/Tübingen 1888; Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 183).
- Scherer, Wilhelm: Antelan, in: ZfdA 15 (1872), S. 140–149.

Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio: Signatura rerum. Zur Methode, aus dem Italienischen v. Anton Schütz, Frankfurt a. M. 2009.
- Bekkum, Wout Jacques van: Alexander the Great in Medieval Hebrew Literature, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 49 (1986), S. 218–226.
- Bieler, Ludwig: *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. Das Bild des ›göttlichen Menschen‹ in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935/36 (ND Darmstadt 1967).
- Bleumer, Hartmut: Kartierte Immersion. Ein Versuch zum imaginären Raum der Ebstorfer Weltkarte, in: Koch, Elke/Schlie, Heile (Hrsg.): Orte der Imagination – Räume des Affekts. Die mediale Formierung des Sakralen, Paderborn 2016, S. 139–162.
- Blume, Dieter [u. a.]: Sternbilder des Mittelalters. Der gemalte Himmel zwischen Wissenschaft und Phantasie, Bd. I: 800–1200, Teilbd. I, 1: Text und Katalog der Handschriften, Berlin 2012.
- Borgolte, Michael: Die Welten des Mittelalters. Globalgeschichte eines Jahrtausends, München 2022.

- Bowden, Sarah [u. a.] (Hrsg.): Geschichte erzählen. Strategien der Narrativierung von Vergangenheit im Mittelalter. XXV. Anglo-German Colloquium, Manchester 2017, Tübingen 2020.
- Bulang, Tobias: Art. Tarnkappe, in: EM, Bd. 13 (2010), Sp. 227–229.
- Buntz, Herwig: Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters, Stuttgart 1973.
- Buschinger, Daniëlle: German Alexander Romances, in: Zuwiyya 2011, S. 291–314.
- Dönitz, Saskia: Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions, in: Zuwiyya 2011, S. 21–39.
- Graevenitz, Gerhard von: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987.
- Habicht, Isabel: Der Zwerg als Träger metafikционаler Diskurse in deutschen und französischen Texten des Mittelalters, Heidelberg 2010.
- Kasper, Christine: Von miesen Rittern und sündhaften Frauen und solchen, die besser waren. Tugend- und Keuschheitsproben in der mittelalterlichen Literatur vornehmlich des deutschen Sprachraums, Göttingen 1995 (GAG 547).
- Klarer, Mario: Spiegelbilder und Ekphrasen. Spekulative Fiktionspoetik im ›Pfaffen Amis‹ des Strickers, in: Das Mittelalter 13,1 (2008), S. 80–106.
- Linden, Sandra: Tugendproben im arthurischen Roman. Höfische Wertevermittlung mit mythischer Autorität, in: Schiewer, Hans-Jochen/Seeber, Stefan (Hrsg.): Höfische Wissensordnungen, Göttingen 2012 (Encomia Deutsch; 2), S. 15–38.
- Lütjens, August: Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters, Breslau 1911.
- Mohr, Jan: Zur sozialen Logik der Tugendprobe. Reziproke Beobachtung, Rangfragen und Zusammenhalt in der Artusgesellschaft, in: PBB 143 (2021), S. 563–595.
- Müller, Jan-Dirk: Die andere Kaiserchronik, in: Bowden [u. a.] 2020, S. 41–52.
- Panofsky, Erwin: Die Perspektive als ›symbolische Form‹, in: ders.: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, hrsg. v. Hariolf Oberer u. Egon Verheyen, Berlin 1980, S. 99–167.
- Pfister, Friedrich: Alexander und Anteloie, in: ders., Kleine Schriften zum Alexanderroman, Meisenheim am Glan 1976, S. 212–227 (zuerst in: GRM 29 [1941], S. 81–91).
- Pretzer, Christoph: Geschichtliche Distanz im Episodengerüst der ›Kaiserchronik‹, in: Bowden [u. a.] 2020, S. 53–65.
- Scheuer, Hans Jürgen (2024a): Chronomorphosen. Unhistorische Zeitverläufe in mittelalterlicher Historiographie (am Beispiel der ›Kaiserchronik‹), in: Seeberger, Julia [u. a.]: Beyond the Timeline. Resetting Historiography, München 2024 (SpatioTemporality/RaumZeitlichkeit 15), S. 97–122.
- Scheuer, Hans Jürgen (2024b): Der urbane Trickster. Eine vormoderne Figur zwischen elementarem Weltwissen und religiöser Intelligenz, Basel/Berlin 2024.

- Scheuer, Hans Jürgen: Cerebrale Räume. Internalisierte Topographie in Literatur und Kartographie des 12./13. Jahrhunderts. (Hereford-Karte, ›Straßburger Alexander‹), in: Böhme, Hartmut (Hrsg.): Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext, Stuttgart/Weimar 2005 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 27), S. 12–36.
- Scheuer, Hans Jürgen: Gegenwart und Intensität. Narrative Zeitform und implizites Realitätskonzept im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue, in: Sorg, Reto [u. a.] (Hrsg.): Zukunft der Literatur – Literatur der Zukunft. Gegenwartsliteratur und Literaturwissenschaft, München 2003, S. 123–138.
- Schwab, Henrike: Alexander und Anteloie, in: Ridder, Klaus/Ziegeler, Hans-Joachim (Hrsg.): Deutsche Versnovellistik des 13. bis 15. Jahrhunderts (DVN), Bd. 2, Berlin 2020, S. 196–236.
- Spoerhase, Carlos/Wegmann, Nikolaus: Art. Skalieren, in: Historisches Wörterbuch des Mediengebrauchs, Bd. 2, hrsg. v. Heiko Christians [u. a.], Köln [u. a.] 2018, S. 412–424.
- Stock, Markus: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ›Straßburger Alexander‹, im ›Herzog Ernst B‹ und im ›König Rother‹, Tübingen 2002 (MTU 123).
- Störmer-Caysa, Uta: Kleine Riesen und große Zwerge? Ecke, Laurin und der literarische Diskurs über kurz oder lang, in: Zatloukal, Klaus (Hrsg.): Aventure – märchenhafte Dietrichepik. 5. Pöchlarn Heldenliedgespräch, Wien 2000 (Philologica Germanica 22), S. 157–175.
- Westrem, Scott D.: The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary, Turnhout 2001 (Terrarum Orbis 1).
- White, Hayden: Die Bedeutung von Narrativität in der Darstellung der Wirklichkeit, in: ders.: Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, aus dem Amerik. v. Margit Smuda, Frankfurt a. M. 1990, S. 11–39.
- Willer, Stefan [u. a.]: Zur Systematik des Beispiels, in: dies. (Hrsg.): Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, Berlin 2007, S. 7–59.
- Zahlten, Johannes: Die Erschaffung von Raum und Zeit in Darstellungen zum Schöpfungsbericht von Genesis 1, in: Aertsen, Jan A./Speer, Andreas (Hrsg.): Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, Berlin/New York 1998 (Miscellanea Mediaevalia 25), S. 615–627.
- Zuwiyya, Z. David (Hrsg.): Companion to Alexander Literature in the Middle Ages, Leiden/Boston 2011.

Abbildungen

Abb. 1: Der Unverzagte: *Myr grahent alle myne har*; Jenaer Liederhandschrift: Jena, ThULB, Ms. El., f. 101, p. 40^{va} ([online](#))

- Abb. 2: Anteloie macht Alexander die Heeresmacht der Zwerge sichtbar; Heinrich von München, ›Weltchronik‹: München, BSB, Cgm 7377, p. 205^r ([online](#))
- Abb. 3: Antelan provoziert Parzefal und sticht ihn vom Pferd; Lienhart Scheubel, ›Heldenbuch‹: Wien, ÖNB, Cod. 15478, f. 157^v (Bild-Nr.: 319) ([online](#))
- Abb. 4: Incipit ›Antelan / König Anteloy‹; Lienhart Scheubel, ›Heldenbuch‹: Wien, ÖNB, Cod. 15478, f. 158^r (Bild-Nr.: 320) ([online](#))

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Hans Jürgen Scheuer
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für deutsche Literatur
Unter den Linden 6
10099 Berlin
E-Mail: scheuerh@hu-berlin.de

Martin Sebastian Hammer

(Non-)Verbale Kommunikation und (un-) verhüllte Evidenz im Zeichen des Feuers

›Temporal Communities‹ in und um Jacob Appets
›Der Ritter unter dem Zuber‹

Abstract. In diesem Beitrag wird der Begriff der ›temporal community‹ für die Verknüpfung der Motivbausteine ›Lügen mit der Wahrheit‹ und ›Befreiung des Geliebten mittels Feuerrufs‹ in Jacob Appets ›Der Ritter unter dem Zuber‹ gebraucht. Ausgehend von einem intertextuellen Verweis im späteren ›Reinfried von Braunschweig‹ und unter vergleichendem Einbezug des altfranzösischen Fabliaux ›Le Cuvier‹ mit Appets Versnovelle wird gezeigt, dass Appet speziell vor den falschen Worten und Gebärden schöner Frauen warnt und so den Geschlechterkampf im ›Ritter unter dem Zuber‹ drastisch zuspitzt. Der naturkundliche Vergleich des Liebespaares mit einem Salamander im Feuer eröffnet schließlich eine Relektüre des Märes ›im Zeichen des Feuers‹, die Jacob Appet als gelehrten und deshalb für den anonymen ›Reinfried‹-Dichter zitierfähigen Autor ausweist.

