

1 Einleitung: Mediale Dynamiken im *Passional*

Das *Passional* ist das älteste und umfangreichste Verslegendar in deutscher Sprache.¹ Es wurde im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts von einem anonymen Autor verfasst und wahrscheinlich durch den Deutschen Orden verbreitet.² Als Hauptquelle diente in weiten Teilen die *Legenda Aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine,³ für diverse Textsequenzen sind auch andere schriftliche Quellen nachweisbar.⁴ Darüber hinaus ist von einem weitreichenden biblischen und liturgischen Allgemeinwissen des Autors auszugehen.⁵ Die makrostrukturelle Textordnung verteilt auf drei Bücher ein Marien- und Jesusleben, achtzehn Apostellegenden und diverse Heiligenlegenden. Überlieferungsgeschichtlich bilden Buch 1 und 2 eine eigene ›Werkeinheit‹, konzeptionell gelten die drei Bücher dennoch als ›Werkkomplex‹.⁶ Eine genaue Rezeptionssituation konnte bislang von der Forschung nicht nachgezeichnet werden; der Text ist nach eigener Aussage zu ›lesen‹

1 Die exakte sprachliche Lokalisierung ist in der Forschung nach wie vor ungeklärt. Eine pragmatische Herangehensweise erlaubt eine Zuordnung zum Ostmitteldeutschen. Für eine genauere Bestimmung müssten einzelne Handschriften oder dialektale Merkmale zu isoliert betrachtet werden. Vgl. dazu übersichtlich Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XXXII–XXXIV, CXXXIII–CXLIX, CLXXVIII–CCX; Richert 1978, S. 175–185.

2 Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XXIX–XLIII; zur in der Forschung kontrovers diskutierten Frage nach einer Entstehung im bzw. einer Verbreitung durch den Deutschen Orden v. a. S. XXXIV–XXXIX; dazu auch bereits Schubert 2006, S. 139–155.

3 Vgl. zum ordensgeschichtlichen Kontext der *Legenda Aurea* zuletzt Koch/Weitbrecht 2019, S. 21.

4 Einen Überblick zum hagiografischen Kontext bietet Hammer 2015, S. 33–51. Vgl. dazu auch Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCX–CCLX. Eine prominente andere Quelle neben der *Legenda Aurea* stellt die *Kindheit Jesu* von Konrad von Fussesbrunnen dar, die für den entsprechenden Teil des Jesuslebens die Hauptquelle bildet. Vgl. dazu ausführlich weiter unten, Kap. 2.2.

5 Vgl. Hammer 2015, S. 37–48; Haase/Schubert/Wolf 2013, S. CCXX–CCXXXIII.

6 Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XXV–XXVII; Gärtner 1985, S. 35–69; Richert 1978. Die getrennte Überlieferung wird meist auf praktische Gründe wie etwa den enormen Textumfang zurückgeführt. Eine konzeptionell bemerkenswerte Selbstaussage des Passionaldichters findet sich im Prolog des dritten Buches; im Anschluss an die anschauliche Beschreibung von Christus als ›Damm‹ im Strom der Gerechtigkeit, der vor seiner Ankunft ins ›Tal der Finsternis‹ führte. Zum Zusammenhang der drei Bücher vgl. P III, S. 4, V. 87–S. 6, V. 12, hier v. a. S. 4, V. 87–89: »Zwei buch sint davor geschriben / und ir arbeit verschiben; / daz dritte volget herna.« Die Inspirationsbitte im Prolog des ersten Buches begründet hingegen gleichzeitig den Beginn des Schreibens wie auch die Verwendung der deutschen Sprache für das Legendar. Vgl. zum Schreiben P I, S. 8, V. 204–211; zur deutschen Sprache S. 9, V. 231–243: »ouch bite ich, hogelobter got, / ob ieman wolle sinen spot / und einen bosen wolves zan / mit ergerunge hengen dran, / daz ich zu dutschem volke / dis buches bin ein tolke, / dem drucke sin gemute, / herre in diner gute, / daz er bedenke drunder, / wi man dine wunder / predigen unde schriben / den mannen und den wiben / sule an allen zungen.«

oder zu ›hören‹,⁷ Lesungen bei Tisch oder die Verwendung in der Predigt sind unsicher, ein direkter liturgischer Einsatz gilt als unwahrscheinlich.⁸

In der germanistischen Legendenforschung dominierte oft die Frage nach einer ontologischen Bestimmung von Heiligkeit und den literarischen Möglichkeiten ihrer Narrativierung.⁹ Im Spannungsfeld zwischen literarischer Form und soziohistorischer Pragmatik wurden in dieser Perspektive jeweils differenzlogische Modelle bzw. religiöse Funktionalisierungen diskutiert; Heiligkeit galt als Kategorie der Distanz und der Unverfügbarkeit bzw. als Kategorie der Nähe und der Partizipation.¹⁰ Ich möchte mit der vorliegenden Analyse hingegen eine Perspektive aufzeigen, in der die ›diskursive Geltungsbehauptung‹ als wesentliche mediale Dynamik des *Passionals* sichtbar wird. Eine textuelle Heilsgewissheit und Heilsgewärtigkeit erscheint in diesem Sinne bereits zu Beginn des Marien- und Jesuslebens und auch in den folgenden Apostellegenden als unsicher, was in vielfachen Momenten des Scheiterns über das ganze Legendar bis zu den letzten Heiligenlegenden des dritten Buches weiter perpetuiert wird. Dadurch eröffnen sich neue textuelle Spielräume, in denen diskursive Geltung durch Wiederholung und Intensivierung behauptet werden kann. In seiner Form als Legendar¹¹ lädt das *Passional* insofern dazu ein, legendarisches Erzählen nicht an einem einzelnen Heiligen, einer einzelnen Ereigniskategorie oder einem einzelnen Text festzumachen, sondern seine spezifischen Eigenheiten in der textuellen Wiederholung zu suchen. Prekäre narrative Evidenz verlangt nach wiederholter diskursiver Stabilisierung.

