

**„Mein minnecliche zarte rede hon ich mit dir geteilt“-
Studien zu den „Offenbarungen“ Christine Ebners**

D i s s e r t a t i o n

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

in der Philosophischen Fakultät

der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von

Janina Sollbach

Dernbach/ Westerwald

2016

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Hauptberichterstatterin: Frau Prof. Dr. Annette Gerok-Reiter

Mitberichterstatter: Herr Prof. Dr. Volker Leppin

Tag der mündlichen Prüfung: 27.08.2014

Universitätsbibliothek Tübingen, TOBIAS-lib

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	7
I. Text und Kontext: Forschungsansatz und Forschungsüberblick	14
1. Die „Offenbarungen“: Text und historischer Hintergrund	14
2. Zum historischen Kontext	14
3. Überlieferung.....	16
4. Inhalt der „Offenbarungen“ Christine Ebners	19
5. Zum Forschungsansatz	32
5.1. Die „Nonnenliteratur“ – „Nonnenviten“ und „einzelpersönliche Viten“	32
5.2. Die einzelpersönlichen Viten und ihre Subkategorien.....	38
5.3. Zum Funktionsbegriff	47
5.4. Arbeitshypothesen und Arbeitsschritte	50
6. Zum Forschungsstand.....	52
6.1. Ringler: Mystische Lehre in legendarischer Form.....	53
6.2. Peters: Das Verhältnis von religiöser Erfahrung und literarischer Verarbeitung.....	54
6.3. Bürkle: Autorinnen-Aufstieg und Beichtvater-Abstieg	58
6.4. Thali: Das literarische Leben im Kloster Engelthal.....	61
II. Sprechakttheoretische Untersuchung.....	70
1. Zur Disziplinarität und Begriffsabgrenzung des „Dialogs“	71
2. Sprechakttheorie	78
2.1. Performative und konstative Äußerungen nach Austin.....	79
2.2. Der Sprechakt und seine Teilakte nach Austin und Searle.....	80
2.3. Indirekte Sprechakte	82
2.4. Klassifikationen illokutionärer Äußerungen	83
2.5. Bedeutung der (erweiterten) Sprechakttheorie für die Gesprächsforschung und die vorliegende Studie	89
3. Analyse	90
3.1. Bitten und Gewähren	91
3.2. Fragen und Antworten	96
3.3. Schwören	98
3.4. Klagen.....	102

4. Fazit	108
III. Intertextuelle Untersuchung	111
1. Theoretische Grundlagen der Intertextualität.....	111
2. Formen der Intertextualität: Einzeltextreferenz – Systemreferenz.....	112
3. Markierung, Quatinifizierung und Skalierung der Intertextualität.....	113
4. Kontextualisierung der Theorie.....	115
5. Intertextualität in der Engelthaler Literatur?	117
5.1. „Das Fließende Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg	118
5.2. Die Tochter-Syon-Dichtung	131
6. Theologische Implikationen von „Freiheit“	137
7. Intertextuelle Analyse	142
7.1. Der freie Wille Gottes – Attribuierung eines göttlichen Charaktermerkmals	143
7.2. „Ich bin ein freier got“ – Adjektivische Verwendung.....	145
7.3. Die Freiheit Gottes	155
8. Fazit	157
IV. Erzähltheoretische Untersuchung	161
1. Theoretische Grundlagen	161
1.1. Figur und Figurenrede	163
1.2. Perspektive/ Fokalisierung	170
2. Analyse.....	174
2.1. memoria.....	175
2.2. Bestärkung/ Erbauung	182
2.3. Unterweisung/ Didaxe.....	187
2.4. Prophetische Funktion.....	193
2.5. Exempelfunktion	198
2.6. Kritik üben.....	201
2.7. Werbung	207
2.8. Lob Gottes	215
3. Fazit.....	219
Resümee und Ausblick.....	223
Literaturverzeichnis.....	233