Die listige Ehefrau in Jacob Appets Versnovelle ›Der Ritter unter dem Zuber‹^[1] verhüllt zuerst die buchstäblich nackte Evidenz ihres Ehebruchs, indem sie unglaublich-dreist die *rehte warheit* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 287) gesteht, und sorgt anschließend, im Zusammenspiel mit ihrer solidarischen Nachbarin, für die Befreiung des versteckten Geliebten mittels Feuerrufs. Diese zwei ansonsten unverbundenen Bausteine kleinepischen Erzählens^[2] verknüpft Jacob Appet zu einer motivischen ›temporal community‹, die sich zeitnah in einen gänzlich anderen Diskurszusammenhang einschreibt:

Im anonymen »Fürsten- und Herrschaftsroman« (Herweg 2010, S. 38–42) ›Reinfried von Braunschweig‹ wird Jacob Appet als Experte für die Lasterhaftigkeit der damaligen ›Frauen von heute‹ aufgerufen. Dieser gattungsübergreifende Querverweis des ›Reinfried von Braunschweig‹ auf den ›Ritter unter dem Zuber‹ wirft mindestens folgende drei Fragen auf: (1.) Auf welche Aspekte des ›Ritters unter dem Zuber‹ wird im ›Reinfried von Braunschweig‹ genau angespielt? (2.) In welchem Maße prägen diese Spezifika den ›Ritter unter dem Zuber‹, sodass gerade dieser Text zum Aufhänger einer zunächst allgemeingültig wirkenden, gegenwartskritischen Frauenschelte im ›Reinfried von Braunschweig‹ erhoben wird? (3.) Welche weiteren Andockstellen im ›Ritter unter dem Zuber‹ könnten sein Einschreiben in den vergleichsweise hochliterarischen Kontext des ›Reinfried von Braunschweig‹ begünstigt haben?

Ich nähere mich dem ›Ritter unter dem Zuber‹, der im Zentrum meiner Überlegungen steht, also im Sinne eines prinzipiell intertextuellen Zugriffs zunächst vom späteren ›Reinfried von Braunschweig‹ her an; diesen verstehe ich als historisch relevanten Interpretationsschlüssel für das Märe vom ›Ritter unter dem Zuber‹. Im ersten Argumentationsschritt zeige ich auf, dass der ›Reinfried von Braunschweig‹-Erzähler speziell vor den falschen *wort und ouch geberde[n]* schöner Frauen warnt, die an Ehefrau und Nachbarin des ›Ritters unter dem Zuber‹ exemplarisch deutlich werden. Im zweiten Schritt lege ich – nun unter vergleichendem Einbezug von Appets Prätext, dem altfranzösischen Fabliau ›Le Cuvier‹ – dar, wie im ›Ritter unter dem Zuber‹ eine drastische Zuspitzung des Geschlechterkampfes in Szene gesetzt wird: Im Gegensatz zu ihren männlichen Gegenspielern können die Frauenfiguren im ›Ritter unter dem Zuber‹, so meine These, derart souverän über Worte und Gebärden verfügen, dass sie nahezu beliebig die Wahrheit als Lüge sowie eine Täuschung als Wahrheit erscheinen lassen können. Im dritten Schritt ergänze ich diese primär von der Handlung des ›Ritters unter dem Zuber‹ ausgehende Argumentation, indem ich ausblickhaft auf

interdiskursive sowie inter- und intratextuelle Perspektiven des Salamander-Vergleichs in den Versen 20–22 des ›Ritters unter dem Zuber‹ eingee: Durch den Einbezug naturkundlichen Wissens macht sich Appet, so meine Überlegung, einerseits anschlussfähig für den ›Reinfried von Braunschweig‹, dessen Autor von Seiten der Forschung einhellig als *poeta doctus* gesehen wird,³ andererseits ermöglicht er eine leitmotivische Lektüre des Märes ›im Zeichen des Feuers‹.

1. die sache kan iuch Jacob Apt / vil baz bescheiden denne ich tuon – Appets Versnovelle im Rückspiegel des ›Reinfried von Braunschweig‹

Die »relativ unscheinbare[] Erwähnung des Märenautors Jacob Apt« im ›Reinfried von Braunschweig‹ wird, wie Wolfgang Achnitz (2002, S. 151) zu Recht moniert, »zwar zumeist für die Datierung und Lokalisierung des Textes, nicht aber in ihrer Funktion für den Sinnzusammenhang wahrgenommen.« Achnitz zielt hier auf den ›Reinfried von Braunschweig‹, seine Kritik lässt sich jedoch auch umgekehrt für die Deutung des ›Ritters unter dem Zuber‹ fruchtbar machen: Ich verstehe die Gattungsgrenzen überschreitende Anspielung im ›Reinfried von Braunschweig‹ in diesem Sinne als historisch relevanten Interpretationshinweis für Appets Versnovelle, lese also in entgegengesetzter Richtung zu Achnitz (2002, S. 153–155) den ›Ritter unter dem Zuber‹ vom ›Reinfried von Braunschweig‹ her statt auf den ›Reinfried von Braunschweig‹ hin. Ich setze hierzu bei der eigentlichen Namensnennung an und beziehe anschließend deren engeren und weiteren Kontext im ›Reinfried von Braunschweig‹ mit ein:

mîn ôre hoert, mîn ouge siht
wort und ouch geberde,
dar um man het unwerde
wîlent schoeniu wîp gehapt.

die sache kan iuch Jacob Apt
vil baz bescheiden denne ich tuon.

(›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15218–15223)

Jacob Appet wird hier nicht allein »als guter Kenner der Schamlosigkeit und Verderbtheit der Frauen zitiert« (Knapp 2013, S. 118), vielmehr steht seine namentliche Erwähnung in direkter Verbindung mit der erzählerseitigen Ohren- und Augenzeugenschaft von deren *wort und ouch geberde*[n]. Der engere Sinnzusammenhang des Verweises lässt dabei keinen Zweifel daran, wofür die Frauen ihre (non-)verbale Kommunikationskompetenz nutzen: Sie handeln zwar – ebenso wie Reinfrieds mithin kontrastiv angepriesene Ehefrau Yrkane – noch *mit herzen und mit sinnen* (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15193), doch *ir êrelôsez minnen / gât ûf lasterlichez amt, / wan sî wol halber hânt verschamt / an werken und an worten* (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15194–15197).⁴ Lasterhaftigkeit, Ehr- und Schamlosigkeit der Frauen sind überhaupt Leitbegriffe des gut vierzig Verse langen Binnenexkurses;⁵ direkt im Anschluss an die Appet-Referenz heißt es prägnant: *sî wænent lasters haben ruon / und schament sich der êren* (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15224f.). Besondere Gefahr für die zeitgenössische Männerwelt geht demnach von den nonverbalen Gebärden der Frauen aus: *ir frâvenlich geberde / sint wilder denn des löuwen, / als ob sî wellen drôuwen / den mannen um ir minne*. (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15206–15209) Ganz im Gegensatz zu Yrkane: *ir weinen und ir riuwen / was sunder wandels lûne* (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15236f.).

An dieser Stelle lohnt ein Blick auf den Handlungskontext im ›Reinfried von Braunschweig‹: Reinfried hat die schwangere Yrkane soeben in Braunschweig zurückgelassen, um ins Heilige Land zu ziehen. Die Gefährlichkeit seines Kreuzzugs ist durch ein Symbol mit tragischem Potenzial unterstrichen: Reinfried überlässt ihr zum Abschied einen halben Ring; erhalte sie die andere Hälfte, sei dies der Beweis für seinen Tod. Unter diesem Vorzeichen steht die aufrichtige Trauer Yrkans: *Alsus beleip diu reine hie. / manic wêlich schrei ergie / ûz siufzendem munde / und der von herzen grunde*

/ *der vil minnenclichen kam*. (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15135–15139)

Damit leitet der Erzähler zu einem gut 170 Verse langen Exkurs über (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15156–15329):⁶ Die klagende Yrkane wird zuerst mit einer illustren Reihe von fünf treulosen Frauen antiker Helden kontrastiert (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15156–15187), die der Erzähler gegenüber ihren männlichen Konterparts ungleich stärker fokussiert.⁷ Sowohl quantitativ als auch qualitativ wird deren Frevelhaftigkeit jedoch durch die ›Frauen von heute‹ noch übertroffen (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15190–15229): In Appets Frauenfiguren gipfeln weibliche Lasterhaftigkeit, Ehr- und Schamlosigkeit; *diu süeze reine / kiusche wol getâne / minnenclich Yrkâne* (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15230–15232) bildet hierzu den ultimativen Gegenpol. Anschließend folgt noch der positive Vergleich Yrkans mit vorbildlichen Damenfiguren der höfischen Literatur, angeführt von Sigune (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15238–15329; vgl. dazu weiterführend Achnitz 2002, S. 151 mit Anm. 485).

