

Text/Ereignis

Eine Einleitung*

DANIELA FUHRMANN, THOMAS MÜLLER

Die geistliche Literatur des deutschsprachigen Mittelalters bietet unter den Chiffren ›Mystik‹ und ›Legende‹ zwei textuelle und diskursive Komplexe, die in der fachlichen Rezeption durch die germanistische Mediävistik mehrheitlich für sich behandelt werden – Mystikforschung und Legendenforschung funktionieren weitgehend unabhängig voneinander. In mediologischer Perspektive liegen ›Mystik‹ und ›Legende‹ durchaus auf unterschiedlichen Ebenen: ›Mystik‹ als eine abendländische Denktradition und diskursive Matrix, ›Legende‹ als eine vornehmlich literarische Gattung und narrative Form. Darüber hinaus erweisen sich diese beiden Leitbegriffe in ihrer jeweiligen analytischen Bestimmung als unterschiedlich präzise konturiert. Nachschlagewerke wie das »Handbuch Literatur und Religion« (2016), die eine heuristische Ordnung etablieren, führen ›Legende‹ etwa neben ›Predigt‹, ›Gebet‹, ›Hymne‹ oder ›Geistliches Spiel‹ unter ›Gattungen‹ auf, wobei sich die Legende primär dadurch auszeichne, von heiligen Menschen zu erzählen und so Heiligkeitskonzepte zu modellieren, wenn nicht gar Heiligkeit selbst zu konstituieren.¹ ›Mystik‹ hingegen wird zu ›Figuren‹ gerechnet, womit, wie der Herausgeber einleitend spezifiziert, »nicht eigentlich literarische Motive« gemeint seien, die »grundsätzliche epistemologische und poetologische Probleme« verkörpern, für die sich die jüngere Forschung verstärkt interessiert habe.² Schon hier zeigt sich die offenkundig größere Schwierigkeit einer operationalisierbaren Bestimmung der ›Mystik‹;³ doch mag die auf Bonaventura zurückgehende Definition *cognitio dei experimentalis* einen Rahmen abstecken. Mystik kann alles adressieren, das eine Gotteserkenntnis thematisiert, die sich oftmals aus einer schon vor dem Tod erlebten Gottesschau/-einung (*unio*) speist; mit diesem Erleben sowie

* Dieser Text ist eine grundlegend überarbeitete und erweiterte Fassung unseres Artikels: Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven, in: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 23 (2021), S. 3–10.

1 Vgl. Elke Koch: Art. Legende, in: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Stuttgart 2016, S. 245–249, hier S. 245 f.

2 Daniel Weidner: Vorwort, in: ders., Handbuch Literatur und Religion (wie Anm. 1), S. VII f., hier S. VIII.

3 Vgl. unlängst ebenso problematisierend Volker Leppin: Ruhen in Gott. Geschichte der christlichen Mystik. München 2021, S. 9–22; zunächst mit einer definitiven Annäherung (S. 15), diese dann erweiternd mit acht frei kombinierbaren Merkmalen mystischer Texte (S. 15–18), wobei das zweite Merkmal (S. 16) sich zwar gegen eine konzeptuell einseitige *unio*-Fixierung richtet, dabei aber nach wie vor ein außertextuelles Ereignis voraussetzt.

seiner Offenbarung wiederum verbinden sich spezifische Frömmigkeitspraktiken wie Redeweisen und -probleme.⁴

Der Konvention einer kategorialen Differenzierung entsprechen motivisch, formal und funktional bestimmbare Elemente, die das Ordnungsprinzip stützen. So werden für die Legende beispielsweise folgende Elemente als charakteristisch angesehen: Wunder, Tod der Hauptfigur, Vitenstruktur, *sermo humilis*, das Konzept der *imitatio*.⁵ Die Mystik zeichne sich hingegen durch Aspekte wie *unio*, (unmittelbare) Nähe Gottes, Vision/Audition, allgemein: Gnadengaben, *minne*-Metaphorik, Synästhesien oder die Verwendung des Unsagbarkeitstopos aus.⁶ Lässt man ›Mystik‹ und ›Legende‹ als Kategorien mit heuristi-

4 Repräsentativ hier: Alois M. Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt a. M. 2007, S. 37–101; für weitere Literatur siehe weiter unten, Anm. 6.

5 Vgl. allgemein Elke Koch und Julia Weitbrecht: Einleitung, in: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21; Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995; Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76); zum Wunder Susanne Köbele: *Die Illusion der ›einfachen Form. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende*, in: PBB 134/3 (2012), S. 365–404; Elke Koch: *Bedingungen und Elemente des Erzählens von jenseitiger Heilsmittlerschaft. Namenspraxis und Mirakelstruktur in Michael-Legenden*, in: Weitbrecht/Benz/Hammer u. a., *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 5), S. 25–44; exemplarisch für die ältere Forschung Max Wehrli: *Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter*, in: Gustav Erdmann und Alfons Eichstaedt (Hgg.): *Worte und Werte*. FS Bruno Markwardt. Berlin 1961, S. 428–443, hier v. a. S. 430; zur *imitatio* Julia Weitbrecht: *Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel*, in: PBB 134/2 (2012), S. 204–219; Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional*. Berlin 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 10), hier v. a. S. 153–158, 271–279; exemplarisch für die ältere Forschung André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Darmstadt 1969 [erstmalig Tübingen 1930].