Im ersten Kapitel werden für meine Analyse zentrale Begriffe und Konzepte anhand ausgewählter Theorie und Forschung näher konturiert. Dies sind insbesondere: (1.1) Diskursive Geltungsbehauptung, (1.2) Mediale Gegenwärtigkeit, (1.3) Scheitern und Nivellierung, (1.4) Wiederholung und Intensivierung. Obwohl die gewählten Begriffe in den folgenden Abschnitten gesondert behandelt werden, stehen sie aufgrund ihrer konzeptuellen Interdependenz grundsätzlich immer alle zur Diskussion und werden somit mehrfach von verschiedenen Seiten beleuchtet. Dabei geht es

7 Vgl. P II, S. 1212, V. 42114–42117: »dar nach solde ain ieglich jagen, / wie er mit vollem rüche / daz vienge in diseme büche, / swer ez lese oder horte lesen.«

8 Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XLIII–XLV; dazu bereits Williams-Krapp 1986, S. 9–11; zur spezifischen Pragmatik von zisterziensischen Legendaren im 12. Jahrhundert unlängst Bihrer/Weitbrecht 2021, S. 409, die den Einsatz bei Tischlesungen für diesen Kontext wiederum stärken.

9 Vgl. für die ältere Forschung Jolles 1969, S. 23–61; einflussreich Ringler 1975, S. 255–270; zum ›Erzählen vom Heiligen‹ im *Passional* Hammer 2015, hier v. a. S. 441–452; deontologisierend hingegen Weitbrecht 2011a, S. 12.

10 Vgl. exemplarisch einerseits Strohschneider 2002, S. 109–147; Strohschneider 2010, S. 143–164; andererseits Traulsen 2017; Weitbrecht/Benz/Hammer u. a. 2019; dazu auch Prautzsch 2021, S. 32–37.

11 Vgl. dazu unlängst Herberichs 2022, S. 143–159; Weitbrecht 2022, S. 161–172; Bihrer/Weitbrecht 2021, S. 405–431; allgemein Gemeinhardt 2010, S. 73 f.; grundlegend Williams-Krapp 1986, hier v. a. S. 1–32.

mir keineswegs um eine einlässliche Begriffsgeschichte oder um eine definitorische Festlegung. Die kurzen Abrisse sollen vielmehr Modelle aufzeigen, mit denen das *Passional* in mediologischer Perspektive neu gelesen werden kann.

Das Modell einer ›diskursiven Geltungsbehauptung‹ ist für meine übergreifende Analyse grundlegend. Damit rücken performative Qualitäten des Textes in den Blick, die jedoch nicht allein mit dem Performativitätsbegriff bzw. seinen etablierten Modellen in der Medientheorie erfasst werden können.¹² Bei der Analyse des *Passionals* interessieren mich die medialen Bedingungen, innerhalb derer performative Setzungen überhaupt wirksam werden können. Gegenüber den klassisch performativen Künsten wurde vornehmlich in der jüngeren Zürcher Medialitätsforschung eine solche Perspektive für die vormoderne Literatur veranschlagt: »Sie gewinnt ihre spezifische Medialität gerade dadurch, dass sie die Vermitteltheit dessen, das sie darstellt, aufscheinen lässt.«¹³ Der Ereignischarakter des Performativen ist dabei ganz wesentlich an die Vermittlungsfunktion des Medialen gebunden. Performativität und Medialität sind damit keineswegs als entgegengesetzt zu denken, sondern in einer produktiven Verschränkung:

Beide haben es, in je eigener Weise, mit einem Erscheinen, einer Aisthesis zu tun. Beide haben produktiven Charakter, insofern sie nicht einfach etwas darstellen, abbilden oder mitteilen, sondern dieses auf gewisse Weise hervorbringen und dabei wiederum auf die Aktivität von Rezipienten hin angelegt sind. Beide sind Aspekte materieller Gefüge, deren Sinndimensionen sich in zeitlichen Verlaufsformen realisieren, und zwar so realisieren, dass ein Mittleres zugleich als Vermittelndes erscheint. Performativität wäre dergestalt etwas, was im Medialen als dessen Vollzug wirksam ist, so wie umgekehrt Medialität das wäre, was im Performativen als dessen Vermittlungsdimension fungiert.¹⁴

In einer solchen mediologischen Perspektive – bei der die ›Vermittlungsdimension des Performativen‹ im Fokus steht – rücken Konstellationen in den Blick, die wiederholt textuelle Spielräume eröffnen, in denen diskursive Geltung behauptet werden kann. Innerhalb dieser medial hergestellten Spielräume lassen sich durchaus performative Momente beobachten. Das Augenmerk soll hier jedoch stärker auf den medialen Dynamiken liegen,¹⁵ die solchen Phänomenen vorausgehen und dabei in unterschiedlichen Formen der Rahmenbildung textuelle Einfallstore für eine diskursive Geltungsbehauptungen generieren. Das Legendar als literarische

12 Vgl. Maassen 2001, S. 285–301; Mersch 2002a; Krämer 2002, S. 323–346; Fischer-Lichte 2004; Krämer 2004; Velten 2009, S. 549–571; Fischer-Lichte 2012; Volbers 2014; übersichtlich Culler 2013, S. 138–157.