Von hier aus lassen sich Parallelen zwischen aktueller Handlungssituation des ›Reinfried von Braunschweig‹ und alludierter Handlung des ›Ritters unter dem Zuber‹ ziehen: Unstrittig hebt die Anspielung auf Appet ins rezipientenseitige Bewusstsein, mit welcher »Hinterhältigkeit [...] eine Frau die Abwesenheit des Ehemannes ausnutzen kann« (Achnitz 2002, S. 153) – das Motiv des Abschieds zwischen aufbrechendem Gatten und zurückbleibender Ehefrau teilen der ›Reinfried von Braunschweig‹ und der ›Ritter unter dem Zuber‹ miteinander. Fragwürdig erscheint mir allerdings Achnitz' Schlussfolgerung, dass deshalb »Zweifel daran erwachsen [müssen], daß Irkane ihrem Mann bis zu dessen Rückkehr treu bleiben wird« (Achnitz 2002, S. 154): Gegenüber Achnitz' Einschätzung, man werde als Rezipient »die kategorischen Aussagen zu Beginn des Märe [...] am ehesten noch im Gedächtnis gehabt haben« (ebd.), sehe ich durch den Wortlaut des ›Reinfried von Braunschweig‹-Exkurses eher konkrete Handlungsmomente des ›Ritters unter dem Zuber‹ als die allgemein gehaltenen Aussagen

seines Pro- und Epimythions aufgerufen.⁸ Es sind meines Erachtens vor allem die gehörten und gesehenen *wort und ouch geberde[n]* beim jeweiligen Aufbruch des Ehemanns, die in ihrer äußerlichen Übereinstimmung den innerlichen Gegensatz zwischen den klagenden Frauen im ›Reinfried von Braunschweig‹ auf der einen und im ›Ritter unter dem Zuber‹ auf der anderen Seite hervorscheinen lassen – wie sich an Abschiedsworten, -tränen und -kuss der treulosen Gattin (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 75–88) sowie ihrer abwertenden Kommentierung durch Appets Erzähler zeigen lässt:

in triuwen rette siu niht daz;
ir tet daz hin scheiden baz,
wan siu des was von herzen vro.
mit armen umbevienc siu in do
und kust in mit ir munde.
der kus gie niht von grunde.

(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 83–88)

Ich ziehe eine erste Zwischenbilanz: Die Anspielung auf den ›Ritter unter dem Zuber‹ ist zuerst im Handlungskontext des ›Reinfried von Braunschweig‹ zu sehen. Die parallele Situation – Klage einer Ehefrau um den scheidenden Gatten – zeigt dabei umso deutlicher auf den Gegensatz der (un-)aufrichtigen Damenfiguren und derer ehrlichen bzw. geheuchelten *wort und ouch geberde[n]*. Implizit sind der Appet-Referenz im ›Reinfried von Braunschweig‹ damit auch die weiteren Konsequenzen, die weibliche Worte, Gebärden und Taten auf Handlungsebene des ›Ritters unter dem Zuber‹ zeitigen – denn bei vorgetäuschter Trauer allein belassen es die Frauenfiguren im Märe, wie im Folgenden zu sehen sein wird, bei Weitem nicht.

2. wort und ouch geberde – (Non)verbale Kommunikation und (un)verhüllte Evidenz im ›Ritter unter dem Zuber‹

Ausgehend von den Überlegungen des vorigen Kapitels setzt meine folgende Lektüre des ›Ritters unter dem Zuber‹ bei der Bedeutung von gehörten und gesehenen Worten und Gebärden für dessen Handlung an. Vorab sei als These formuliert: Während es den Männerfiguren im ›Ritter unter dem Zuber‹ noch nicht einmal gelingt, einen *in flagranti* mit gehörten Ehebruch in sichtbare Evidenz zu überführen, können die listig-klugen Frauenfiguren souverän über Worte und Gebärden verfügen – und dadurch beliebig die Wahrheit als Lüge sowie eine Täuschung als Wahrheit erscheinen lassen. In ihrer Sprach- und Zeichenmacht erweisen sie sich ihren männlichen Gegenspielern mithin als weit überlegen.

Bereits das Promythion (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 1–7) zielt auf die *liste und groze[] kündikeit* der Frauen (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 2f.) – ein Leitbegriff, der im Epimythion noch einmal aufgegriffen wird: *wip kunnen groze kündikeit, / als Jacob Appet da hat geseit*. (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 393f.) In ihrer *kündikeit* unterscheiden sich die Frauen von den Männern, *die si dicke überlistent / und machent si zuo toren gar* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 6f.). Bemerkenswert ist dabei, dass der (männliche) Erzähler sein *mære* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 8) von einem unmittelbar Beteiligten haben will, nämlich dem Ritter unter dem Zuber selbst (vgl. Fischer 1983, S. 251; Klein 2012, S. 96). Der ist hier freilich Nutznießer der weiblichen Verschlagenheit und kann somit leichter als Übermittler von *aventiur* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 9; vgl. Schnyder 2019, S. 73; Haferland 2019, S. 451) inszeniert werden: Der glücklich davongekommene Ritter beglaubigt zugleich die Warnung vor der listigen *kündikeit* der Frauen.

Die Ausgangssituation der Handlung ist schnell resümiert: Der Ritter pflegt seit Längerem (analog im Fabliau ›Le Cuvier‹, V. 9–14, vgl. Frosch-Freiburg 1971, S. 163) ein Liebesverhältnis mit einer verheirateten Frau, so dass darüber – ab hier ohne Entsprechung im Fabliau⁹ – die ganze Stadt

inklusive der drei Brüder des gehörnten Ehemanns Bescheid weiß. Einzig der Hahnrei selbst schwört noch auf die *stæte* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 43) der Gattin, weshalb seine Brüder einen Plan schmieden:

do sprach der wirt: ›daz ist mir leit!
wie bevinde ich nu die warheit?‹
do sprachen si aber zuo im:
›wiltu nu hœren unsern sin
und wilt der warheit komen zuo,
so soltu sprechen mornen vruo,
du wellest riten ettewer.
des nahtes so kum wider her
und laz uns alle mit dir gan
und vür alle ir türen stan
und ganc du selber an die want,
du hœrest in dinne alzehant.‹
(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 51–62)

Das Ziel der brüderlichen List ist Wahrheitsfindung: Mit einer unpräzisen Lüge (*du wellest riten ettewer*; vgl. Klein 2012, S. 96) soll der Ehemann *der warheit komen zuo* – doch ist *warheit* schon hier nicht mit Evidenz gleichzusetzen: Der betrogene Gatte soll den Liebhaber zwar *in flagranti* hören, aber vom *warheit sehen* ist nirgends die Rede. Das kalkulierte Arrangement der vier Männer hat damit von Beginn an einen blinden Fleck.¹⁰

Dem stümperhaften Plan der Brüder und der unspezifischen Lüge des Ehemanns über seinen Aufbruch (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 67–74) steht die Überzeugungskraft gespielter Worte und Gebärden der Ehefrau gegenüber:¹¹ Sie fängt an zu weinen (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 78), sie umarmt und *kust in mit ir munde*, obwohl der *kus* [...] *niht von grunde [gie]* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 87f.). Der Erzähler betont dabei konsequent – zuerst in zwei kurzen Einschüben (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 83–85; V. 88), dann mittels direkter Gedankenrede und erläuterndem

Kommentar (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 91–99) – die Unaufrichtigkeit des weiblichen Schauspiels (vgl. Klein 2012, S. 96), was die mangelnde Zeichenkompetenz des Ehemanns noch weiter unterstreicht:

der wirt vil nach verzaget het,
daz er beliben wolte sin.
er daht: ›deist war, die brüeder din
die hant dich sicherlich betrogen,
wan si hant uf din wip gelogen‹
(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 100–104)

Für den Ehemann sind die unaufrichtigen Worte und Gebärden seiner Frau derart überzeugend, dass er ihre vorgetäuschte Trauer für die Wahrheit (*›deist war, ...‹*) und die berechtigten Unterstellungen seiner Brüder für *sicherlich* gelogen hält. Die (non-)verbale Kommunikationsmacht der Ehefrau, mittels derer sie eine Lüge als Wahrheit und später die Wahrheit als Lüge erscheinen lässt, ist hier bereits antizipiert.

Von nun an läuft erst einmal alles nach Plan:¹² Die Ehefrau erhält Besuch von ihrem ritterlichen Liebhaber, hofiert diesen mit einem lukullischen Vorspiel (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 127–129; dazu Reichlin 2009, S. 153) und hebt ihn auch rhetorisch über ihren Ehemann:

siu sprach: ›vil lieber herre min,
nu sult ir leben ime suse.
ir sit hie wirt ze huse;
swaz ir welt, daz sol geschehen;
da wider getar nieman jehen.
doch wil ich iu sagen den murz:
wol uf, ez ist zit, diu naht ist kurz;
wir suln zesamen slafen gan.‹
der ritter sprach: ›daz si getan!
des ir gert, des bin ich vro.‹
(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 130–137)

Auf die Schmeichelworte an den ›neuen Hausherrn‹ folgt eine klare Ansage: Die Frau behält insofern die Zügel in der Hand, wiewohl sie den Ritter

scheinbar bestimmen lässt (*swaz ir welt, daz sol geschehen*). Es folgt das eigentliche Stelldichein mit anschließendem Bettgeflüster: Über den Aufbruch ihres Mannes sei sie glücklich gewesen, so die Ehefrau zum Liebhaber – was diesen naturgemäß mehr freut als den zwischenzeitlich zurückgekehrten, mit seinen Brüdern vor der Türe lauschenden Ehemann:

Diu mære horte gern der ritter;
daz duhte den wirt gar bitter:
der was des abendes wider komen
und hete werc und rede vernomen
und dar zuo siner brüeder dri
die ime da stuonden nahe bi.
si sprachen: ›bruoder, hørstu in da?‹
›entriuwen‹, sprach er, ›bruoder, ja,
ich hør in leider dinne,
mich triegent denne min sinne,
beide man und ouch min wip.
deist war, ez gilt ir beider lip.‹
(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 153–164)