6 Als Auswahl aus der umfangreichen Literatur vgl. allgemein Alois M. Haas: *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Berlin 2019; Christian Kiening: *Mystische Bücher*. Zürich 2011 (Mediävistische Perspektiven 2); Uta Störmer-Caysa: *Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Überarb. und erg. Neuausgabe. Stuttgart 2004 (RUB 17646); zur ›(unmittelbaren) Nähe Gottes: Leppin, Ruhen in Gott (wie Anm. 3); Berndt Hamm und Volker Leppin (Hgg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36); zu Synästhesie und Sinnlichkeit Niklaus Largier: *Spekulative Sinnlichkeit. Kontemplation und Spekulation im Mittelalter*. Zürich 2018 (Mediävistische Perspektiven 7); ders.: *›Gloria passionis. Affektkultur der christlichen Mystik des Mittelalters*, in: Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch (Hgg.): *Handbuch Literatur und Emotionen*. Berlin/Boston 2016 (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 4), S. 244–260; ders.: *The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience*, in: *Modern Language Notes* 125/3 (2010), S. 536–551; ders.: *Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte*, in: Manuel Braun und Christopher Young (Hgg.): *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/Boston 2007 (TMP 12), S. 43–60; Burkhard Hasebrink: *›Ich kann nicht ruhen, ich brenne‹. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im ›Fließenden Licht der Gottheit*, in: Braun/Young, *Das fremde Schöne* (wie Anm. 6), S. 91–107; Hildegard Elisabeth Keller: *Das Medium und die Sinne. Performanz für Aug’ und Ohr in mittelalterlicher Literatur*, in: Jutta Eming, Annette Jael Lehmann und Irmgard Maassen (Hgg.): *Mediale Performanzen. Historische Konzepte und Perspektiven*. Freiburg i. Br. 2002 (Litterae 97), S. 127–152, bes. S. 145–152 (IV. Sinneserfahrung transzendieren: Mystische Texte); zum

scher Funktion so weit bestehen, ergeben sich die vergleichenden Optionen eines mystischen Erzählens in Legenden bzw. eines legendarischen Erzählens in mystischen Texten. Dabei wird jedoch schnell deutlich, dass diese Optionen oft vielmehr Resultate eines Aspektsehens sein dürften.⁷

Die *Vorrede* (Elsbet Stagels) zum *Tösser Schwesternbuch* aus dem 14. Jahrhundert, das gemeinhin zur Dominikanerinnenmystik gezählt wird, verspricht beispielsweise Berichte in Vitenform, die ein gottgefällig-tugendhaftes Leben ausstellen und als nachzuahmendes Vorbild dienen können: *Wie sáliklichen nun únser alten sáligen schwestren hand gelebt, das wár gút und lustlich zehórend [...]*,⁸ also doch legendarisches Erzählen? Im Anschluss sind in mehreren Absätzen verschiedene Aspekte dieses *sáliklichen* Lebens aufgelistet, so etwa: *Ir hailige úbunge was och als gar gross und manigfaltig von emsigen wachen und an hailigem gebett, und von hertzlichen trechen úber flussent sy emssklich*.⁹ Beendet wird dieser Tugendkatalog mit der Information:

Won nun der súss Got von siner úberflússigen gúty sich vor sinen frúnden nit enthalten mag joch in der zit, er múss sich inen dik minenklich in maniger wis erzaigen [...] darumb hat er sich úns schwestren gar dik und fil mit hohen und wunderlichen offenbarungen erzaiget [...].¹⁰

Derlei Offenbarungen konkretisieren sich in den gesammelten Einzelviten, die der *Vorrede* folgen, z. B. so: Eine kranke Nonne wünscht sich, an der Christmesse teilnehmen zu können, benötigte dafür aber die körperliche Unterstützung einer Mitschwester. Diese jedoch versäumt ihre Hilfeleistung:

Unsagbarkeitstpos Susanne Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30); Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 13–27; Walter Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hgg.): Das Gespräch. München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 251–279.

7 Ähnliches konstatiert auch Racha Kirakosian: Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition. Berlin/Boston 2017 (Hermaea NF 144), Kap. 2, v. a. S. 39–71, die insbesondere in der von ihr untersuchten Vita eine klare Trennung der Sache nach nicht als angemessen sieht (vgl. S. 45); hier ebenso weitere Literatur zur heuristischen Erfassung von ›mystische[n]‹ und ›hagiographische[n] Texte[n]‹.

8 *Wir hattend och ain gar sálige schwester ...* 33 Lebensberichte über Dominikanerinnen aus dem Kloster Töss bei Winterthur. Bd. I: Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung, hg. von Robert Heinrich Oehninger. Zürich 2003, hier S. 13, Z. 23 bis S. 14, Z. 1. Zur Tradition der Schwesternbücher zwischen Mystik und Legende vgl. auch den Beitrag von Daniel Eder in diesem Band; zu dominikanischen Schwesternbüchern allgemein Gertrud Jaron Lewis: *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*. Toronto 1996 (Studies and Texts 125); Susanne Bürkle: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*. Tübingen/Basel 1999 (Bibliotheca Germanica 38); dies.: Art. Schwesternbücher, in: Dieter Burgdorf, Christoph Fasbender und Burkhard Moeninghoff (Hgg.): *Metzler Lexikon Literatur*. Stuttgart/Weimar 2017, S. 697 f.