13 Herberichs/Kiening 2008, S. 5.

14 Ebd., S. 10.

15 Vgl. in mediologischer Perspektive grundlegend ebd., S. 9–21; ebenso die einzelnen Textanalysen im entsprechenden Sammelband – für den hier vorliegenden Zusammenhang v. a. Haeseli 2008, S. 63–81; Prica 2008, S. 83–99; Herberichs 2008, S. 317–336.

Form bildet dafür eine wichtige Grundlage, insofern diskursive Geltung wesentlich an das Prinzip der textuellen Wiederholung gebunden ist.¹⁶ Die extensive textuelle Reihenbildung, wie sie für die drei Bücher des *Passionals* konstitutiv ist, fällt dabei besonders ins Gewicht.

In den Kapiteln 2 bis 4 werden die drei Bücher des *Passionals* einer textnahen Analyse unterzogen. Die genannten medialen Dynamiken bilden dabei den wesentlichen Fokus; dennoch bieten die Texte jeweils auch weitere Eigenlogiken, die damit verschränkt sind und für eine adäquate Textanalyse nicht unbeachtet bleiben können. Das zweite Kapitel behandelt aus dem ersten Buch des *Passionals* (2.1) die Räuberepisoden, (2.2) die Kindheitserzählungen und (2.3) die Passionsgeschichte. Obwohl Marien- und Jesusleben von einer Präsenz Christi in der Welt erzählen, gerät die Heilige Familie und mit ihr die ganze Heilsgeschichte auf textuelle Abwege. Gerade die Räuberepisoden und die Kindheitserzählungen stellen prekäre Momente aus, in denen das Jesuskind raptiver Gewalt¹⁷ und verschiedenen Formen der Nivellierung ausgesetzt ist. In der Passionsgeschichte findet dann vermehrt eine diskursive Überformung der heilsgeschichtlichen Schlüsselmomente statt, deren direkte Erzählbarkeit ostentativ in Frage steht. Das Erzählen von legendarischen Anfängen zielt im *Passional* auf ein Behaupten diskursiver Geltung an solchen Stellen, wo heilsgeschichtliche wie stoffgeschichtliche ›Fülle‹ nur vordergründig garantiert scheinen.¹⁸ Das dritte Kapitel bespricht aus dem zweiten Buch des *Passionals* die Apostellegenden zu (3.1) Jakobus dem Älteren, (3.2) Johannes und (3.3) Maria Magdalena. Damit werden drei Figuren näher betrachtet, die in einem besonderen Näheverhältnis zu Christus standen. Trotz dieser privilegierten Stellung in der hagiografischen Tradition changieren die literarischen Texte stets zwischen gegebener Heilsnähe und drohendem Heilsverlust. Teuflich induzierte Visionsberichte bei Jakobus, ein künstlicher Dialog im Verfolgungsritt bei Johannes oder eine virtuelle Pilgerfahrt bei Magdalena bilden dafür signifikante mediale Konstellationen. Damit werden drei Texte herausgegriffen, die exemplarisch aufzuzeigen vermögen, wie die Apostellegenden des zweiten Buches von einem doppelten Vermittlungscharakter geprägt sind; von ihrer heilsgeschichtlichen Sonderstellung zwischen der Präsenz Christi in der Welt und der Verkündigung seiner Botschaft einerseits, von ihrem textuellen Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz andererseits. Das vierte Kapitel beleuchtet zuletzt aus dem dritten Buch des *Passionals* die Heiligenlegenden zu (4.1) Silvester, (4.2) Lucia und Katherina sowie (4.3) Cecilia und Theodora. Hier steigern sich die bisherigen Spielarten diskursiver Geltungsbehauptung zu konkreten Situati-

16 Zum Aspekt der Wiederholung als Kennzeichen ›literarischer Performativität‹ vgl. nochmal Herberichs/Kiening 2008, S. 9–21, hier v. a. S. 13 f., 17 f.; allgemein Butler 2018, hier v. a. S. 22.

17 Vgl. Reemtsma 2013, S. 113–116.

18 Vgl. allgemein Kiening 2016, S. 21–34.

onen des expliziten Geltungsstreits, wobei sich eine göttlich erfüllte Redemacht gegen den Widerstand heidnischer Machthaber wendet. Neben dem Format des theologischen Streitgesprächs, wie dies etwa die Silvester- und die Katherinenlegende eindrucksvoll vorführen, nehmen die Cecilien- und die Theodoralegende eine jeweils unterschiedlich konturierte Überblendung unheiliger Tendenzen auf der Position der Heiligen selbst vor. Die ausgewählten Heiligenlegenden können eine Tendenz der textuellen Intensivierung aufzeigen, wie sie im dritten Buch verschiedentlich auftritt. Die Silvesterlegende ist dabei in ihrer Wirkungsgeschichte besonders bedeutsam, wird hier aber vornehmlich aufgrund ihrer – gerade in der Bearbeitung des *Passionals* – mediologischen Exemplarität ausführlicher besprochen. Auch die anderen Texte verlangen eine genaue Lektüre, um so die mediale Rahmenbildung jeweils im Detail verfolgen zu können, wobei auch Bezüge zu anderen Texten des Legendars im Blick bleiben sollen. Obwohl die Textanalyse des *Passionals* im Vordergrund steht, ist an diversen Stellen der Einbezug der wichtigsten Prätexte unabdingbar. Ein einlässlicher Quellenvergleich wird jedoch nicht angestrebt, sondern dann als Ausblick herangezogen, wenn es dem Verständnis der medialen Dynamiken im *Passional* dienlich ist.