Die vier Brüder sind also, genau wie geplant, O h r e n zeugen von *werc und rede* der Ehebrecherin geworden – und klopfen nun wie wild gegen die Türe (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 166f.; dazu Wagner 2013, S. 148). Bemerkenswert sind die gegensätzlichen Reaktionen von Ritter und Ehefrau: Der Ritter bekommt es umgehend mit der Angst zu tun und fragt seine Gespielin im Klage-ton nach einem Versteck (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 168–170); die Frau reagiert indes keineswegs ängstlich (ganz anders als in ›Le Cuvier‹, V. 30: *La dame l'ot de paor tramble*; Übers. Strasser: ›Die Frau hörte es und bebte vor Schrecken‹; vgl. Gilbert 1943, S. 52), vielmehr völlig ungerührt auf die Bedrohung, indem sie den nackten Ritter kurzerhand unter einen Backzuber schlüpfen lässt (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 171–180).^[3]

Was nun folgt, ist der Auftakt zu einem Glanzstück weiblicher Sprach- und Zeichenmacht: Als der gehörnte Ehemann *mit zorne* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 184) Einlass begehrt, adressiert ihn die Gattin als *vil lieber*

meister min (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 186) – und seinen sprachlichen Rohheiten (vgl. etwa ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 202–210) setzt sie die Erklärung entgegen, dass das Gehörte Teil ihres Liebestraums gewesen sei: ›[...] *ich wand daz ich dich hette / bi mir an dem bette. / so rede ich lihe eteswaz / wan ich din selten ie vergaz. [...]*‹ (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 217–220). Bemerkenswert ist aber nicht allein der Inhalt, sondern vor allem die Wortwahl ihrer Ausrede:

›[...] kumet mir daz ze ungemache
daz ich han gegen dir triuwe groz,
so engilt ich des ich nie genoz
und mac mir iemer wesen leit
min triuwe und ouch min stæतिकейт,
wan du ze keiner stunde
nie untriuwe an mir bevunde.
wes zihest du mich armez wip?
ze pfande setz ich minen lip,
daz nie kein wip het einen man
so rehte liep als ich dich han.‹

(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 224–234)

Wieder und wieder beruft sich die Ehefrau auf ihre *triuwe* und *stæतिकейт*, sie unterwirft sich rhetorisch geradezu ihrem Mann. Der Betrogene gibt seinen Zorn daraufhin schrittweise auf: Erst lassen ihn die Worte der Ehefrau *ein teil sin wüeten* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 237) vergessen, dann setzt die zusätzliche Umarmung seinem *zürnen* ein letztgültiges Ende (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 246–249). Damit wiederholt und erfüllt sich, was schon in der Abschiedsszene angelegt ist:¹⁴ Mit *wort und ouch geberde*[n] gelingt es der Ehefrau, den Plan der vier Brüder zu durchkreuzen – und damit nicht nur ihre Ehre, sondern zugleich ihr Leben sowie das ihres Liebhabers zu retten (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 164).

Aus Sicht der Brüder scheint der ursprüngliche Verdacht damit aus der Welt geräumt; zur Feier des glücklichen Ausgangs lässt der Hausherr kurzerhand Speis und Trank auftischen. Für das Minnepaar bleibt die Lage

derweil prekär: Erstens darf der nackte Ritter unter dem Zuber während des Festmahls nicht entdeckt werden, zweitens muss er bei sich bietender Gelegenheit auch wieder unerkant aus seinem Versteck entkommen können. Beides – die vorübergehende Verwaltung und spätere Auflösung der Situation – kann nur die Frau bewerkstelligen; der qua Angst und Nacktheit ohnehin deklassierte und depotenzierte Ritter (vgl. zuerst Londner 1973, S. 273f.; später Krohn 1991, S. 268; Grubmüller 2002, S. 204; ders. 2006, S. 202) ist unter dem Zuber zur Passivität verdammt und seiner Minneherrin damit in jeder Hinsicht ausgeliefert. Die latente Gefahr der Aufdeckung von Ritter und Ehebruch wird nun buchstäblich mit einem Schlag akut, als sich einer der Brüder auf den Zuber setzt:

er sprach: ›nu han ich allez gar
daz hus ersuochet har und dar,
wan under disem zuber hie
darunder so suochte ich nie.‹
mit der viuste er den sluoc.

(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 273–277)

Silvan Wagner (2013, S. 148–150) hat auf die Funktionalisierung von Lärmsignalen im ›Ritter unter dem Zuber‹ aufmerksam gemacht; immer wieder zielten diese auf eine »ironische Enttäuschung der damit einhergehenden Rezeptionserwartung: [...] [D]ie Schilderung von etwas Skandalösem, Schändlichem, das heimlich geschieht, [koinzidiert] mit der Inszenierung von Lärm, *ohne* dass das Geschehen für die Märenwelt öffentlich wird.« (Wagner 2013, S. 148, Hervorh. i. Orig.) Das gilt schon für das erste Lärmereignis des ›Ritters unter dem Zuber‹, das laute Türklopfen der vier Brüder (vgl. ebd.); beim Schlag auf den Zuber handelt es sich dann oben-
drein um ein polyvalentes Lärmsignal:

Der Faustschlag ist Lärmereignis einer ausgelassenen Feiergusellschaft und in dieser Hinsicht eingebettet in der (nun für die Beteiligten komischen) Erzählung des Ehemannes von der vergeblichen Suche nach dem Ehebrecher; daneben ist der Faustschlag aber auch Lärmereignis der drohenden gewalthaften

Auseinandersetzung zwischen den Brüdern und dem Ritter, dessen Prügel der Zuber stellvertretend bekommt. (Wagner 2013, S. 149)

Hinzugefügt sei noch, dass der Faustschlag den gleichfalls schlagartigen rhetorischen Strategiewechsel der Ehefrau auslöst. Erneut reagiert sie unbeeindruckt und flexibel, wenn sie nun mit »verblüffender Kaltschnäuzigkeit« und »drastischer Klarheit« (Haferland 2019, S. 450) die *rehte warheit* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 287) des Ehebruchs einräumt:

diu vrouwe sprach: ›deist ungevuoc
daz du des niht enruochest
und under dem zuber suochest,
wan er ist drunder, wizzest daz,
der bi mir an dem bette was.
was er iht an dem bette da,
so vindstu in da, niht anderswa,
wan ich in drunder sliefen hiez
do min man an die türe stiez.
die rehte warheit ich dir sage.
suochstu niht, so bist ein zage.‹
des begunde er lachen.
›wiltu mich‹, sprach er, ›machen
zuo einem toren, sage mir!
des rates ich niht volge dir.
noch sin wir gnuoc vertoeret.‹
(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 278–293)

Während es den vier Brüdern nicht einmal gelungen ist, mittels einer geplanten List die Wahrheit des wiederkehrenden Ehebruchs aufzudecken, schafft es die Frau spontan, mit der unverhüllt *ausgesprochenen rehte[n] warheit* und der herausfordernden Provokation *suochstu niht, so bist ein zage*, die nackte Evidenz des Ritters unter dem Zuber zu verhüllen. Mittels sentimentaler Worte und Gebärden hat sie zweimal die erhitzten Gemüter abgekühlt; nun gesteht sie die *rehte warheit* derart dreist ein, dass diese nur als Scherz aufgefasst werden kann.^[15] Mehr noch: Sie bezieht sich bei ihrem Geständnis nicht allein auf die Vergangenheit des Liebesspiels,

sondern auch auf die gegenwärtige Lage und kommende Befreiung des versteckten Ritters, was ihre Verfügungsgewalt auch über die Zukunft illustriert:

siu sprach: ›deist war, er hoeret
 waz wir alle han geseit.
 im ist daz lange sitzen leit,
 wan im ist vröude tiure.¹⁶
 mit vremder aventiure
 muoz er von iu werden braht,
 swie übel irz uf in hat gedaht.‹
 (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 294–300)

Die Wendung *mit vremder aventiure* ist prägnant-polyvalent (vgl. Dimpel/Hammer 2019, S. 325, dort zum Begriff der *gevuëgen kündikeit* in Strickers ›Klugem Knecht‹) – und sie zeigt in ihrem Facettenreichtum abermals auf die Sprachmacht der Ehefrau: Das mhd. Adjektiv *vremde* bezeichnet in seiner Grundbedeutung zunächst den »gegensatz von *e i n h e i m i s c h*, nicht zu unserm lande oder hause gehörig«, kann aber auch »ungewöhnlich, seltsam, wunderbar« heißen (BMZ [online]); der schillernde *âventiure*-Begriff zerfällt in »die beiden hauptbedeutungen ›e r e i g n i s‹ und ›b e r i c h t‹« (BMZ [online]; zum *âventiure*-Paradigma vgl. weiterführend Wegera 2002, bes. S. 234, ferner die einschlägigen Beiträge bei Dicke [u. a.] 2006, sowie Schnyder 2019). Ich behaupte, dass jede der vier möglichen Begriffskombinationen – vom außerhäuslichen, wundersamen Ereignis bis hin zur ungewöhnlichen Botschaft einer Fremden – in gewisser Weise auf die folgende Ereigniskette ›passt‹, ja: dass diese in der Formulierung *mit vremder aventiure* / *muoz er von iu werden braht* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 298f.) geradezu verdichtend antizipiert ist.