Vorwort

„Sind Sie jetzt Arzt oder Lehrer, oder was?“- so war die erste Reaktion einer Schülerin, als diese erfuhr, dass ich eine Dissertation geschrieben hatte und irgendwann hoffentlich einen Dokortitel würde führen dürfen. Ich bin zwar nicht Arzt, aber immerhin Lehrerin geworden und habe promoviert. Es war eine aufregende, prägende Zeit, in der ich Vieles gelernt habe. Auf dem Weg haben mich zahlreiche Menschen begleitet: Allen voran als erste Station in Tübingen die Mitglieder des Graduierten-Kollegs „Religiöses Wissen im vormodernen Europa 800-1800“ der Eberhard Karls Universität Tübingen, in dessen Rahmen die vorliegende Arbeit zwischen 2011 und 2014 entstanden ist. Dabei möchte ich vor allem meiner Hautbetreuerin, Frau Prof. Dr. Annette Gerok-Reiter danken, die in mühevoller Kleinarbeit die Entstehung maßgeblich beeinflusst hat und mich mit ihrem feinen Gespür für Sprache intensiv bei der Arbeit unterstützt hat. Darüber hinaus ist dem Zweitkorrektur Herr Prof. Leppin zu danken, der die theologische Seite der Arbeit interessiert und fachkundig unterstützt hat. Weiter ist dem Sprecher des Kollegs von 2011 bis 2014, Herr Prof. Andreas Holzem für seine professionelle Führung des Kollegs zu danken. Der Austausch, die Zusammenarbeit mit Dozenten und Kollegiaten des Graduiertenkollegs und alle dort gesammelten Erfahrungen habe ich als große Bereicherung, sowohl für die Arbeit als auch für mich persönlich, empfunden. Besonders Stefanie Neidhardt, mit der mich vielmehr verbindet als morgens vor Zeiten mittels Skype® Energie für den Arbeitstag zu sammeln und Latein zu lernen, Christine Bozler-Kießling, Katja Lißmann, Uta Dehnert und Petra Kurz, die ich im Kolleg kennen- und schätzen gelernt habe, möchte ich herzlich für den über Jahre andauernden Austausch, die Motivation und Ermutigung danken und ich bin sehr froh, dass wir über unsere Dissertationen hinaus eine mehrere hundert Kilometer umspannende Freundschaft teilen. Lisa Warta möchte ich danken für unzählige Treppen-Kaffees und moralischen Beistand.

Frau Dr. Susanne Bürkle (Universität zu Köln) danke ich für die Bereitstellung der Transkriptionen der Ebner-Texte, die sie im Rahmen der Editions Vorbereitung erarbeitet und so bereitwillig mit mir geteilt hat. Die Gespräche mit ihr haben für meine Arbeit eine wirkliche Bereicherung bedeutet.

Meine zweite berufliche Station nach dem Graduiertenkolleg führt mich an die Realschule Mater Salvatoris nach Kerpen-Horrem, meine Ausbildungsschule im Vorbereitungsdienst für das Lehramt. Den Schülerinnen, Kollegen und Kolleginnen sowie der Schulleitung danke ich für die Unterstützung in der Zeit des Promotionskolloquiums.

Meine dritte berufliche Situation führte mich nach Vallendar in Rheinland-Pfalz. Meinen

Schülerinnen sowie besonders meinen Kolleginnen und Kollegen der Schönstätter Marienschule danke ich für die immer wiederkehrende Frage „Was macht die Doktorarbeit?“, die auch dazu beigetragen hat, dass die Veröffentlichung nun endlich Gestalt annimmt. Ohne eure Begeisterung für das Thema und eure Neugier hinsichtlich des Arbeitsstandes wäre ich nicht so „drangeblieben“. Danke dafür!

Abschließend danke ich meinen Freunden und vor allem meiner Familie, die mich in der inzwischen über fünf Jahre dauernden Promotionszeit von den ersten Ideen bis zur Veröffentlichung in jeder erdenklichen Hinsicht unterstützt haben. Ohne euch wäre ich nie so weit gekommen! Danke!