9 *Wir hattend och ain gar sálige schwester ...* (wie Anm. 8), S. 14, Z. 17 f.

10 Ebd., S. 15, Z. 1–5.

[A]lso begert sy [die Kranke, Anm. DF/TM] gar inncklich das sy in dem kor wer by dem cofent, und dise begird kert sy zu únserm heren. Und do sy in disem jamer lag, do sach sy ainen wulken ob ir, und in dem ain minenkliches kindli, als es erst geboren wer, das kert sich gar zartlich umb und umb, bot ir die hendly und die fúslí [...] und sprach zú ir: ›Do nun schow mich und núss mich nach aller diner begird.‹¹¹

Das visionäre Element wie auch die auf eine Möglichkeit zur synästhetischen Erfahrung ausgerichtete Erscheinung Gottes als Christuskind regen schließlich doch dazu an, den Text innerhalb der Mystik zu verorten.

In Anbetracht dieses Beispiels, dem weitere an die Seite zu stellen wären, scheint eine noch aufmerksamere gegenseitige Kenntnisnahme der jeweiligen Forschungsbereiche zum ›legendarischen Erzählen‹ einerseits und zu ›mystischen Texten‹ andererseits angezeigt. Der zunehmenden Ausdifferenzierung sowie wachsenden Produktion (besonders volkssprachiger Texte) entsprechend kann es sich darüber hinaus für die geistliche Literatur des Spätmittelalters als gewinnbringend erweisen, über eine Verschränkung von ›Mystik‹ und ›Legende‹ nachzudenken, die über das bloße Erscheinen des Einen im Anderen hinausgeht, indem von Anfang an die Frage im Zentrum steht, auf welcher Ebene die Texte ohnehin schon mit ähnlichen Mustern, Strategien, Effekten etc. verfahren, so dass eine trennscharfe Typologisierung wenn auch nicht vollends verabschiedet, so doch aber aspekthaft hinterfragt und in der Analyse nicht von Anfang an vorausgesetzt sein soll.

In jüngerer Zeit sind verschiedene Ansätze zu einer derartigen Revision traditioneller Kategorien religiöser Literatur oder zu deren modifizierter Systematisierung vorgebracht worden – nicht zuletzt auch, um diesen Quellenbereich, der für die verschiedensten Disziplinen (Theologie, Religionsgeschichte, Geschichtswissenschaft oder Volkskunde) ertragreich ist, mit spezifisch literaturwissenschaftlichem Instrumentarium adäquater zu erfassen. So hat Elke Koch etwa die Kategorie des ›fidealen Erzählens‹¹² vorgeschlagen, um dem eigentümlichen Status geistlicher (und hier vornehmlich narrativer) Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität näherkommen zu können.¹³ Koch warnt zwar davor, »erzähltheoretische Kategorien ohne eine entsprechende Reflexion der pragmatischen Rahmung von religiösen Texten«¹⁴ anzuwenden. Zugleich aber weist sie auf den besonderen »Wirklichkeitscharakter der von ihnen berichteten Sachverhalte (Gott, Jenseits, Heiligkeit)«¹⁵ hin, die allein Glaubenswahrheiten umfassten, die wiederum, so ist hier anzuschließen, wesentlich von den Texten selbst mitkonstruiert werden, so dass gerade auch die textuellen Konstruktionsmechanismen gesonderte Beachtung erfahren sollten.

¹¹ Ebd., S. 48, 1–6.

¹² Vgl. Elke Koch: Fideales Erzählen, in: *Poetica* 51 (2020), S. 85–118.

¹³ Vgl. ebd., S. 92: »Religiöse Texte sind weder als ›faktual‹ noch als ›fiktional‹ zu beschreiben; die Begriffsopposition ist nicht mit Blick auf solche Texte gebildet worden und sie geht an ihren Bedingungen vorbei.«

¹⁴ Ebd., S. 93; Koch konkretisiert ihr Desiderat mit einer terminologischen Diskussion von ›Figur‹ im Kontext legendarischen Erzählens.

¹⁵ Ebd., S. 91.

Bei einem dieser ›berichteten Sachverhalte‹ setzen auch Susanne Bürkle und Daniel Eder an, die ›Heiligkeit‹ in ihren verschiedensten Ausprägungen in einem historisch je zu differenzierenden »hagiographischen Diskurs«¹⁶ etabliert und auch vermittelt sehen. Innerhalb dieses Diskurses stellten die hier interessierenden Komplexe von ›Mystik‹ und ›Legende‹ zwei Stimmen – oder in der Terminologie Bürkles und Eders: ›Register‹¹⁷ – dar, ohne aber mit literarischen Gattungen identisch zu sein. Vielmehr können sie sich als Stimmen in ein und derselben Gattung überlagern und gerade in dieser interferentiellen Leistung etablierte (spezifisch literarische wie allgemein kulturelle) Konventionen bearbeiten, wenn nicht gar die Bildung neuer Konventionen begünstigen.¹⁸ Immer wieder zeigt sich, dass diese produktiven Interferenzen auch vor der weltlichen Literatur keinen Halt machen, dass Motive, Strukturen, Ausdrucksweisen aus dem breiten profanen Textkorpus, über dessen künstlerischen oder wenigstens bedacht gestalterischen Anspruch in der Regel sehr viel weniger Diskussionbedarf besteht, mit den ›mystischen‹ und ›legendarischen‹ Registern verwoben werden.¹⁹ In der Wahrnehmung dieses vermeintlich ›völlig anderen‹ Diskurses und seiner selbstverständlichen Adaptation durch die religiösen Texte scheint folglich deren eigene Literarizität mehr als deutlich auf.