In Gang gesetzt wird ebendiese finale Handlungssequenz durch die Nachbarin, die ihren Zuber zurückfordert – es wird also die Botschaft von außen, eine *vremde aventiure* an die Ehefrau herangetragen. Die Nachbarin wird eingeführt als *kluoge brotbeckerin* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 316), die zugleich bestens Bescheid weiß über *der minnen reht*, / *siu weste beide*

krump und sleht; / waz heimliche minne hæret an, / daruf siu sich gar wol versan. (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 319–322) Die eigentlich prekäre Rückforderung des Verstecks wird also durch den Erzählerkommentar vorweg abgefedert, die Nachbarin vorab als Schwester im Geiste erkennbar gemacht (vgl. schon Gilbert 1943, S. 53); lediglich die dazwischengeschaltete Magd, die den Zuber im Namen ihrer Herrin zurückfordert, stört kurzfristig die Distanzkommunikation der beiden Frauen. Anders als im Fabliau glückt es der Ehefrau so erst im zweiten Anlauf, ihre Notlage an die Nachbarin zu übermitteln, was die Notwendigkeit prägnant-klarer Botschaften noch einmal *ex negativo* unterstreicht: *siu sprach: ›ga wider und sage ir, / wibes not diu irre mich. / niht me zuo diner vrouwen sprich! [...].‹* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 358–360)

Die Rede von *wibes not* fungiert als »magische Formel« (Frosch-Freiburg 1971, S. 166; vgl. dazu Knapp 2013, S. 121f.). Sofort weiß die Nachbarin, was zu tun ist, und transformiert nun ihrerseits eine Botschaft von außen in eine ungewöhnliche Begebenheit:

Nu stuont ein schiurlin dabi,
Ein wenic von dem huse hindan.
daz zunte diu brotbeckerin an
mit einem viure sa zehant.
do daz schiurlin was enbrant,
do schre siu ›viura‹ sere.
waz sol diu rede mere?

(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 374–380)

Die Drastik macht sogar den Erzähler sprachlos: Mit gezielten Botschaften gelingt es den über Distanz kommunizierenden Nachbarsfrauen, mittels Sprache die materielle Evidenz einer brennenden Scheune zu erzeugen: Das Codewort *wibes not* führt – wiederum im Gegensatz zum Fabliau – zur handfesten Brandstiftung (vgl. dagegen ›Le Cuvier‹, V. 113–130);¹⁷ der durchdringende Feuerruf der Brotbäckerin erregt sogleich die Aufmerksamkeit der vier Brüder, die wie die aufgescheuchten Hühner am Zuber vorbei aus dem Haus und hin zur Scheune stürmen, während der Ritter

durch eine bis hierhin unerwähnte *hindertür* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 386) entkommen kann.¹⁸ *mit vremder aventiure* – mit dem Wechselspiel aus Botschaften und seltsamem Ereignis – können die solidarisch handelnden Nachbarinnen den versteckten Ritter schließlich befreien:

diu kleider gap siu im an den arm;
siu sprach: ›nu müeze iuch got bewarn!‹
und kuste in gütlich an sin munt.
hin schiet der ritter do zestunt.
alsus so wart der wirt betrogen.
Disiu mære ist war und niht gelogen.
wip kunnen groze kündikeit,
als Jacob Appet da hat geseit.
der habe, der hüete desten baz!
verliust er iht, waz schat im daz?
(›Ritter unter dem Zuber‹, V. 387–396)

Am Ende der ›Ritter unter dem Zuber‹-Handlung steht der einzig aufrichtige Abschied mitsamt einem liebevollen Kuss (vgl. anders ›Le Cuvier‹, V. 137–141) – womit sich zugleich der Kreis zur ersten Abschiedsszene und deren vorgetäuschten *wort und ouch geberde[n]* schließt. Die *groze kündikeit* der Frauen ist ein weiteres Mal bewiesen, der *wirt betrogen* und zum Toren gemacht (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 7).

Ich komme auf meine Leitthese zurück: Zu Beginn des Kapitels habe ich postuliert, dass die Frauenfiguren im ›Ritter unter dem Zuber‹ – im diametralen Gegensatz zu ihren männlichen Gegenspielern – derart souverän über Worte und Gebärden verfügen können, dass sie dadurch beliebig die Wahrheit als Lüge sowie eine Täuschung als Wahrheit erscheinen lassen. Die einhergehende Zuspitzung des Geschlechterkonflikts zeigt sich schon am summarischen Motivvergleich des Märes mit dem Fabliau (vgl. Frosch-Freiburg 1971, S. 168): Im altfranzösischen Text handelt es sich erstens bei der Rückkehr des Ehemanns um einen Zufall statt um eine von vornherein fehlgeplante List der Brüder; zweitens fehlt dort das im Märe zentrale Mo-

tiv des Lügens mit der Wahrheit; drittens genügt im Fabliau für die Befreiung des Geliebten ein vorgetäuschter Feuerruf, während eine tatsächliche Brandstiftung ausbleibt. Appets radikalisierende Gestaltungstendenz setzt sich auch auf Detailebene fort: Im ersten Handlungsteil scheitern die vier Brüder nicht nur am blinden Fleck ihres Plans, sondern insbesondere an den sentimentalischen Worten und Gebärden der Ehefrau, mit denen diese ihre Tugendhaftigkeit (die für die Männerfiguren im Fabliau ja gar nicht in Frage steht) glaubhaft versichert. Im zweiten Handlungsteil kommt die (non-)verbale Kommunikationskompetenz der Frauen dann vollends zum Tragen: Die Ehefrau und später auch ihre Nachbarin reagieren ungerührt-spontan auf äußere Bedrohungen; minimale Botschaften – der nonverbale Schlag auf den Zuber, das Codewort *wibes not* – führen zu maximal drastischem Handeln. Dass zudem der vorgetäuschte Feuerruf des (männlichen) Landstreichers im Fabliau bei Appet durch eine manifeste Brandstiftung der Nachbarin ersetzt ist, fügt sich nahtlos in diese Tendenz ein. Der weiblichen Sprach- und Zeichenmacht sind im ›Ritter unter dem Zuber‹ offenbar kaum Grenzen gesetzt.

3. *so wart nie salamander / in dem heizen viure baz / danne in zwein bi einander was* – Interdiskursive, intertextuelle und intratextuelle Perspektiven eines naturkundlichen Vergleichs¹⁹

Im vorigen Kapitel habe ich für den ›Ritter unter dem Zuber‹ – unter Einbezug des Fabliaus ›Le Cuvier‹ – eine Zuspitzung der Motive, der geschlechterspezifischen Figurenkommunikation sowie des jeweiligen Figurenhandelns aufgezeigt. Ergänzend zu dieser primär von der Handlung des Märes ausgehenden Argumentation möchte ich ausblickhaft noch einmal bei einem perspektivenreichen naturkundlichen Vergleich ansetzen. Über die *vriuntschaft* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 16 und 23) von Ritter und Ehefrau heißt es schon früh im Märe: *swenne ez mohte sin verholn, / so kamens zuo einander; / so wart nie salamander / in dem heizen viure baz*

/ danne in zwein bi einander was. (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 18–22) Zu fragen ist, welche Assoziationspotenziale mit dem auffälligen Salamander-Vergleich verbunden sind.

Mit Herfried Vögel (1990, S. 118) ist »[d]er Aufenthalt des Salamanders im Feuer [...] dem mittelalterlichen Publikum aus Naturkunde und Dichtung bestens bekannt« (vgl. ebd., S. 118–132, mit reichem Belegmaterial) – wobei der konkrete Wortlaut hier wohl zuerst an den ›Engelhard‹ Konrads von Würzburg wird denken lassen (so schon Gilbert 1943, S. 33; vgl. jetzt auch den Stellenkommentar von Uta Dehnert in der DVN-Edition). Dort heißt es von Engelhards und Dietrichs *reiner triuwe* (V. 800) und *höher minne* (V. 807): *reht als ein salamander / in dem fiure muoz genesen, / sô wolten si bi einander wesen*. (›Engelhard‹, V. 802–804)

Im ›Engelhard‹ ist der Salamander-Vergleich uneingeschränkt positiv konnotiert. Zieht man indes weitere Belege hinzu, ergibt sich allein schon für Konrad von Würzburg ein differenziertes Bild: Mit dem Salamander im Feuer verknüpft Konrad zwar andernorts das Erglühen in *heizer minne* (›Trojanerkrieg‹, V. 14967; vgl. schon Wolframs ›Titurel‹, 126,4), ebenso allerdings das Entbrennen in Kampfes- bzw. Rachezorn (›Engelhard‹, V. 4844–4847; ›Trojanerkrieg‹, V. 31331–31333; ›Partonopier und Meliur‹, V. 8582–8585), Trauer (›Trojanerkrieg‹, V. 38964–38967) oder Falschheit (›Trojanerkrieg‹, V. 13804–13807) – fast immer geht es, unabhängig von der jeweiligen Bewertung, um heftige Emotionen. Ganz klar negativ ist der Salamander-Vergleich in der ›Goldenen Schmiede‹ besetzt: Hätte uns nicht die Geburt der Heiligen Jungfrau erlöst, müssten wir noch heute *des wilden salamanders / ordenunge triben / und ane zil beliben / in swebel und in fiure*. (›Die goldene Schmiede‹, V. 770–773)

Zurück zum Salamander-Vergleich des ›Ritters unter dem Zuber‹: Unstrittig dürfte sein, dass das Feuer als Aufenthaltsort des Salamanders hier an das Feuer der Minne zwischen Ritter und Ehefrau denken lässt. Eine eindeutig positive oder negative Wertung sehe ich damit allerdings nicht

verbunden: Erstens bleibt die inhaltliche Nähe zur ›Engelhard‹-Parallelstelle meines Erachtens begrenzt,²⁰ zweitens setzt schon Konrad von Würzburg das Bild sowohl in positiven als auch negativen Kontexten ein. Wichtiger als die Wertungsfrage erscheinen mir deshalb folgende Perspektiven des Vergleichs: Einerseits inszeniert sich Appet als gelehrter Erzähler, der naturkundliches Wissen seiner Zeit interdiskursiv aktiviert und – durch die sprachliche Nähe bei gleichzeitiger inhaltlicher Differenz zum ›Engelhard‹ – intertextuell anreichert.²¹ Für den *poeta doctus* des ›Reinfried von Braunschweig‹ (vgl. Harms 1965, S. 315; Vögel 1990, S. 11f.; Herweg 2010, S. 230–233) macht er sich womöglich auch durch solche Verweise ›zitierfähig‹. Vor allem aber dürfte der Salamander-Vergleich rezipientenseitige Aufmerksamkeit generieren – und damit andererseits den Fokus frühzeitig auf das intratextuelle Leitmotiv ›Feuer‹ im ›Ritter unter dem Zuber‹ lenken.