Janina Sollbach

Juli 2016

Einleitung

Die vorliegende Studie widmet sich einem Text, der in der mediävistischen Forschung bislang nur vereinzelt behandelt wurde und – wie PETERS für das gesamte Œuvre Ebners feststellt – bisher „unter einem Unstern“¹ stand: den „Offenbarungen“ Christine Ebners. Anders als die „Gnadenvita“ Christine Ebners und das ihr zugeschriebene Schwesternbuch, das „Büchlein von der Gnaden Überlast“ (GU), die jedoch bereits Gegenstand von literaturwissenschaftlichen Untersuchungen geworden sind, sollen in dieser Studie die „Offenbarungen“ erstmals in das Zentrum einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung gestellt werden. Dabei steht die Frage nach der Beziehungsgestaltung im Fokus und wie diese im Text realisiert wird. Weiterhin soll nach den Funktionen eines solchen Textes gefragt werden. Für die Fragestellungen sind einige Vorbemerkungen vonnöten:

Die Christine Ebner zugeschriebenen Texte umfassen zum einen das aus dem Kloster Engelthal stammende Schwesternbuch. Zum anderen gehören die „Gnadenvita“ (GV) und die „Offenbarungen“ (Off.) zum Œuvre.²

In Abgrenzung zu den Beiträgen, die sich auf die GV beziehen, geht es in Bezug auf die Off. nicht um die Textentstehung der Off., wie PETERS sie für die GV untersucht und dabei den Nachweis einer mehrstufigen Textschichtung erbringt, bei der vor allem den Beichtvätern eine enorme Bedeutung zukommt.³ Für die Off. und die Fragestellungen, die an den Text gerichtet werden, erscheint es ratsam, die Autorverhältnisse ebenso auszuklammern wie die Frage nach der historischen Person Christine Ebner. Es wird dabei der Auffassung PETERS‘ gefolgt, die festhält, es handele sich bei den Werken Christine Ebners nicht um ein

authentisches Werk der Autorin Christine Ebner, sondern bestenfalls [um] verschiedene Stufen von Redaktionen ihrer Niederschriften, die offenbar zum Teil von ihr selbst, in Zusammenarbeit mit ihr, zum großen Teil aber auch erst nach ihrem Tode zu den uns vorliegenden Vita-Fassungen zusammengestellt worden sind.⁴

¹ Peters, *Religiöse Erfahrung*, S. 155. Peters leitet diese Einschätzung von den unzureichenden Zusammenfassungen der Ebner-Texte und der fehlenden Edition ab. Erst Ringler habe, so Peters, die Möglichkeit eröffnet, die Texte wieder für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung heranzuziehen (vgl. ebd., S. 155-156).

² Im Folgenden werden ausschließlich die beiden von Susanne Bürkle eingeführten Abkürzungen „GV“ und „Off.“ verwendet, wenn auf diese Texte Bezug genommen wird. Vgl. Bürkle, *Literatur*, S. 54, Anm. 61 und in dieser Studie Kap. I, Anm. 1. Susanne Bürkle hat die intensive Arbeit an den Off. im Rahmen dieser Studie erst möglich gemacht, indem sie ihre Transkriptionen der Texte, die im Zuge der von ihr und Ursula Peters vorbereiteten Edition des Ebner-Corpus entstanden sind, für diese Studie zur Verfügung stellte. Ihr sei dafür an dieser Stelle herzlich gedankt. Alle Zitate, die im fortlaufenden Text als „Off. fol.“ bzw. „GV, p.“ gekennzeichnet sind, entstammen: Susanne Bürkle. *Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen*. Unveröffentlichtes Manuskript.

³ Vgl. Peters, *>Leben<*, S. 412-415 und Peters, *Religiöse Erfahrung*, S. 155-176.

⁴ Peters, *„Offenbarungen“*, S. 225.