Die von uns vorgeschlagene Diskussion von ›Mystik‹ und ›Legende‹ kann hier ansetzen, indem sie maßgeblich von der Beobachtung bestimmt wird, dass sich die unterschiedlichen Werke, die dem einen oder anderen Bereich gemeinhin zugeordnet werden, häufig in einem bereits literarischen Kontext verorten, der ihnen mitunter als explizit benannter Bezugshorizont, Reflexionsrahmen und Stimulus der eigenen Darstellungen dient. Produktion und Rezeption frömmigkeitspraktischer Texte erweisen sich folglich – auch diskursiv – aufs Engste miteinander verwoben;²⁰ die betonte Reflexion des Umgangs mit Texten zeugt von einem Bewusstsein ihres konstitutiven Stellenwerts im kulturellen Zusammenhang der christlichen Religion und der dort ausgeprägten Frömmigkeitspraktiken. Nimmt man dieses Bewusstsein ernst, rücken bei der Untersuchung geistlicher Literatur Prozesse der textuellen Konstituierung, literarischen Komplexisierung und literaturtheoretischen Reflexivität

16 Vgl. Susanne Bürkle und Daniel Eder: Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik, in: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schausten (Hgg.): Kunst und Konventionalität: Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters. Berlin 2021 (Beiheft zur ZfdPh 20), S. 247–288, hier S. 248.

17 Vgl. ebd., Titelformulierung sowie S. 255 (im dezidierten Rückgriff auf Paul Zumthor und Susanne Köbele).

18 Ebd., v. a. S. 156 f.

19 Eindrückliche Beispiele präsentieren die Beiträge von Ursina Füglistler und Susanne Köbele in diesem Band.

20 In dieser Hinsicht für die Legendarik Daniel Eder: Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma ›legendarischen Erzählens‹, in: Euphorion 113 (2019), S. 257–292, der das Legenden-Korpus als ein »Labor‹ des Erzählens« (S. 288) bezeichnet. Mit stärkerem Bezug zur Mystik Niklaus Largier: Die Phänomenologie rhetorischer Effekte und die Kontrolle religiöser Kommunikation, in: Peter Strohschneider (Hg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York 2009, S. 953–969, hier v. a. S. 962 f.

stärker in den Blick,²¹ die für beide Textzusammenhänge gleichermaßen relevant scheinen, folglich ›Mystik‹ und ›Legende‹ in einem Interesse an durchaus ähnlichen Phänomenen und Textlogiken vereinen. Im Zentrum einer solchen Perspektivierung scheinen uns folgende Aspekte zentral: eine textuelle Ereignishaftigkeit, eine sinnliche Adressierung, eine Stärkung der Beobachterposition sowie eine generative Textdynamik.

Textuelle Ereignishaftigkeit

›Mystik‹ und ›Legende‹ lassen sich insbesondere dann einer gemeinsamen Betrachtung unter- und insofern auch einer trennscharfen Typologisierung entziehen, wenn ihre textuelle Ereignishaftigkeit in den Blick gerät. Ein derartiger Fokus erfordert in Bezug auf die interessierenden Texte eine Umakzentuierung oder mindestens eine Erweiterung des bisher maßgeblich in Anschlag gebrachten Ereignisbegriffs. In Ergänzung zu der – vornehmlich in der Legendenforschung – dominant adressierten inhaltlich-handlungslogischen Ereignishaftigkeit möchten wir anregen, den Aspekt einer ›textuellen Ereignishaftigkeit‹ zu stärken. Für das legendarische Erzählen wird das ›Ereignis‹ meist mit dem Wunder gleichgesetzt;²² innerhalb des mystischen Schrifttums entspricht dem in der Regel die *unio*, wengleich diese als Darzustellendes aufgrund des ›Ausdrucksdilemmas‹²³ sprachlich lediglich angedeutet, ersehnt oder reflektiert, nie jedoch vollends abgebildet werden kann und inhaltlich-ereignislogisch somit ohnehin als Leerstelle gelten muss.²⁴ Über die Funktionalisierung des Heiligen als *imitabile*²⁵ oder die Performativität mystischer Texte²⁶ wurde

21 Stärker über Beispiele hergeleitet in Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: *Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven*. Workshop. Berkeley (USA), 3. und 4. Februar 2020, in: *Medialität. Historische Perspektiven*. Newsletter 21 (2020), S. 21–23.