Appets Zuspitzung im Vergleich zur altfranzösischen Vorlage lässt sich somit noch einmal im Zeichen der Elemente perspektivieren: An die Position des feuchtfrohlichen Bades im Zuberwasser (vgl. ›Le Cuvier‹, V. 12 und 15) tritt im Märe der feurige Salamander-Vergleich (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 20–22) und damit das symbolische Feuer der Minne; im weiteren Handlungsverlauf des ›Ritters unter dem Zuber‹ wird sowohl bei der Anweisung des Verstecks (*›da uze bi dem viure / ein vil grozer zuber stat. / da sliefet under, deist min rat!‹*; ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 172–174) als auch beim Festmahl (*er und ouch die brüeder sin / zuo dem viure sazen / und trunken unde azen*; ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 264–266) das Feuer leitmotivisch präsent gehalten;²² und schließlich lässt das lautstarke ›*viura*‹ der Nachbarin (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 379) die Männer hin zur brennenden Scheune stürmen.

Das Feuer bleibt damit nicht auf den Bildbereich des Salamander-Vergleichs beschränkt; es materialisiert sich zuletzt auf der Handlungsebene, steht den Brüdern als materielle Evidenz sichtbar vor Augen – und doch

sehen sie gerade deshalb *n i c h t* die immaterielle Wahrheit, das symbolische Feuer der Ehebruchsminne. Ohne die »höhere Beobachtungsgabe« ihrer Gegenspielerinnen ist ihnen das kunstvoll arrangierte »Wechselspiel von Verhüllung und Enthüllung« (Scheuer 2009, S. 742; dort bezogen auf Strickers ›Klugen Knecht‹) – das letztlich beide Bausteine der motivischen ›temporal community‹ miteinander verbindet – nicht begreiflich: Stattdessen lassen sie sich mit der *rehten warheit* belügen und mit einer tatsächlichen Brandstiftung weg vom Feuer der Minne locken.

4. Fazit und Ausblick: ›Temporal Communities‹ in und um Jacob Appets ›Der Ritter unter dem Zuber‹

Ich fasse zusammen: Ausgehend von einem prinzipiell intertextuellen Ansatz habe ich argumentiert, dass Jacob Appet zwei ansonsten unverbundene Motivbausteine kleinepischen Erzählens – einerseits das Lügen mit der Wahrheit, andererseits die Befreiung des Geliebten mittels Feuerrufs – in seinem Märe radikalierend zusammenführt, dabei im Vergleich zu seinem altfranzösischen Prätext insbesondere den Geschlechterkampf drastisch zuspitzt und sich so – unter ergänzendem Einbezug gelehrten Wissens – gleichsam zitierfähig für den *poeta doctus* des ›Reinfried von Braunschweig‹ macht. In Anlehnung an eine Formulierung aus dem *Call for Papers*, der diesem Band vorausliegt, lässt sich abschließend festhalten, dass sich Appets Versnovelle gerade vermittels ihrer zentralen motivbausteinlichen ›temporal community‹ in einen gänzlich anderen Diskurszusammenhang – jenen des ›Reinfried von Braunschweig‹ – eingeschrieben und ihre Rezeption auch dadurch nachhaltig gesichert hat.

Um von hier aus einen Ausblick zu geben: Wenn der Begriff der ›temporal community‹ im vorliegenden Beitrag – zumal, um terminologischer Unschärfe vorzubeugen – der Bezeichnung ebendieser spezifischen Verbindung von Motivbausteinen im ›Ritter unter dem Zuber‹ vorbehalten blieb, bedeutet dies freilich nicht, dass dessen Erkenntnispotenzial damit schon

erschöpft wäre. Auf Figurenebene wird der Geschlechterkampf im Märe ja gerade durch temporäre Gemeinschaften von über *wort und ouch geberde* machtlosen Männern (den vier Brüdern) einerseits und ebenso wort- wie zeichengewandten Frauen (der listigen Ehefrau und ihrer solidarischen Nachbarin) andererseits repräsentiert; im Ergebnis wird zudem die anfangs prekäre (mithin potenziell temporäre) Verbindung von Ehefrau und Ritter, deren Aufdeckung und Auflösung das Ziel der brüderlichen List war, eigentlich erst ›auf Dauer gestellt‹. Denn: Erstens lässt der *güetlich[e]* Abschiedskuss auf den Mund des Ritters (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 389) – als Schlusspunkt der Handlung – kaum Zweifel an der Fortführung des Verhältnisses, zweitens erscheint angesichts der auf ganzer Linie gescheiterten List der Brüder sowie der überlegenen weiblichen Zeichenmacht dessen zukünftige Enttarnung nachgerade unvorstellbar gemacht. Anders gesagt: Wenn es den Frauenfiguren des Märes sogar gelingt, mit der unverhüllt ausgesprochenen *warheit* die Evidenz des Ehebruchs und mit dem manifesten Feuer der brennenden Scheune das symbolische Feuer der Ehebruchsminne zu verdecken, was sollte ihrer *groze[n] kündikeit* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 2 und V. 393) dann überhaupt in die Quere kommen?

Den Männern jedenfalls bleibt da nur die (das Märe gleichermaßen rahmende wie seine Textgrenzen überschreitende) Warnung vor den weiblichen *wort und ouch geberde[n]*: primär durch den glücklich davongekommenen Ritter unter dem Zuber selbst, sekundär durch den seine Warnung weitertradierenden Märenerzähler Jacob Appet (vgl. ›Ritter unter dem Zuber‹, V. 8–12)²³ – und in letzter Instanz durch den gelehrten Erzähler des ›Reinfried von Braunschweig‹:

mîn ôre hoert, mîn ouge siht
 wort und ouch geberde,
 dar um man het unwerde
 wilent schoeniu wîp gehapt.
 die sache kan iuch Jacob Apt
 vil baz bescheiden denne ich tuon.

(›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15218–15223)

Anmerkungen

- 1 Ich zitiere im Folgenden nach Grubmüller (1996). Der Text wurde insbesondere von der jüngeren Forschung weitgehend stiefmütterlich behandelt: Grundlegende Informationen auf aktuellem Stand bieten der komparatistisch angelegte GLMF-Beitrag von Fritz Peter Knapp (2013), der Lexikonartikel von Volker Zapf (2013) sowie neuerdings der von Uta Dehnert verantwortete Kommentar in der DVN-Edition (2020); für eine umfassende Auseinandersetzung mit Appets Märe vgl. noch immer Gilbert (1943), zum Vergleich mit dem Fabliau ›Le Cuvier‹ vgl. ebd. (S. 49–54) sowie Frosch-Freiburg (1971, S. 161–169). Ansonsten verdanken sich die verstreuten Interpretationsansätze zu Appets Versnovelle hauptsächlich themenzentrierten Überblicksbeiträgen: Krohn (1991, S. 266–268) und ähnlich Grubmüller (2002, S. 204; 2006, S. 202) zielen auf die Depotenzierung des nackten Ritters unter dem Zuber; Klein (2012, S. 96f. und S. 99–101) arbeitet die Omnipräsenz des Lügens heraus; Wagner (2013, S. 148–150) zeigt die polyvalente Funktionalisierung von Lärmsignalen auf; Haferland (2019, S. 449–451) und Schnyder (2019, S. 73) verorten die Erzählung schließlich auf diametral entgegengesetzte Weise im Spannungsfeld des (Un-)Wahrscheinlichen.
- 2 Das Motiv des Lügens mit der Wahrheit ist etwa im ›Ritter mit den Nüssen‹ prominent, wo es ebenfalls im Vergleich zum stoffverwandten Fabliau ›Le plion‹ (›Der Pelz‹) hinzutritt (zu beiden Texten vgl. grundsätzlich Del Duca 2013); die Befreiung des Geliebten mittels Feuerrufs verbindet den ›Ritter unter dem Zuber‹ etwa mit dem Märe ›Die treue Magd‹ (zu den Motivparallelen vgl. Gilbert 1943, S. 55–59; Frosch-Freiburg 1971, S. 161–169; Knapp 2013). Worauf es mir aber ankommt: Die Kombination beider Motivbausteine findet sich, jedenfalls für die vormoderne deutschsprachige Literatur, nur im ›Ritter unter dem Zuber‹.
- 3 So zuerst und richtungsweisend Harms (1965, S. 315), als Ausgangspunkt der Argumentation dann bei Vögel (1990, S. 11f.), der den ›Reinfried von Braunschweig‹-Autor im Fazit seiner Studie (ebd., S. 155–158) einen *poeta colligens* nennt. Einen konzisen Überblick über die einschlägige Forschung gewähren Linden (2017, S. 373–376) sowie Benz/Weitbrecht (2021). Um ein interpretatorisches Verständnis der Appet-Referenz in V. 15222f. hat sich innerhalb der ›Reinfried von Braunschweig‹-Forschung gleichwohl einzig Achnitz (2002, S. 153–155) bemüht.
- 4 Da die Stelle nicht trivial ist, gebe ich einen Übersetzungsvorschlag: ›Ihr ehrloses Minnen dient dem Laster, denn sie haben beinahe gänzlich aufgehört, sich ihrer Taten und Worte zu schämen.‹