Weiter hält sie fest, dass

schon diese Entstehung der Texte zeigt, daß hier nur bedingt nach der Selbstpräsentation, nach Darstellungsformen und Intentionen einer Autorin gefragt werden kann.⁵

Statt einer potentiellen Autorin Christine Ebner widmet sich die Studie der als „weiblichen Figur“ bezeichneten Protagonistin.⁶

Der Terminus „Figur“ erlaubt dabei einen literaturwissenschaftlichen Zugang, wie er für die vorliegenden Fragestellungen notwendig ist. Er ermöglicht jenseits der historischen Person Aussagen über die weibliche Figur in ihrer Beziehung zu dem als „göttliche Figur“ bezeichneten Protagonisten zu treffen. Dieser Protagonist weist deutlich göttliche Züge auf, kann allerdings nicht definitiv als Gottvater konkretisiert werden, da in einzelnen Episoden eine jeweils episodenzugewandene Ausdifferenzierung als Gottvater oder als Gottessohn erfolgt, die sich allein aus dem Kontext erschließen lässt. Insgesamt bestehen die Off. maßgeblich aus einem vielgestaltigen Gespräch zwischen der göttlichen und einer weiblichen Figur. In diesem gestalten sie gemeinsam ihre Beziehung zueinander und verhandeln unterschiedliche Themen. So außergewöhnlich die Konstellation zwischen göttlicher und weiblicher Figur anmuten mag, so erscheint sie in der zeitgenössischen Literatur nicht unüblich. Von zahlreichen Klosterangehörigen, darunter vornehmlich Frauen, wurden Texte überliefert, die über die Beziehung zu einem göttlichen Partner bzw. theologische Themen reflektieren. Neu und deswegen besonders erscheint jedoch die fast durchgehend dialogische Struktur der Off., in welcher neben verschiedenen Inhalten die Beziehung zwischen den Protagonisten thematisiert und wechselseitig bearbeitet wird. Dass dabei eine *weibliche* Figur eine wesentliche Rolle einnimmt, wo doch in der religiös geprägten Gesellschaft des 14. Jahrhunderts dem Weiblichen eine eher nachrangige Stellung zukommt, prononciert die Besonderheit der Aussagen in den Off. zusätzlich.

Drei Vorüberlegungen, die die Fragestellung präzisieren sollen, sind von hier aus nötig: Erstens stellt sich die Frage nach einer den Frauen eigenen Theologie. Diesbezüglich kann ACKLIN ZIMMERMANN anhand der Analyse der Schwesternbücher nachweisen, dass

⁵ Peters, „Offenbarungen“, S. 225.

⁶ Der Text der Off. nennt Christine Ebner nicht als Autorin oder explizit als Protagonistin. Allein ein Nachtrag in der Handschrift, der die Lebensdaten und die Begräbnisstätte Christine Ebners im Kloster Engelthal benennt, verweist auf ihre Beziehung zu den Off. (vgl. Off., Nachtrag auf einem neuen Blatt, nach fol. 163r). In unserer Untersuchung geht es nicht primär um die historische Person Christine Ebner. Deshalb bevorzugen wir die Bezeichnung als „weibliche Figur“. Die historische Person erscheint nicht konkret genug in den Off. fassbar, um eine Gleichsetzung der Protagonistin mit dieser Person zu erlauben.

die Nonnen über ein „dezidiertes theologisches Interesse und bemerkenswerte theologische Grundkenntnisse“⁷ verfügten. Für diese Literatur kann sie außerdem eine „Vertrautheit [...] mit theologischen Begrifflichkeiten und Denkrichtungen“⁸ ausmachen, die auch für die „einzelpersönlichen Viten“, zu denen die Off. gehören, denkbar scheint. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang die von ACKLIN ZIMMERMANN geäußerte Vermutung, dass die Frauen von den Seelsorgern angeregt wurden, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen, mit den Brüdern über theologische Inhalte diskutierten und somit eine Auseinandersetzung initiiert wurde.⁹ Die Autorin nimmt daraus resultierend an, dass das Verhältnis zwischen Experte (Seelsorger) und Laie (Ordensschwester) aufgebrochen worden sein dürfte.¹⁰ Die potentielle Annäherung zwischen den Positionen der Experten und der Laien ist auch für die Off. zu konstatieren. Allerdings muss eine Übertragung auf die göttliche und weibliche Figur erfolgen, da in den Off. der Seelsorger keine Rolle spielt.