22 Exemplarisch etwa in der erst kürzlich erschienenen Publikation zum ›Ereignis‹ von Hartmut Bleumer: *Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur*. Würzburg 2020, S. 151: »[...] *histoire*-Ebenen [...], in denen Ereignisse als Wunder und Wunder als Ereignisse erscheinen.« Vgl. dazu auch Köbele, *Illusion* (wie Anm. 5), S. 367; ebenso Bruno Quast: *Das Höfische und das Wilde. Zur Repräsentation kultureller Differenz in Hartmanns *Iwein**, in: Beate Kellner, Ludger Lieb und Peter Strohschneider (Hgg.): *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*. Frankfurt a. M. 2001 (Mikrokosmos 128), S. 111–128, hier S. 116; grundlegend bereits Wehrli, *Roman und Legende* (wie Anm. 5), S. 430, nach dem »der Durchbruch des Übernatürlichen im Natürlichen die Signatur des Heiligen« und das »Wunderereignis de[n] eigentliche[n] Vorgang und Gegenstand der Legende« bilde.

23 Dazu ebenso Bleumer, *Ereignis* (wie Anm. 22), S. 151. Vgl. grundlegend Haas, *Mystik als Aussage* (wie Anm. 4), hier v. a. S. 127–148; ausführlicher zur mystischen Rede Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit* (wie Anm. 6).

24 Dazu etwa pointiert Haug, *Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner* (wie Anm. 6), S. 269–274.

25 Vgl. grundlegend Jolles, *Einfache Formen* (wie Anm. 5), S. 23–61, hier v. a. S. 36; fokussiert auf den medial-performativen Effekt durch den Legendentext Weitbrecht, *Imitatio* und *Imitabilität* (wie Anm. 5), S. 417–437.

26 Unlängst etwa Ramona Raab: *Transformationen des *dū* im Text. Predigten Meister Eckarts und ihr impliziter Adressat*. Tübingen 2018 (Bibliotheca Germanica 69).

das in den Texten verhandelte Heil auch als auf die Rezipienten übertragbar ausgemacht. Ein innertextuell erzähltes Geschehen stimuliert demnach ein außertextuell erfahrbares Ereignis. Entsprechende Ereignis-Auffassungen operieren vornehmlich – und dies trotz der Erwägung performativer Dimensionen – mit bedeutungsorientierten Textvorstellungen, in denen die gestaltete Sprache zwar als Medium der Vermittlung eines Heilsinhalts fungiert, schlussendlich aber zugunsten dessen, was sie (re-)produktiv herstelle, doch zurücktritt. Das Medium selbst würde sich nach diesem Verständnis im Prozess der Mediatisierung verausgaben.²⁷ Das jeweils anvisierte Ereignis bleibt so ein immer außerhalb des Textes existierendes: ein repräsentiertes, vergegenwärtigtes oder performativ erzeugtes. Und der jeweilige Text kann dadurch im hierarchischen Verhältnis zu dem von ihm Vermittelten immer nur als defizitär oder instrumentell gelten.²⁸ Als massiv aufwertende Alternative dazu wäre etwa das Konzept einer ›Textheiligung‹ zu nennen,²⁹ die Transformation des Mediums ins Medialisierte. Als weniger ontologisierende Alternative wäre demgegenüber das Modell eines ›liturgisierten Textes‹ zu bedenken, der nicht mehr eingebunden in liturgische Handlungen einer nur von diesen verliehenen Funktion nachkommt, sondern das Verhältnis umkehrt, indem er die Liturgie in sich aufnimmt und zu einer Textfunktion macht.³⁰ Liturgische Logiken werden so in textuelle Logiken überführt, der Text substituiert eine ›pragmatische Rahmung‹, indem er sie selbst generiert – durchaus in Ahnlehnung an außertextuell belegbare Praktiken, doch ebenso sich verselbstständigend und »Freiräume der Ausgestaltung« ausschöpfend.³¹

In den Briefen Heinrichs von Nördlingen an seine Beichttochter Margaretha Ebner deuten sich Interpretationsmöglichkeiten zur Selbstwahrnehmung der geistlichen Literatur an, die fragen lassen, ob der Stellenwert der Textualität von ›Mystik‹ und ›Legende‹ nicht nochmal anders zu bestimmen ist. Es zeichnet sich eine mittlere Ebene ab, die zwischen den beiden polarisierenden Lesarten ›der Text verweist auf Sakrales außerhalb seiner selbst‹ einerseits und ›der Text ist selbst sakral‹ andererseits liegt. Die Briefe lassen relativ gut

27 Vgl. dazu auch Walter Benjamin: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: ders.: Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Alexander Honold. Frankfurt a. M. 2007, S. 110.

28 Vgl. Peter Strohschneider: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg »Alexius«, in: Gert Melville und Hans Vorländer (Hgg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Köln/Weimar/Wien 2002, S. 109–147, hier v. a. S. 117–121.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. zur Höherwertung von kommunikationspragmatischen ›Rahmungen‹ gegenüber ›Textelementen‹ und ›Struktureigenschaften‹ für ein ›fideales Erzählen‹ Koch, Fideales Erzählen (wie Anm. 12), S. 101. Sofern es Texten jedoch möglich ist, diese Rahmungen zu integrieren bzw. überhaupt stärker auf ein textuelles denn auf ein außertextuelles Ereignis abzuheben, würde sich diese Gegenüberstellung entsprechend erübrigen.