1.1 Diskursive Geltungsbehauptung

Legendarisches Erzählen im *Passional* ist vielfach von einer medialen Dynamik geprägt, die sich als ›diskursive Geltungsbehauptung‹ fassen lässt. Dabei rücken Konstellationen in den Blick, die nicht darauf angelegt scheinen, von einer schlicht gegebenen Heilsgewissheit zu erzählen oder diese für einen aussertextuellen Funktionszusammenhang zu bekräftigen. Medial produktiv sind hingegen Momente, in denen Geltung vielmehr infrage steht.¹⁹ Davon ausgehend eröffnen sich diskursive Spielräume, durch die Geltung immer wieder von neuem behauptet werden kann. Die Gegenwärtigkeit von Heil und das heilswirksame Handeln der Protagonisten sind dabei oft der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt und laufen dadurch Gefahr, neben alternativen Sinngehalten in ihrem eigenen Geltungsanspruch nivelliert zu werden.²⁰ Indem entsprechende Konstellationen diese Momente des – potenziellen oder tatsächlichen – Scheiterns produzieren, bieten sie aber auch stets die Gelegenheit, eine diskursive Geltungsbehauptung zu wiederholen und zu intensivieren.

Im Fokus der textuellen Aufmerksamkeit stehen oft nicht durchschlagende Wunderhandlungen, die den kultischen Anspruch der Legende oder die Exorbitanz des

19 Vgl. dazu auch Köbele 2012, S. 365–404, hier v. a. S. 373; ebenso Herberichs/Kiening 2008, S. 12 f.

20 Zu solchen ›ungeahnte[n] Energien‹ vgl. Herberichs/Kiening 2008, S. 9.

Protagonisten erweisen.²¹ Das *Passional* stellt vielmehr Momente aus, in denen die Evidenz eines Wunders oder einer *conversio* gerade nicht garantiert ist, sondern verschiedener Formate diskursiver Stabilisierung bedarf. Ein markantes Format bildet die für das *Passional* so charakteristisch verstärkte Figurenrede,²² in der sich die Redemacht der Heiligen auch textuell abzubilden vermag. Die direkte Konfrontation mit einem heidnischen Widersacher fordert etwa zu forcierten Gegenreden heraus, die sich bisweilen über Dutzende von Versen erstrecken. Darüber hinaus lassen sich auch weitere Formate beobachten, die sich tiefgreifend in der gesamten Textstruktur abbilden. Diskursive Geltungsbehauptung ist in diesem Sinne darauf ausgerichtet, sich textuell festzusetzen und dabei immer weiter zu perpetuieren. Dies zeigt sich etwa als übergeordnete Tendenz in den Streitgesprächen des dritten Buches, die dort nicht ein singuläres Textelement bilden, sondern bisweilen – bei Silvester mit über 1800 Versen – die ganze Legende dominieren. An anderer Stelle können scheinbar gegenläufige Textlogiken dennoch Geltung validieren, auf Nebenschauplätzen über Visionsberichte und Beobachtungssituationen Geltungsdefizite restituiert werden, bestehende Ordnungen auf prekäre Weise gestört sein. Die direkte Rede der Protagonisten bildet insofern ein zentrales Format diskursiver Geltungsbehauptung, ist jedoch um diverse weitere Formate zu ergänzen.

Die Herausbildung von solchen medialen Konstellationen hat im *Passional* ostentativen Charakter, wodurch die Bedingungen der Möglichkeit einer diskursiven Geltungsbehauptung stärker in den Blick rücken als ihre propositionalen Sinngehalte. Die Texte stiften keineswegs mechanistisch Heilspräsenz, so wie sie auch nicht als bloße Repräsentation von aussertextuellem Kult zu denken sind.²³ Legendarisches Erzählen vollzieht sich im *Passional* vielmehr über mediale Dynamiken, die Geltung diskursiv behaupten wollen.²⁴ Das Legendar als literarische Form ist dabei konstitutiv seriell,²⁵ da es nicht ein singuläres Ereignis abbildet und dieses in seiner Evidenz als gegeben annimmt. Die Anknüpfungsbedingungen für verschiedene Formen der *imitatio*, wie dies für das legendarische Erzählen vielfach

21 Vgl. hingegen zum Wunder als ›Signatur des Heiligen‹ bereits Wehrli 1961, S. 430; in der jüngeren Forschung ebenso Quast 2001, S. 116; Köbele 2012, S. 367; Koch 2019, S. 31; Bleumer 2020, S. 151 f.

22 Vgl. Hammer 2015, S. 44 f.

23 Vgl. Strohschneider 2002, S. 113 f.; Quast 2005, S. 84–86.

24 Vgl. hier auch den Vorschlag von Bürkle/Eder 2021, S. 247–281 zum ›hagiographischen Diskurs‹, der »sich in verschiedene Textsorten auffächern oder einschreiben kann« (ebd., S. 248 f.). Während Bürkle und Eder auf einen übergeordneten hagiografischen Diskurs in Abgrenzung zu einer strikten Gattungstypologie abheben, geht es mir hier stärker um die diskursiven Spielräume innerhalb eines Textes bzw. – im besonderen Fall des *Passionals* – eines umfangreichen Legendars.