5 *ir [= Yrkânen] fuoz getrat ûf spottes stîc / nie noch ûf der schanden pfliht, / als man nu frouwen werben siht / mit herzen und mit sinnen. / ir êrelôsez minnen / gât ûf lasterlichez amt, / wan sî wol halber hânt verschamt / an werken und an worten. / ich spûr an allen orten, / ob ez sî ernest oder schinpf, / sô mangan grôzen ungelinpf / daz ich mich schamen für diu wîp, / sît ir leben und ir lîp / zuht und êre fliehent / und sich mit flîze ziehent / unreht ûf al der erde. / ir frâvenlich geberde / sint wilder denn des löuwen, / als ob sî wellen drôuwen / den mannen um ir minne. / sint daz kluoge sinne, / des muoz mich nemen wunder grôz, / daz sî mê denne halber blôz / gânt ob des gürtels lenge. / ir kleit sint alsô enge / daz ez mich lasters vil ermant, / wan in in dem rocke spant / der lîp mit lasterlicher pfliht. / mîn ôre hært, mîn ouge siht / wort und ouch geberde, / dar um man het unwerde / wilent schoëniu wîp gehapt. / die sache kan iuch Jacob Apt / vil baz bescheiden denne ich tuon. / sî wænent lasters haben ruon / und schament sich der êren. / des siht man stæte mêren / ûf sî schamelichen spot. / êre welt und dâ zuo got / schiuhent sî nu kleine. / des tet diu sîeze reine / kiusche wol getâne / minnenlich Yrkâne / niht, wan sî unfuoge flôch. / in wîbes zuht diu reine zôch / sich mit stæten triuwen. / ir weinen und ir riuwen / was sunder wandels lûne. (›Reinfried von Braunschweig‹, V. 15190–15237)*

6 Zu den Exkursgrenzen siehe Achnitz (2002, S. 151) und Dittrich-Orlovius (1971, S. 102 und S. 139), die den gesamten Exkurs [hier geringfügig abweichend: V. 15156–15321] dem Typus des »literarischen Exkurs[us] [...] in Form von Vergleichsketten« (ebd., S. 139) zuschlägt. Dass in den übergeordneten »literarischen« ein »zeitkritischer« (Binnen-)Exkurs »15190–15229: Über die Lasterhaftigkeit der Frauen« (ebd., S. 102) inseriert ist, zeigt zugleich auf die Grenzen einer starren Exkurs-Typologie für den ›Reinfried von Braunschweig‹ (vgl. die jüngste ›Bestandsaufnahme‹ bei Linden 2017, S. 383–388).

7 Siehe dazu Achnitz (2002, S. 152): »[D]ie Namen der Frauen, die Alexander, Virgilius und Aristoteles betrogen haben (sollen), [sind] außerhalb des ›Reinfried‹ nicht belegt und vermutlich vom Autor erfunden. Mit ihrer Einführung personalisiert er diese sonst zumeist anonymen Frauengestalten und lenkt damit die Aufmerksamkeit auf ihr Verhalten und ihren Charakter. Es steht nicht wie üblich der Topos von den betrogenen Minnesklaven im Vordergrund, wenn die Beispielpaare genannt werden, sondern die Hinterlist der Frauen. Daher kann Helena abschließend sogar ohne männlichen Widerpart angeführt werden.«

8 Achnitz' (2002, S. 154f.) zweite Parallele zwischen ›Ritter unter dem Zuber‹ und ›Reinfried von Braunschweig‹ – in den »Brüder[n] des betrogenen Ehemannes

- [...] spiegeln sich die Vasallen des Herzogs von Braunschweig, die trotz ihrer Aufmerksamkeit ebenso wie der Hausherr und seine Brüder von einer raffinierten Frau betrogen werden könnten« – wirkt ebenfalls recht gesucht.
- 9 Prägnant dazu Frosch-Freiburg (1971, S. 164): »Im Fabliau ist der Mann auf Geschäftsreise, seine spätere Rückkehr zufällig. Im Märe [...] ist sein Abschied ein Vorwand, seine Rückkehr geplant, da ihn seine Brüder über den Lebenswandel seiner Frau informiert haben und er sie auf frischer Tat ertappen will.
- 10 Vgl. dagegen das listige Arrangement im ›Klugen Knecht‹ des Strickers, dessen »vorbildliche *kündikeit* [...] ja darin [besteht], daß seine Geschichte die *wârheit* nicht eigentlich erklärt, sondern vielmehr ›sehen‹ läßt (V. 12)« (Waltenberger 2005, S. 308; zum *wârheit sehen* im ›Klugen Knecht‹ vgl. auch Scheuer 2009, S. 742–747).
- 11 Vgl. schon Frosch-Freiburg (1971, S. 164, Anm. 2): »Besonderes Gewicht legt der Erzähler auf die Falschheit der Frau: Sie täuscht einen rührseligen Abschied vor, der breit ausgemalt wird (42 Verse lang).«
- 12 Klein (2012, S. 96) weist zu Recht darauf hin, dass »[b]eide Lügner [...] dasselbe Ziel verfolgen, den Belogenen in Sicherheit zu wiegen, um den eigenen Interessen ungestört nachgehen zu können: die Ehefrau ihrem Stelldichein, der Ehemann dem Plan, das Paar *in flagranti* zu überraschen.«
- 13 Zum »kläglichem Bild des adligen Liebhabers« und »drastischen Spott« des Erzählers vgl. Krohn (1991, S. 268), ähnlich schon Londner (1973, S. 283f.) und später Grubmüller (2002, S. 204; 2006, S. 202).
- 14 Vgl. Knapp (2013, S. 122): »Die in diesem Themenkreis typische intellektuelle Überlegenheit der Frau äußert sich im mhd. Text in großer Redegewandtheit, schon beim Abschied, dann aber auch bei der Suche nach dem Liebhaber. Sie überschüttet den Ehemann mit Ausreden, apologetischen Beteuerungen und Vorwürfen. Zärtliche Umarmung vollendet die verbale Umnebelung.«
- 15 Vgl. Klein (2012, S. 97): »Der neuen Gefahr begegnet die Ehefrau kaltblütig und offensiv: Sie gesteht die Wahrheit – der Geliebte verberge sich in der Tat unter dem Zuber – und erreicht damit, daß ihre Aussage für unwahr gehalten wird. Formal gesehen, spricht die Frau die Wahrheit, sie tut dies indes, um zu täuschen, – und lügt damit nach der Augustinischen Definition. Die Lüge gelingt, weil sie dem Belogenen eine bestimmte Annahme unterstellt: die Annahme nämlich, daß derjenige, der etwas verbergen will, alles daran setzt, sein Geheimnis nicht preiszugeben. Der Ehemann interpretiert das Geständnis deshalb als Ver-

höhnung seiner Autorität und verbittet sich solche Lächerrede. Erreicht wird damit gerade das Gegenteil: die unmerkliche Zerrüttung der eheherrlichen Autorität.«

- 16 Die Worte der Ehefrau lassen deutlich den Erzählerkommentar in V. 267–270 anklingen: *ir schallen daz was harte groz, / daz doch den ritter sere verdroz / der da under dem zuber lac / und da vil kleiner vröuden pflac.*« Die Parallele suggeriert, dass die Ehefrau (gleichsam durch die Zuberwand hindurch) Einblick in die Gedankenwelt ihres Geliebten hat.
- 17 Dort bezahlt die Nachbarin einen Landstreicher dafür, lautstark ›Feuer‹ zu rufen; das Feuer im Fabliau ist mithin nur vorgetäuscht, der doppelte Effekt des Feuerrufs (Hinausstürmen der Männer und Befreiung des Geliebten) bleibt gleich.
- 18 Für den Hinweis auf ebendiese Hintertür, die genau dann Erwähnung findet, wenn die Ehefrau bzw. ihr Erzähler sie braucht, danke ich Lara Wiedwald.
- 19 Das Kapitel stellt eine Ergänzung der Vortragsfassung dar und verdankt sich in hohem Maße Impulsen aus der Workshop-Diskussion: Insbesondere möchte ich Patrizia Barton, Sylvia Jurchen, Anna Mühlherr und Silvan Wagner sehr herzlich für ihre weiterführenden Hinweise danken.
- 20 Anders Gilbert (1943, S. 34; Zitat im Zitat: Butzmann 1930, S. 11), dessen Deutungsversuch allerdings bemüht bleibt: »Jacob Appet hat vielleicht ›das antike Motiv der unbedingten Freundestreue‹ im ›Engelhard‹ ausgedrückt gesehen. Dieses Ideal hat ihn vielleicht angezogen, und so schrieb er [...] zwar auf volkstümliche, derbe Weise eine vertiefende Bearbeitung, die versucht, das Zusammenhalten der Frauen unter sich darzustellen, im Gegensatz zur Untreue der Frau ihrem Gatten gegenüber.« Gilbert verkennt hier freilich, dass der ›Engelhard‹-analoge Salamander-Vergleich des ›Ritters unter dem Zuber‹ nicht den solidarischen Frauen, sondern dem Minnepaar gilt.
- 21 Zum Begriffspaar interdiskursiv/intertextuell vgl. grundsätzlich Reuvekamp (2007, S. 91f.), die sich der interdiskursiven, d. h. Spezialdiskurse übergreifenden, sowie intertextuellen Verwendung von Sprichwörtern und Sentenzen im Artusroman, speziell bei Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Heinrich von dem Türlin, widmet.
- 22 Die leitmotivische Funktion des Feuers scheint Knapp (2013, S. 123) zu übersehen, wenn er sich wundert, dass »[d]er Zuber hier aber unvermittelt und von außen ins Spiel gebracht werden [muß]. Er steht nicht im Schlafzimmer, sondern in der Wohnstube beim Feuer, warum wird nicht gesagt, auch nicht, warum ihn die Ehefrau von der Nachbarin geborgt hat.« Seine Folgerung, dass im Fabliau

»der Handlungsmechanismus [...] in diesem Punkt [...] reibungsloser« funktioniere als im Märe, scheint mir Appets Leitmotivtechnik nicht gerecht zu werden.