31 Allgemein zum Spannungsverhältnis von literarischem Text und liturgischer Praxis Cornelia Herberichs, Norbert Kössinger und Stephanie Seidl (Hgg.): Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien. Berlin/Boston 2015 (Lingua Historica Germanica 10); Zitat aus der Einleitung der Herausgeber:innen: Liturgie und Literatur. Eine Einleitung, S. 1–21, hier S. 5.

erkennen, wie mit religiös motivierten sozialen Gruppierungen auch die Konstitution von Textgemeinschaften einhergeht. So sendet Heinrich etwa das *Fließende Licht* Mechtilds als inspirierendes Werk nicht nur an Margaretha, sondern will es unbedingt später auch dem Kloster Engelthal zukommen lassen,³² aus dem sowohl ein Schwesternbuch wie einzelpersonliche Gnadenviten überliefert sind. Den Brief, der gerade noch das *Fließende Licht* sowie dessen Zirkulation kommentiert hatte, beendet Heinrich mit einer Adressierung von Margarethas Sinnen: *o Margaretha, hör, tochter, und siche, versich und schawe, wie susz dein lieb ist Christus*³³ – ob sie das durch seinen Brief, ob durch Mechtilds Text wird ›sehen‹ können? Jedenfalls soll (und wird) auch sie Text produzieren, der ebenfalls zirkuliert werden kann: *ich beger auch, als ich dich gebeten han, das du mir in dem willen gotz die wandlung, die got mit dir gethan hat, ordenlichen schribest [...]*.³⁴ Zusammenhänge wie diese deuten an, dass der Bezugshorizont allen vermeintlich religiösen Erlebens ein nicht zuletzt textueller ist, (explizite) Referenzen häufig ebenso intensiv auf Texte erfolgen, die der eigenen Schrift vorgängig sind, wie auf außertextuell imaginiertes Geschehen. Dies wirft wiederum die Frage auf, ob sich die Texte zwar durchaus über außertextliche Ereignisse autorisieren und damit auf eine ehemals gegebene oder zukünftig zu evozierende (Heils-)Präsenz ausgerichtet sind, sich aber in dieser repräsentativen bzw. präsenzstiftenden Funktionslogik dennoch ihrer Mediatisierungsmechanismen bewusst bleiben. Ihre Textualität würde damit gerade nicht auf ein von ihnen Bedeutetes hin transparent gemacht, sondern in ihrer materiell-strukturellen wie strukturbildenden Komponente im religiösen (oder vielleicht konkreter: frömmigkeitspraktischen) Funktionszusammenhang wirksam werden.³⁵ Neben dem vom jeweiligen Text Bedeuteten, der Ausrichtung auf Heil und/oder der Modellierung von Heiligkeitseinstellungen, wäre so immer auch nach Ausdrücken der Bewusstheit des dafür benötigten Mediums, nach dem Stellen- oder Eigenwert der (schrift-)sprachlichen Gestaltung – gewissermaßen der ›Präsenz des Textuellen‹ – zu fragen.³⁶ Mit der Umakzentuierung des Ereignisbegriffs verschiebt sich insofern auch die Vorstellung von ›Präsenz‹. Die Texte wären dadurch nie als bloßes Instrument zu begreifen, eine ehemals und maßgeblich durch das zentrale christliche Heilsereignis der Inkarnation ›gegebene Präsenz‹ in ihrer modifizierten Wiederholung oder *imitatio* als ›Re-Präsenz‹ performativ zu erzeugen oder wenigstens abbildend und beispielgebend vor Augen zu stellen;³⁷ zugleich prägen sich in den immer wieder aufs Neue ansetzenden sprachlichen Heilsvermittlungen und -darstellungen auch wahrnehmungsstrukturierende Formen aus, die sich als textuelle Ereignishaftigkeit verstehen lassen und vornehmlich die Sinnlichkeit anstelle des Sinns adressieren;³⁸ so

32 Vgl. Philipp Strauch: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik. Freiburg/Tübingen 1882, S. 169–279 (Briefe), hier Brief XLIII, Z. 118–142.

33 Ebd., Brief XLIII, Z. 141 f.

34 Ebd., Brief XL, Z. 57–60.

35 Vgl. diesbezüglich auch den Beitrag von Niklaus Largier in diesem Band.

36 Vgl. dazu Dieter Mersch: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München 2002, hier v. a. S. 21–28.

37 Vgl. dazu Hans Ulrich Gumbrecht: Präsenz. Berlin 2012, S. 213–222.

38 Vgl. Mersch, Was sich zeigt (wie Anm. 36), S. 16 f.; für den hier vorliegenden Kontext weiterführend

konkurrieren in diesem Ausspielen einer bewusst gestalteten Formsprache dann auch nicht zwingend Kunst und Kult miteinander.³⁹

Ein Ereignisbegriff in diesem Sinne macht es möglich, sowohl die mediale Verfasstheit der Texte wie auch die mitunter von ihnen selbst (implizit oder explizit) reflektierten Techniken des Verfassens und Rezipierens frömmigkeitspraktischer Schriften stärker in den Blick zu nehmen. So erhält zugleich ein von den Texten selbst zum Ausdruck gebrachtes Bewusstsein der Literarizität geistlicher Literatur Profil und folglich in ihrer Analyse auch mehr Gewicht.⁴⁰ Damit soll eine historisch gegebene kontextuelle Pragmatik keineswegs negiert werden.⁴¹ Zu überlegen wäre hier allerdings, geistliche Texte – deren Nähe zu weltlicher Literatur nicht bloß für die sogenannten höfischen⁴² bzw. Kunstlegenden⁴³ oder etwa Mechthilds *minne*-Metaphorik wiederholt herausgestellt wurde – genauso wenig auf historische Verweiszusammenhänge, theologische Bedeutungen oder kultische Funktionalisierung zu beschränken. Stattdessen ist die ästhetische Dimension geistlicher Literatur als Eigenwert zu betrachten und somit nicht allein dem vom Medium Angezielten, sondern dem fürs Angezielte gewählten Medium sowie dem Prozess der Mediatisierung selbst Geltung im religiösen Funktionszusammenhang zuzuschreiben.