25 Vgl. dazu allgemein Bronfen/Frey/Martyn 2016, S. 7–15.

besprochen wurde,²⁶ zeigen sich damit auch in ihrer textuellen Brüchigkeit.²⁷ Eine Gegenwärtigkeit von Heil und Heilswirksamkeit muss textuell hergestellt und validiert werden, wozu das Legendar in seiner extensiven Grundanlage die idealen Voraussetzungen bietet. Textuell produktiv und damit konstitutiv für ein solches Erzählen sind Momente der drohenden Nivellierung und des potentiellen Scheiterns, wogegen das Erzählen vorzugehen und wovon der Text sich abzuheben hat. In ihrer Geltung als gesichert geglaubte Erzählgegenstände stehen im konkreten Erzählakt somit keineswegs ausser Frage,²⁸ sondern sind bereits in den heilsgeschichtlich zentralen Momenten des Jesus- und Marienlebens – so etwa in der Passionserzählung – an Formen einer diskursiven Geltungsbehauptung gebunden.²⁹ Die Apostellegenden des zweiten Buches stellen entsprechende Geltungsdefizite noch deutlicher aus, wenn Verkündigung als nicht durchsetzungsfähig erscheint,³⁰ sondern gegen stetig drohenden Geltungsverlust auf vielfältige mediale Reaktionsmuster zurückgreifen muss.³¹ Die Heiligenlegenden des dritten Buches verfahren ihrerseits mit forcierten Szenarien der Nivellierung, wenn heidnische Widersacher und extensive Streitgespräche eine diskursive Gegendynamik einfordern, die im textuellen Vollzug jeweils aktiv erstritten werden muss.³² Die nur scheinbar gesicherten Erzählgegenstände bieten aber gerade dadurch, ›dass‹ sie wiederholt in Frage stehen, die entscheidenden Erzähloptionen, in denen sich eine diskursive Geltungsbehauptung überhaupt vollziehen kann. Textuell zentral sind darum oft nicht die heilsgeschichtlichen oder kultischen Höhepunkte der Stofftradition, sondern die Bedingungen der Möglichkeit ihrer diskursiven Geltung. Die diskursive Vermitteltheit lässt sich für den vorliegenden Kontext am deutlichsten mit Michel Foucaults zentralem Werk *Archäologie des Wissens* konturieren,³³ wobei der Begriff einer ›diskursiven Praxis‹ besonders relevant ist. Foucault versteht darunter grundsätzlich eine Form der Wissensproduktion, die ihre Gegen-

26 Vgl. für die ältere Forschung nach wie vor einflussreich Jolles 1969, S. 23–61; für die jüngere Forschung Feistner 2003a, S. 259–276; Weitbrecht 2012, S. 204–219; zum *Passional* Hammer 2015, S. 54, 153–158, 271–279.

27 Vgl. Barthes 1988, S. 12; Foucault 2018, S. 96 f.; dazu ausführlicher weiter unten in diesem Kapitel.

28 So jedoch Strohschneider 2002, S. 116 f.

29 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.

30 Zur narrativen Inszenierung ›planmässig betriebener Mission‹ des frühen Christentums im legendarischen Erzählen vgl. Prautzsch 2021, S. 267–275, hier v. a. S. 269; allgemein Frank 2008, S. 219–237, hier v. a. S. 230 f.

31 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 3.

32 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.

33 Vgl. Foucault 2018 (*L'Archéologie du savoir*, 1969); demgegenüber die hier ebenso relevanten – terminologisch aber weniger klar fassbaren – früheren Schriften *Wahnsinn und Gesellschaft* (*Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et déraison*, 1961), *Die Geburt der Klinik* (*Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, 1963) und *Die Ordnung der Dinge* (*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, 1966).

stände diskursiv hervorbringt, statt vorgängige Realität bloss abzubilden.³⁴ Definitivisch eng gefasst gilt diskursive Praxis dabei als

eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.³⁵

In den Blick rücken damit verstärkt die immanenten Konstitutionsregeln von diskursiven Praktiken. Dazu gehören insbesondere die je spezifischen ›Formen der Abfolge‹, durch deren Anordnung die diskursive Formation bestimmt wird; so wie dies auch in den medialen Konstellationen sichtbar wird, die sich für das *Passional* als produktiv erweisen.³⁶ Ebenso zentral erscheinen ›Formen der Koexistenz‹, wodurch divergierende Aussagen oder Diskurse eine textuelle Präsenz haben können; so z. B. diskursiv prekäre Momente, in denen Heilsgegenwärtigkeit nicht schlicht vorausgesetzt, sondern durch alternative Sinngehalte virulent bedroht ist.³⁷ In der Analyse des *Passionals* ist es insofern entscheidend, mediale Dynamiken in den Blick zu nehmen, die sich in einer solchen Perspektive als auffällig erweisen:

Diese Aufgabe setzt voraus, daß das Feld der Aussagen nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo [...] abwickeln. Daß es aber in seiner empirischen Bescheidenheit als der Ort der Ereignisse, der Regelmäßigkeiten, der Verhältnisse, der bestimmten Veränderungen, der systematischen Transformationen akzeptiert wird. Daß man, kurz gesagt, ihn nicht als das Resultat oder die Spur von etwas anderem behandelt, sondern als ein praktisches Gebiet, das autonom (wenn auch abhängig) ist und das man auf seiner eigenen Ebene beschreiben kann [...].³⁸

Gerade für das legendarische Erzählen kann es einen entscheidenden Perspektivwechsel bedeuten, dieses eben nicht als eine ›Übersetzung‹, ein ›Resultat‹ oder eine ›Spur‹ zu verstehen, die lediglich auf Aussertextuelles zu beziehen und nur in einem solchen Verhältnis zu verstehen ist. Die textuellen Operationen finden nicht ›anderswo‹ statt, sondern sie sind vielmehr als ›textuelles Ereignis‹ selbst

34 Vgl. Foucault 2018, S. 74; dazu auch Johnston 1990, S. 800–818.

35 Foucault 2018, S. 171. Im Gegensatz zu anderen Zentralbegriffen in *Archäologie des Wissens* (z. B. ›Aussage‹ und ›Diskurs‹) fällt die hier vorliegende Definition verhältnismässig klar aus, auch wenn gerade für diesen Text oftmals moniert wurde, dass eine definitivische Klarheit fehle. Vgl. Kammler 2008, S. 60; Veyne 2003, S. 29.