Für die Engelthaler Literatur insgesamt, zu der die Off. zählen, geht THALI in Anlehnung an ACKLIN ZIMMERMANN nicht generell von einer neuen, speziell weiblich geprägten Theologie aus, sondern betont stattdessen die neue literarische Gestaltungsart traditioneller theologischer Denkweisen.¹¹ Beide Forschungsergebnisse ermöglichen zwar keine Aussagen über eine weibliche Theologie in den Off., sie verstärken aber den Eindruck, dass in den Off. zumindest eine Variation der traditionellen theologischen Auffassung verhandelt wird.

Möglicherweise kann man sich den Off. mit Ideen einer feministischen Theologie nähern. Zwar ist diese eine Erfindung des 20. Jahrhunderts, sie bietet aber im Ansatz heuristische Perspektiven, die für die Off. produktiv gemacht werden können. Neben den auf diesem Gebiet hervorstechendsten Forschungen von Dorothee Sölle, Elisabeth Schüssler Fiorenza u.a. soll sich bezüglich der Forschung zur feministischen Theologie zwei wesentlichen Aspekten zugewendet werden: erstens der Wechselseitigkeit in der Beziehung zwischen Gott und Menschen, zweitens der Art der Rede zwischen ihnen.

Zum ersten Bereich betont die feministische Theologie „die Beziehungshaftigkeit oder Relationalität, in deren Prozess Gott und die Menschen erst werden.“¹² Ein

⁷ Acklin, Denken, S. 55.

⁸ Ebd., S. 55.

⁹ Vgl. Acklin, Denken, S. 55. Sie sieht als Voraussetzung zu einer solchen Auseinandersetzung die umfassende Bildung der von ihr untersuchten Dominikanerinnen an, die sich aus zahlreichen Komponenten zusammensetzt (vgl. ebd., S. 55).

¹⁰ Vgl. ebd., S. 55.

¹¹ Vgl. Thali, Beten, S. 76.

¹² Sölle, Was erreicht ist, S. 19.

wesentliches Prinzip dabei stellt die „Gegenseitigkeit“ dar: Gott braucht die Menschen und sie brauchen ihn. SÖLLE hebt dazu hervor:

Sie [die Gegenseitigkeit] enthält zwei Elemente: Angewiesenheit, Bedürftigkeit, das Brauchen des anderen, um zum Leben zu kommen, und befreiende kreative Kraft, Lebendigkeit, die gebraucht wird.¹³

Diese Gegenseitigkeit rückt die traditionelle Theologie, so SÖLLE, nicht in den Fokus. Die fehlende Gegenseitigkeit beruht auf dem eindimensionalen Bild Gottes „als schaffende, erhaltende, schenkende, richtende Kraft“¹⁴. Die Beziehung Gottes zum Menschen ist ebenfalls durch dieses Bild determiniert: Gott tritt als der aktive Part, als Gebender auf, während der Mensch die passive Rolle einnimmt und als Empfangender gilt. Dazu verwendet die Theologie Bilder von Gott als „König, Sieger, Feldherr, Sieger, Richter, Vater“¹⁵ und impliziert damit nur eine Seite der Wahrheit. Dies unterbindet eine Gegenseitigkeit. SÖLLE betont weiterhin, dass diese „Teilwahrheit“ unzureichend korrigiert werde, indem von Gott auch Vorstellungen als „Knecht, Gefangenem, Angeklagtem und Elendem, auch als Mutter“¹⁶ existierten. Verdeutlichen lässt sich die Differenz in den Off. am Bild des „Gefangenen“: Das Bild Gottes als Gefangener tritt in den Off. auf, dient aber darin, wie in der folgenden Studie zu zeigen sein wird, nicht der Korrektur eines patriarchischen Bildes, sondern ist wesentlicher Bestandteil der Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur, denn in den Off. wird der göttliche Partner zum Gefangenen der weiblichen Figur. D.h. das Bild demonstriert die Offenheit im Umgang mit der Hierarchie zwischen Gott und Mensch und impliziert damit durchaus eine Wechselseitigkeit. Das Bild von Gott als Gefangenem soll nicht zur Konturierung der männlich dominierten Gottesvorstellung dienen, sondern unterstreicht die Beziehunghaftigkeit des Verhältnisses zum Menschen. Genau diese Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur ist es, die in verschiedenen Dimensionen in der Untersuchung der Off. zum Thema wird. Diese Beziehung wird wechselseitig gestaltet, variiert und insbesondere in den Dialogen zwischen den Protagonisten immer wieder verhandelt.