Sinnliche Adressierung

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht oft gerade nicht das Heilsereignis an sich und insofern auch nicht in erster Linie die Wiederholung vorgängiger Handlungsmomente als eine Evokation von ›Re-Präsenz‹.⁴⁴ Vielmehr zeigt sich eine textimmanente wie intertextuelle Wiederholung und Extension von Erzählen, was als mediale Form stärker auf die Adressierung von Affekten und von Sinnlichkeit zielt.⁴⁵ Textuelle Wiederholung funktioniert nach

Largier, *Spekulative Sinnlichkeit* (wie Anm. 6), dazu ausführlicher weiter unten in dieser Einleitung. Insbesondere zur Wirksamkeit des ›Klangs‹ vgl. den Beitrag von Ursina Füglistler in diesem Band.

39 Vgl. für diesen Zusammenhang grundlegend Bruno Quast: *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen/Basel 2005 (Bibliotheca Germanica 48).

40 Vgl. dazu den Beitrag von Niklaus Largier in diesem Band, der für Heinrich Seuses *Vita* die dort explizit thematisierten ›Vermittlungs- und Medialisierungsstrukturen‹ bespricht.

41 Vgl. für eine Stärkung der historischen Pragmatik aktuell Weitbrecht/Benz/Hammer u. a., *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 5).

42 Vgl. Ulrich Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*. Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1), S. 16–23, exemplarisch auch S. 216–256.

43 Vgl. Koch, *Art. Legende* (wie Anm. 1), S. 247.

44 Vgl. dafür einflussreich Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M. 2004 (edition suhrkamp 2364), hier v. a. S. 17–37; konzeptuell weiterführend und zu einem Begriff der ›Re/Präsentation‹ übergehend auch ders.: *Präsenz*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Klein. Berlin 2016 (stw 1942), hier v. a. S. 213–222.

45 Vgl. zur ›affektiven Wirksamkeit der Zeichen‹ in der legendarischen Darstellung des heiligen Franziskus als Textereignis, womit dieses gerade für eine textimmanente wie intertextuelle Wiederholung geöffnet wird, auch den Beitrag von Felix Prautzsch in diesem Band.

diesem Verständnis stärker als eine Kontemplationstechnik, die sich nicht in einer Repräsentationslogik erschöpft.⁴⁶ Das Abheben auf die Formung von Wahrnehmung und sinnlicher Erfahrung erscheint dabei ganz wesentlich als eine immanente Textkategorie, insofern sich konkrete Textelemente beobachten lassen, die diesen medialen Aspekt in den Vordergrund rücken. In den Fokus tritt damit eine ›Ebene der Figuration‹, wie Niklaus Largier dies beschreibt: »Figuration heisst hier, mittels der dem Schrifttext entnommenen Elemente einen virtuellen Raum zu konstruieren, in dem die gewählten Elemente im variierenden Spiel ihre Effekte zu entfalten vermögen.«⁴⁷ Die gegebenen Elemente seien dabei nicht auf eine »instrumentell korrumpierte Form«⁴⁸ zu reduzieren, sondern jeweils als textuelle Stimuli zu erfassen. Als zentrale Dynamik vollziehe sich dabei ein ›Appell an die Sinne‹ und eine ›Formung der Wahrnehmung‹,⁴⁹ was den Verweischarakter einer bloßen Repräsentation oder einer außertextuellen Referenzierung zurücktreten lässt und so die Medialität des Textes selbst, ja die einer textuellen Ereignishaftigkeit überhaupt stärkt. Repetition ist unter diesen Voraussetzungen auch weniger dem Risiko ausgesetzt, Immergleiches stetig nur zu wiederholen;⁵⁰ im Hinblick auf eine sinnlich geprägte Wahrnehmungsformung wird das Prinzip der Wiederholung vielmehr zu einem Modus einer textinternen Pragmatik, die nicht mehr unabdingbar auf kultische Einbindung angewiesen ist,⁵¹ diese aber als Kontext auch nicht vollends verabschiedet, sondern nunmehr in textueller Gestalt selbst zu bieten vermag. Die Passionserzählung im ersten Buch des *Passionals* gestaltet in dieser Hinsicht das *Ecce homo* bemerkenswert aus.⁵² Auf die zunächst handlungsorientierte und eindringlich geschilderte Beschreibung der Geißelung Christi – die Dornen dringen ins Fleisch, das Blut rinnt zu Tale –⁵³ folgt eine umfangreiche Adressierung des Erzählers an den Menschen: *O mensche, der ein mensche bist / und geloubec an Crist, / tu uf din ougen unde sich, / wi din schepfer minnet dich!*⁵⁴ Mit dem *tu uf din ougen* und dem *sich* wird direkt zum Einstieg der Sequenz ein doppelter Appell zum Öffnen des Blickes formuliert. Der narrative Fokus liegt hier nicht weiter auf dem erzählten Passionsgeschehen, sondern auf dem Appell des Erzählers an den Menschen und dessen sinnliche Wahrnehmung. Das *sich* als imperativer Schauzwang wird gleich mehrfach wiederholt, in seiner höchsten Intensivierung sogar drei Mal in nur

46 Vgl. dazu auch Largier, *Spekulative Sinnlichkeit* (wie Anm. 6), hier S. 11–15, zur Kontemplation als Mittel zur Wahrnehmungsformung v. a. S. 49 f.