36 Vgl. Foucault 2018, S. 83–92, hier v. a. S. 83; dazu auch weiter unten, Kap. 1.3.

37 Vgl. ebd., S. 85 f.; auf S. 96 eingehender auch als ›Bruchpunkte‹, ›Punkte der Inkompatibilität‹, ›Äquivalenzpunkte‹ oder ›Aufhängungspunkte einer Systematisierung‹ bezeichnet. Exemplarisch für solche Momente der (prekären) diskursiven Koexistenz sind etwa die Erzählungen über das Räuberehepaar und das Jesuskind (vgl. weiter unten, Kap. 2.1) oder über den Dialog mit dem Teufel in der Theodoralegende (vgl. weiter unten, Kap. 4.3).

38 Foucault 2018, S. 177 (Hervorhebung im Original).

ernst zu nehmen.³⁹ Die Fokussierung einer diskursiven Ebene im Sinne Foucaults ist darum im vorliegenden Kontext elementar: Das *Passional* sollte als literarischer Text einerseits nicht überschätzt werden, indem man es in einem forciert performativen Verständnis als ›heiligen Text‹ versteht, der als Textreliquie selbst Heiligkeit verkörpere. Es sollte andererseits aber auch nicht unterschätzt werden, indem man es als bloss ›nachgängigen Text‹ verortet, der als gradueller Abglanz ein vorgängiges und aussertextuelles Ereignis nur abzubilden vermöge. Als mittlere Ebene zwischen diesen beiden Extremen soll mit der hier vorgeschlagenen Perspektivierung eine ›textuelle Ereignishaftigkeit‹ als wesentliches Merkmal legendarischen Erzählens betont werden. Fokussiert man den Text in seiner Ereignishaftigkeit, erweisen sich die damit verknüpften medialen Dynamiken als spezifisch literarischer Modus, der wiederholt textuelle Herausforderungen zu bewältigen sucht. Ereignis ist dabei nicht etwa das Hereinragen der Transzendenz in die Immanenz bzw. das nachgängige Erzählen davon.⁴⁰ Es ist als textuelles Ereignis vielmehr konstitutives Element des literarischen Diskurses.⁴¹ Foucault denkt Ereignishaftigkeit grundsätzlich seriell, als eine Konstituierung von Serien, die nicht einfach auf einen gegebenen Ursprung oder Anfangsgrund rückführbar sind.⁴² Damit geht auch eine Aufmerksamkeit für unterschiedliche Typen von Ereignissen einher, was sich gerade für das legendarische Erzählen als bemerkenswerte Perspektivierung zeigt. Zentral ist dabei

die Notwendigkeit, nicht mehr nur wichtige Ereignisse (mit einer langen Kette von Folgen) und unbedeutende Ereignisse zu unterscheiden, sondern Typen von Ereignissen völlig unterschiedlichen Niveaus [...]; daher die Möglichkeit, Serien mit weit auseinanderliegenden Merkpunkten erscheinen zu lassen, die aus seltenen Ereignissen oder wiederholten Ereignissen gebildet werden.⁴³

Anstelle von einfach gegebenen Ursprüngen geraten so kategorial unterschiedliche Ereignisse in den Blick, womit gerade das legendarische Erzählen nicht auf heilsgeschichtliche Zentralmomente zu beschränken ist. Die makrostrukturelle Form als Legendar ermöglicht umso mehr die Produktion von ›weit auseinanderliegenden Merkpunkten‹ und eine kontinuierliche Wiederholung von textueller

39 Vgl. dazu auch unseren Aufsatz Fuhrmann/Müller 2023b, S. 9–24, hier v. a. S. 14–17; allgemein auch Herberichs/Kiening 2008, S. 9–21, hier v. a. S. 9, 12 und 18; ebenso bereits Largier 2001, S. 23.

40 Vgl. für diese Auffassung einflussreich Strohschneider 2002, S. 114; ebenso Hammer 2015, S. 239; Bleumer 2020, S. 161; Prautzsch 2021, S. 32–43; dazu auch weiter unten in diesem Kapitel.

41 Vgl. dazu auch Bleumer 2020, zur Legende v. a. S. 149–169. Bleumer fasst hier zwar nach wie vor »Ereignisse als Wunder und Wunder als Ereignisse« (ebd., S. 151; dezidiert zum ›Heilsereignis‹ als äusserlichem ›Heilsgeschehen‹ auch nochmal auf S. 160), verortet diese jedoch ebenso innerhalb der *discours*-Ebene.