In diesem Sinne scheinen Aspekte einer erweiterten feministischen Theologie für die Off. interessant zu sein. Man könnte dabei von einer (feministischen) „Theologie der Beziehung“ ausgehen, wie Carter HEYWARD sie beschreibt. Grundlage ihrer Arbeit ist

¹³ Ebd., S. 19.

¹⁴ Ebd., S. 19.

¹⁵ Ebd., S. 19.

¹⁶ Ebd., S. 19.

die Frage nach der menschlichen Rolle bei der eigenen Erlösung.¹⁷ Daraus leitet HEYWARD die Prämisse ab, die für die folgende Untersuchung ebenfalls mitbedacht werden sollte, nämlich, „daß Gott und die Menschheit als in Beziehung stehend und kooperativ zu verstehen sind“¹⁸. Diese von HEYWARD in die theologische Diskussion gebrachte wechselseitige Beziehungshaftigkeit, bezogen auf die spezielle Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur, ist für die Betrachtung der Off. zentral, denn es wird für diesen Text von einer solchen gegenseitigen Beziehung zwischen Gott und Menschen ausgegangen, die spezifiziert wird.

Als zweiten wichtigen Aspekt betont HEYWARD die Bedeutung der Sprache, denn

Sprache ist ihrem Wesen nach beziehungschaft, denn sie baut auf der Basis gemeinsamer Voraussetzungen Brücken vom Selbst zum Anderen. Deshalb können wir das Gewicht der Worte, mit denen wir unsere Erfahrungen mit Gott ausdrücken (unsere theologische Bildersprache), nicht hoch genug einschätzen.¹⁹

Diese Prämisse HEYWARDS gilt es für die Off. zu konkretisieren: Die Beziehung zwischen den beiden Figuren wird in den Off. allein über Sprache realisiert.²⁰ Mit ihrer Hilfe entsteht die Beziehung zwischen den Protagonisten, wie sie im Text der Off. Wahrnehmbar sind. Mittels der Sprache werden in der Beziehung Hierarchien markiert und variiert. Da Sprache das Instrument ist, mit dem die Beziehung zwischen Gott und Menschen gestaltet wird, steht sie auch in dieser Untersuchung im Zentrum. Dabei geht es nicht allein um die Sprache, die die Figuren jeweils verwenden, um sich oder den anderen zu bezeichnen. Das sprachliche Handeln miteinander, das zur Beziehungsgestaltung dient, steht im Vordergrund, wobei auch theologische Bilder oder (Selbst-)Bezeichnungen der beiden Figuren in Bezug auf ihre Wirkung für die Beziehung betrachtet werden. Die Besonderheiten der sprachlich realisierten Beziehung zwischen den Protagonisten sollen aufgedeckt, mithin also die Theologie der Beziehung als Spielart der feministischen Theologie mitgedacht werden. Dazu ist auch und im besonderen die Rede der weiblichen Figur relevant. Dieser Rede der weiblichen Figur soll nachgegangen werden, wie sie sich in Abgrenzung und Komplementarität zur Rede der göttlichen Figur darstellt.

¹⁷ Vgl. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an, S. 43.

¹⁸ Ebd., S. 43.

¹⁹ Ebd., S. 55.

²⁰ Es geht dabei nicht darum, wie man adäquat von Gott sprechen kann, also ob dazu maskuline oder feminine Bezeichnungen verwendet werden. Diesem Aspekt des Themas widmet sich u.a. Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihrem Beitrag „Wie feministisch von G*tt reden (vgl. Schüssler Fiorenza, feministisch von G*tt reden?, S. 250). Dazu merkt sie außerdem an, dass der Gott der Bibel in der Regel hauptsächlich männlich dominiert ist (vgl. ebd., S. 244). Dieser Aspekt ist aber für die vorliegende Untersuchung der Off. nachrangig zu behandeln.