47 Ebd., S. 28.

48 Ebd.

49 Vgl. ebd., S. 27.

50 Vgl. zu diesem ›Hauptrisiko der Legende‹ ausführlich Köbele, *Illusion* (wie Anm. 5), hier v. a. S. 384.

51 Vgl. in diesem Sinne bereits Niklaus Largier: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München 2001, hier v. a. S. 23.

52 Vgl. dazu auch Thomas Müller: *Die Macht der Rede. Mediale Dynamiken im *Passional**. Diss. masch. Zürich 2022, S. 76–92.

53 Vgl. für die Geißelung insgesamt *Passional*. Buch I: *Marienenleben*, hg. von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (*Deutsche Texte des Mittelalters* 91), S. 170–172, V. 5945–6046; für die hier erwähnten Handlungsmomente v. a. S. 172, V. 6033–6046.

54 Ebd., S. 172 f., V. 6047–6050.

einem Vers: *sich an den merterere; / sich und sich und aber sich!*⁵⁵ Die Geißelung Christi erhält damit eine gesteigerte Visualität – nicht aber in einer erweiterten Ekphrasis der Folter, sondern in der Adressierung der Sinne durch den Erzähler, der die Wahrnehmung hier in einer eindringlichen Weise zu affizieren und zu formen sucht.

Dem so forcierten Aufruf des Erzählers an den Menschen, seine äußeren Sinne auf Christus hin zu öffnen, folgt dann ein zusätzlicher Appell an seine innere Sinnlichkeit, womit die Adressierung an dieser Stelle einerseits erneut wiederholt, andererseits entscheidend variiert wird: *tu uf, tu uf dinen sin! / tu uf, tu uf din herze, / daz dirre grobe smerze / din innekeit erquicke. / wirf dines herzen blicke / an disen kunic Salomon.*⁵⁶ Gleich doppelt wird das Herz des Menschen benannt, das nicht nur für Christus geöffnet werden sollte, sondern von dem auch der zuvor schon benannte Blick auszugehen habe. Der ›Schmerz‹ soll ins ›Herz‹ dringen, durch den ›Blick‹ die Innerlichkeit ›erquickt‹ werden – wie dies auch im Reim hier jeweils eng verschränkt erscheint. Äußere und innere Sinnlichkeit konvergieren in einem Sehen mit Augen und Herz, die beide – wozu der Erzähler forciert aufruft – auf Christus auszurichten sind. Die textuelle Dynamik stellt damit den eigentlichen Handlungsmoment, die Geißelung Christi und die Ansprache des Pilatus ans Volk, zugunsten einer sinnlichen Adressierung zurück, die über sich anaphorisch wiederholende Aufforderungen ganz wesentlich die Rezipienten als wahrnehmende Subjekte zur ›Betrachtung‹ im Sinne einer kontemplativen Praxis vorzubereiten sucht. Entscheidend ist hier nicht ausschließlich das christologische Ereignis, sondern auch das daran geknüpfte Textereignis von ›sinnlicher Adressierung‹ und ›Wahrnehmungsformung‹, innerhalb derer der Text zunächst sein eigenes Andachtsbild erzeugt, um ausgehend davon zur Kontemplation aufzurufen und dies mittels repetitiver Formsprache anzuleiten.⁵⁷

Stärkung der Beobachterposition

Indem der Erzähler im *Passional* ausdrücklich Ratschläge zur Wahrnehmungsweise des von ihm konstruierten ›Andachtsbildes‹ gibt, erweist er sich zugleich als erster Betrachter desselben und setzt somit eine Beobachterposition zwischen das Heilsereignis der Passion und die Rezipienten des Legendars. Auch an anderen Stellen profiliert das *Passional* eine derartige Beobachterposition und wertet deren Bedeutsamkeit für das Erzählen vom Heiligen auf, exemplarisch etwa in der Apostellegende zu Maria Magdalena.⁵⁸ Mit der Himmelfahrt Magdalenas widmet sich die Handlung einem Mysterium von höchstem

55 Ebd., S. 173, V. 6074 f.

56 Ebd., S. 173, V. 6062–6067.

57 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Jan Hon in diesem Band, der an sprachlichen Besonderheiten einer alttschechischen Katharinenlegende aufzeigt, wie sich spirituelles Verhalten dezidiert mit dem textuell Evozierten verbinden soll und gerade nicht mit außertextuell wirksamen Praktiken.

58 Vgl. dazu auch Müller, Die Macht der Rede (wie Anm. 52), S. 143–149.