42 Vgl. Foucault 2018, S. 16 f.

43 Ebd., S. 16.

Ereignishaftigkeit, die über eine bloße Abbildhaftigkeit hinausgeht, ohne dabei selbst ›heilig‹ zu sein. Damit ist nicht nur das Ereignishafte an sich, sondern insbesondere das Ereignishafte im Kleinen und Nebensächlichen auffällig:

So banal eine Aussage auch sein mag, so wenig bedeutsam, wie man sie sich in ihren Folgen vorstellt, so schnell, wie man sie nach ihrem Erscheinen auch vergessen kann, so wenig verstanden oder schlecht entziffert, wie man sie annimmt, ist sie doch stets ein Ereignis, das weder die Sprache noch der Sinn völlig erschöpfen können.⁴⁴

Damit sind zwei wesentliche Aspekte gekennzeichnet. Einerseits kann jede Aussage, sei sie handlungslogisch auch noch so ›banal‹, in ihrer Ereignishaftigkeit überaus wirksam sein. Andererseits geht das Ereignis auch nie vollends in Sprache oder Sinn auf, sondern bringt immer etwas Rückständiges mit sich.⁴⁵ Ereignishaftigkeit hat damit eine textuelle Präsenz, die nicht gesichert ist, sondern zur Wiederholung und Reaktivierung anregt, wie dies Christian Kiening für das sakramentale Präsenzgeschehen beschrieben hat: »Auf gewisse Weise ist die Präsenz eine, die überhaupt erst von einem Diskurs ermöglicht wird. In diesem Diskurs kann sie wiederum eine solche Abstraktheit gewinnen, dass gegenläufig der Reiz entsteht, das Phänomen aufs Neue sinnfällig zu machen.«⁴⁶ Ebenso ist eine textuelle Ereignishaftigkeit an Wiederholung gebunden – oder steht dieser zumindest offen:

Ein seltsames Ereignis mit Sicherheit: zunächst, weil sie [die Aussage; Anm. TM] einerseits mit einem Schriftzug oder mit der Artikulation eines Wortes verbunden ist, aber weil andererseits sie sich selbst gegenüber eine im Feld einer Erinnerung oder in der Materialität der Manuskripte, der Bücher und irgendeiner Form der Aufzeichnung zurückbleibende Existenz eröffnet; dann weil sie einzigartig ist wie jedes Ereignis, aber weil sie der Wiederholung, der Transformation und der Reaktivierung offensteht; schließlich weil sie nicht nur mit Situationen, die sie hervorrufen, und mit Folgen, die sie herbeiführt, sondern gleichzeitig und gemäß einer völlig anderen Modalität mit Aussagen verbunden ist, die ihr vorausgehen und die ihr folgen.⁴⁷

Die Annahme einer ›zurückbleibenden Existenz‹ wie auch die Offenheit für Wiederholung, Transformation und Reaktivierung machen die Ereignishaftigkeit einer Aussage zu einem Denkmuster, das sich für das legendarische Erzählen als äusserst produktiv erweist. Diskursive Geltung entsteht über textuelle Ereignishaftigkeit, die zwar je für sich singular auftreten kann, dabei aber in einer seriellen Logik zu denken ist. Die mediale Konstellation, die für das legendarische Erzählen im *Pas-sional* kennzeichnend ist, produziert und wiederholt Textmomente, in denen ein Scheitern und Nivellieren droht, was erst die Möglichkeit zu einer diskursiven Gel-

44 Ebd., S. 44.

45 Vgl. dazu auch weiter unten, Kap. 1.2.

46 Kiening 2016, S. 98.

47 Foucault 2018, S. 44.

tungsbehauptung schafft. In der Wiederholung dieser Textmomente zeigt sich der serielle Charakter des Ereignishaften im Legendar, worin dann textuelle Intensitäten entstehen können, die frühere Textmomente reaktivieren und transformieren. In germanistisch-mediävistischer Perspektive wurde ›Geltung‹ etwa von Peter Strohschneider strikt rituell-kultisch verortet, womit auch die Heiligenlegende auf einen entsprechenden Stellenwert innerhalb dieses Rahmens festgelegt war. Strohschneider ging davon aus, dass

das Repräsentationssystem des hagiographischen Textes stets weit unterhalb der Präsenzformen des Heils angeordnet ist. Anders gesagt: In rituell-kultischen Kommunikationsstrukturen partizipiert auch das legendarische Erzählen an jener Höchstgeltung, welche den Präsenzformen des Heils und den kultischen Vollzugsformen selbst zu eigen ist. Die Legende ›schöpft [...] die ihr zugebilligte Gültigkeit [...] aus dem kultischen Bereich.‹⁴⁸

Der Text wird hier gegenüber dem Kult devaluiert und in ein Verhältnis der Nachgängigkeit gerückt.⁴⁹ Geltung (bzw. hier sogar ›Höchstgeltung‹) erreicht der Text nach dieser Lesart nur insofern, als er am Kultischen zu partizipieren vermag.⁵⁰ Strohschneider markiert dadurch nicht nur vereindeutigend den Stellenwert des Textes, sondern auch denjenigen des Kultes, worauf die Texte dann nur noch graduell rekurrieren könnten. Damit geht die Annahme einher, dass die »Geltung des Erzählgegenstandes der legendarischen Rede im Mittelalter prinzipiell außer Frage«⁵¹ stehe. Dieses pauschale Urteil zeigt sich im konkreten Fall des *Passionalis* als nicht bestätigt. Die textuelle Dynamik ist hier von Anfang an durch epistemische Verunsicherungen geprägt, die immer nur diskursiv überspielt, nicht aber graduell