- 23 In letzter Konsequenz bilden so auch der Ritter unter dem Zuber als primärer und Jacob Appet als sekundärer Erzähler eine ›temporal community‹: *Hiebi nemet einer mære war, / wie ein aventiur beschach / einem ritter den ich sach, / der mirz mit sinem munde / seite zuo einer stunde.* (›Ritter unter dem Zuber‹, V. 8–12)

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Appet, Jacob: Der Ritter unter dem Zuber, in: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung, hrsg., übers. und komm. von Klaus Grubmüller, Frankfurt a. M. 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 544–565.
- Appet, Jacob: Der Ritter unter dem Zuber, in: Deutsche Versnovellistik des 13. bis 15. Jahrhunderts (DVN), hrsg. von Klaus Ridder und Hans-Joachim Ziegeler, Bd. 2, Berlin 2020, S. 10–25.
- Le Cuvier. Texte critique, in: Nouveau Recueil Complet des Fabliaux (NRCF), publié par Willem Noomen et Nico van den Boogaard, Tome V, Assen/Maastricht 1990, S. 141–144.
- Konrad von Würzburg: Engelhard, hrsg. von Ingo Reiffenstein, 3., Neubearb. Aufl. der Ausg. von Paul Gereke, Tübingen 1982 (ATB 17).
- Konrad von Würzburg: Die Goldene Schmiede, hrsg. von Edward Schröder, Göttingen 1926.
- Konrad von Würzburg: Partonopier und Meliur, Turnei von Nantheiz, Sant Nicolaus, Lieder und Sprüche, aus dem Nachlasse von Franz Pfeiffer und Franz Roth hrsg. von Karl Bartsch, Wien 1871.
- Konrad von Würzburg: Trojanerkrieg und die anonym überlieferte Fortsetzung. Kritische Ausg. von Heinz Thoenen und Bianca Häberlein, Wiesbaden 2015 (Wissensliteratur im Mittelalter 51).
- Reinfried von Braunschweig, hrsg. von Karl Bartsch, Tübingen 1871 (StLV 109).
- Wolfram von Eschenbach: Titarel, hrsg., übers. und mit einem Komm. und Materialien versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie, Berlin/New York 2002.
- Der Zuber, in: Von Lieben und Hieben. Altfranzösische Geschichten. 16 Fabliaux, ausgewählt, übers. und mit einem Nachwort versehen von Ingrid Strasser, Wien [u. a.] 1984, S. 100–104.

Sekundärliteratur

- Achnitz, Wolfgang: Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ›Reinfried von Braunschweig‹ und im ›Apollonius von Tyrland‹ Heinrichs von Neustadt, Tübingen 2002 (Hermaea N. F. 98).
- Benz, Maximilian/Weitbrecht, Julia: Ein feudaler Weltbuchroman. Erzählen im ›Reinfried von Braunschweig‹, in: ZfdPh 140 (2021), S. 47–66.
- Butzmann, Hans: Studien zum Sprachstil Konrads von Würzburg, Diss. Univ. Göttingen 1930.
- Del Duca, Patrick: Art. ›Der Ritter mit den Nüssen‹, in: Knapp, Fritz Peter (Hrsg.): Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur, Berlin/Boston 2013 (GLMF 6), S. 124–128.
- Dicke, Gerd [u. a.] (Hrsg.): Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin/New York 2006 (TMP 10).
- Dimpel, Friedrich Michael/Hammer, Martin Sebastian: Prägnanz und Polyvalenz – Rezeptionsangebote im ›Klugen Knecht‹ und im ›Schneekind‹, in: Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen, Oldenburg 2019 (Brevitas – BmE Sonderheft 1), S. 319–349 ([online](#)).
- Dittrich-Orlovius, Gunda: Zum Verhältnis von Erzählung und Reflexion im ›Reinfried von Braunschweig‹, Göttingen 1971 (GAG 34).
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl., besorgt von Johannes Janota, Berlin/New York 1983.
- Frosch-Freiburg, Frauke: Schwankmären und Fabliaux. Ein Stoff- und Motivvergleich, Göttingen 1971 (GAG 49).
- Gilbert, Russell Wieder: Jacob Appet: Der Ritter underm Zuber, Diss. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1943.
- Grubmüller, Klaus: *Wolgetan an leibes kraft*. Zur Fragmentierung des Ritters im Märe, in: Meyer, Matthias/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002, S. 193–207.
- Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006.
- Haferland, Harald: Erzählen des Unwahrscheinlichen und wahrscheinliches Erzählen im mittelhochdeutschen Märe, in: Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen, Oldenburg 2019 (Brevitas – BmE Sonderheft 1), S. 431–467 ([online](#)).
- Harms, Wolfgang: ›Epigonisches‹ im ›Reinfried von Braunschweig‹, in: ZfdA 94 (1965), S. 307–316.

- Herweg, Mathias: Wege zur Verbindlichkeit. Studien zum deutschen Roman um 1300, Wiesbaden 2010 (Imagines Medii Aevi 25).
- Klein, Dorothea: Warum man nicht lügen soll, und warum man es dennoch tut. Zur Pragmatik der Lüge im Märe, in: Löser, Freimut [u. a.] (Hrsg.): Neuere Aspekte germanistischer Spätmittelalterforschung, Wiesbaden 2012 (Imagines Medii Aevi 29), S. 91–105.
- Knapp, Fritz Peter: Art. Jakob Appet, ›Der Ritter unter dem Zuber‹, in: Knapp, Fritz Peter (Hrsg.): Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur, Berlin/Boston 2013 (GLMF 6), S. 118–124.
- Krohn, Rüdiger: Zeugnisse des Niedergangs. Zum Wandel des Ritterbildes in der deutschen Märendichtung, in: Fritsch-Rößler, Waltraud (Hrsg.): *Uf der mæze pfat*. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag, Göttingen 1991 (GAG 555), S. 255–276.
- Linden, Sandra: Exkurse im höfischen Roman, Wiesbaden 2017 (MTU 147).
- Londner, Monika: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätmittelalterlichen Märendichtung. Eine Untersuchung auf der Grundlage rechtlich-sozialer und theologischer Voraussetzungen, Diss. FU Berlin 1973.
- Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären, Göttingen 2009 (Historische Semantik 12).
- Reuvekamp, Silvia: Sprichwort und Sentenz im narrativen Kontext. Ein Beitrag zur Poetik des höfischen Romans, Berlin/New York 2007.
- Scheuer, Hans Jürgen: Schwankende Formen. Zur Beobachtung religiöser Kommunikation in mittelalterlichen Schwänken, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006, Berlin/New York 2009.
- Schnyder, Mireille: *Âventiure*. Auf dem Weg zur Literatur, in: Koppenfels, Martin von/Mühlbacher, Manuel (Hrsg.): Abenteuer. Erzählmuster, Formprinzip, Genre, Paderborn 2019 (Philologie des Abenteuers), S. 61–78.
- Vögel, Herfried: Naturkundliches im ›Reinfried von Braunschweig‹. Zur Funktion naturkundlicher Kenntnisse in deutscher Erzähldichtung des Mittelalters, Frankfurt a. M. [u. a.] 1990 (Mikrokosmos 24).
- Wagner, Silvan: *Michel dôz und sêre lachen*. Lärm als akustisches Rezeptionssignal in Mären des 13. Jahrhunderts, in: Bennewitz, Ingrid/Layher, William (Hrsg.): *der âventiuren dôn*. Klang, Hören und Hörgemeinschaften in der deutschen Literatur des Mittelalters, Wiesbaden 2013 (Imagines Medii Aevi 31), S. 139–162.
- Waltenberger, Michael: Situation und Sinn. Überlegungen zur pragmatischen Dimension märenhaften Erzählens, in: Andersen, Elizabeth A. [u. a.] (Hrsg.): Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2005 (TMP 7), S. 287–308.

- Wegera, Klaus-Peter: *mich enhabe diu âventiure betrogen*. Ein Beitrag zur Wort- und Begriffsgeschichte von *âventiure* im Mittelhochdeutschen, in: Ágel, Vilmos [u. a.] (Hrsg.): *Das Wort. Seine strukturelle und kulturelle Dimension*. Festschrift für Oskar Reichmann zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002, S. 229–244.
- Zapf, Volker: Art. Appet, Jakob, in: Achnitz, Wolfgang (Hrsg.): *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*, Bd. 5: Epik (Vers – Strophe – Prosa) und Kleinformen, Berlin/Boston 2013, Sp. 767–770.

Anschrift des Autors:

Martin Sebastian Hammer, M. Ed.
Technische Universität Braunschweig
Institut für Germanistik
Abteilung Linguistik und Mediävistik
Bienroder Weg 80
38106 Braunschweig
E-Mail: martin.hammer@tu-braunschweig.de