48 Strohschneider 2002, S. 119 f. (Hier auch im expliziten Rückgriff auf Louise Gnädinger).

49 Zudem wird hier eine pragmatische Rahmung vorausgesetzt, die zumindest für das *Passional* so nicht zu belegen ist. Vgl. Haase/Schubert/Wolf 2013, S. XLIII–XLV; dazu auch weiter oben in diesem Kapitel. Die von Strohschneider suggerierten ›Aporien‹ und ›Defizite‹ hagiografischer Texte können nur dann als solche erscheinen, wenn man die Texte an diese Rahmungen bindet, (vgl. zu entsprechenden ›Verkürzungen einer Literatursoziologie‹ auch kritisch Herberichs/Kiening 2008, S. 15 f.) womit eine angenommene ›Präsenz des Heils‹ immer als Gradmesser für die Valenz literarischer Texte zu gelten hätte. Von der Textlogik her gedacht scheint es mir jedoch interessanter zu fragen, wie diese mit Geltungsproblemen selbst umzugehen in der Lage sind.

50 Das Argument wird von Strohschneider mehrfach wiederholt, so etwa in Strohschneider 2002, S. 118: »Die kultisch-rituellen Ordnungen der mittelalterlichen Frömmigkeit boten für die kommunikative Praxis legendarischen Erzählens pragmatische Rahmungen, unter deren Bedingungen die angedeuteten prinzipiellen Aporien und Defizite hagiografischer Texte faktisch sozusagen entfallen konnten. Dieser Fall liegt überall dort vor, wo das legendarische Erzählen integriert ist in konkrete frömmigkeitspraktische Vollzüge, die den (mündlichen und/oder schriftlichen) Text und seine Repräsentationsstruktur übergreifen und in denen es neben dem Zeichensystem des Legendentextes zugleich auch das Gebet und die Sakramente (vor allem die Eucharistie) und die Reliquien gibt.« Vgl. dazu kritisch Bürkle/Eder 2021, S. 258 (v. a. Anm. 59); zur vor-schnellen Ableitung einer legendarischen Formvielfalt aus divergenten Gebrauchsfunktionen ebenso dezidiert Köbele 2012, S. 377.

51 Strohschneider 2002, S. 116.

restituiert werden können. Der nur scheinbar sichere Status von Geltung kann in entsprechenden Rahmungen insofern täuschen, wie dies Strohschneider auch an anderer Stelle selbst einräumt: »Das Institutionelle verbirgt seinen eigenen Verlaufskarakter, es suggeriert Stabilität, Dauer und fortwährende Geltung gerade über den scheinbaren Ausschluß von Wandel.«⁵² Legendarisches Erzählen im *Passional* zeigt sich in diesem Sinne daran interessiert, textuell prekäre Geltung immer wieder von neuem zu behaupten, wo sie eben nur scheinbar fortwährend gegeben ist.⁵³ Der Erzählgegenstand erweist sich dabei als unsicher, als nicht einfach garantiert. Wo der Rückgriff auf aussertextuelle Geltung jedoch ausbleiben muss, erscheint die innere Textdynamik als umso auffälliger. Strohschniders Modellierung von Geltungsproblem und Geltungsbehauptung ist damit nicht obsolet, bleibt jedoch an ein zeitliches und logisches Vorher-Nachher-Verhältnis von ›kultisch-rituellem Kommunikationszusammenhang‹ und literarischem Text gebunden. Sein Begriff der ›Textheiligung‹ geht von einer gegebenen textexternen Heiligkeit aus, die der Text selbst nie einzuholen vermöge, dies aber immer versuche.⁵⁴ Mit dieser Voraussetzung sind dann auch die strikten Differenzbehauptungen begründbar, die legendarisches Erzählen stets an einer Vorstellung von echter Transzendenz messen: »Die Differenzierungsoperationen des Erzählens erzählen daher nicht von der Transzendenz selbst, sondern sie erzählen eine Geschichte vom Hereinragen der Transzendenz in die Immanenz, von ihrem Wirksamwerden in der Geschichte.«⁵⁵ Auch mit dieser Einschränkung wird der Text jedoch nur in Relation zu einer aussertextuellen, realen Transzendenz gelesen, von der nie selbst erzählt, sondern immer nur indirekt berichtet werden könne. Nimmt man jedoch die Ereignishaftigkeit der Texte selbst in den Blick, zeigt sich eine ›mediale Gegenwärtigkeit‹, die eine solche Relation von Transzendenz und Erzählen gar nicht erst voraussetzen braucht.

1.2 Mediale Gegenwärtigkeit

Dieter Mersch betont in seinem Buch *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis* die sinnliche Gegebenheit der Zeichen, die ›als Zeichen‹ eine Präsenz und ein Beharrungsvermögen haben. Die Ordnung des Symbolischen sei damit nicht auf die Bedeutung zu reduzieren, sondern vielmehr in ihrer Körperlichkeit am Ort

⁵² Strohschneider 2001, S. 5.

⁵³ Vgl. dazu auch Bleumer 2020, S. 154: »In religiöser Kommunikation ist aber das Heil nicht nur alles andere als sekundär, die Transzendenz ist auch nicht prinzipiell ausgeschlossen. Sie ist nur unsichtbar und so in der Immanenz immer schon gegeben.« Dennoch würde ich hier ergänzen, dass die ›Transzendenz‹ bzw. ihre ›Sichtbarkeit‹ immer nur medial hervortreten kann – und darum eben nicht einfach ›gegeben‹ ist.

⁵⁴ Vgl. dazu kritisch ebd., S. 152–156.

⁵⁵ Strohschneider 2002, S. 114.