Jenseits der sprachlichen Beziehungsgestaltung und –variation sind drittens die in den untersuchten Gesprächen verhandelten Inhalte relevant, da darin ein umfangreiches Wissen offenbart wird, auf welches die Figuren rekurrieren und das für die Beziehungsgestaltung genutzt und darin weiterentwickelt wird. In Zusammenhang mit dem Entstehungskontext dieser Arbeit, dem Graduierten-Kolleg „Religiöses Wissen im vormodernen Europa“, wird davon ausgegangen, dass in den Off. unterschiedliche Wissensbereiche aufgerufen werden. Dabei werden unter Berücksichtigung des monastischen Kontextes, in dem die Off. angesiedelt sind, drei verschiedene Wissens Ebenen unterstellt, auf welche die Protagonisten als gemeinsame Gesprächsgrundlage zugreifen und dieses Wissen weiterentwickeln.²¹

Erstens wird eine weiter gefasste Ebene von Wissen unterschieden. Darunter wird die Kenntnis der Bibel subsummiert. Deren Auslegung, die im monastischen Kontext hauptsächlich durch Predigten und Tischlesungen gewährleistet worden sein dürfte, gehört zur zweiten Ebene, die als religiöses Wissen bezeichnet werden soll. Dieses religiöse Wissen ist recht weit zu verstehen und bezieht sich auf alle Bereiche des religiösen Lebens. In den Off. fallen darunter Anspielungen auf biblische Protagonisten, das Aufrufen bestimmter religiöser Symbole oder Motive sowie der Rekurs auf Zitate aus der Bibel, über welche die Protagonisten sich austauschen. Zum Teil gehört auch Literatur aus dem weiteren Umfeld bzw. solche Texte dazu, die sich mit den biblischen Inhalten auseinandersetzen. Drittens wird auf einer weiteren Ebene ein monastisches Wissen unterstellt. Dieses bezieht sich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung auf Besonderheiten des Lebens im Kloster und ist deutlich fassbarer als das religiöse Wissen, zumal es als institutionelles Wissen zu verstehen ist. Unter das monastische Wissen fällt auch das Wissen über Tages- und Verfahrensabläufe und im Besonderen den Vollzug der Liturgie im Kloster. Letzteres ist von besonderem Interesse, da zahlreiche Episoden der Off. im Kontext des Liturgievollzugs stehen und an diesen zeitlich, räumlich und inhaltlich gebunden sind. Dieses Wissen dürfte speziell den Klosterangehörigen zugänglich gewesen sein. Es betrifft also konkret das Kloster Engelthal, die dort herrschenden Vorschriften und umfasst auch Regeln im sozialen Miteinander innerhalb des Konvents. Das Wissen um institutionalisierte Abläufe im Kloster Engelthal, die monastisches Wissen voraussetzen und als Rahmenbedingungen für die Gespräche fungieren, haben das Zustandekommen des Textes begleitet.

Die beschriebenen Wissens Ebenen erscheinen in den Off. implizit mitlaufend in den

²¹ Auf diese Ebenen wird auch in Kap. III, 4. Eingegangen. Darin wird eine dritte Ebene bestimmt, die sich konkret auf Kenntnisse einzelner Werke bezieht, weil diese für die hier formulierte Frage nach der Intertextualität in Kap. III unabdingbar erscheint.

verhandelten Themen und müssen deswegen in der Analyse der Episoden ebenso mitbedacht werden wie die von HEYWARD beschriebene Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Die folgende Studie ist in vier Bereiche aufgeteilt, die sich mittels unterschiedlicher literaturwissenschaftlicher und linguistischer Methoden der zentralen Frage der Untersuchung widmen. Es wird davon ausgegangen, dass in den Off. eine besondere Beziehung zwischen der göttlichen und der weiblichen Figur besteht, die hauptsächlich durch Gespräche zwischen den beiden Figuren realisiert wird, denn formal besteht der Text hauptsächlich aus Dialogen zwischen den beiden Figuren. In diesen Gesprächen verhandeln sie u.a. ihre Beziehung zueinander auf der Basis gemeinsamer Wissensbestände auf drei Ebenen und sie dienen dem Austausch dieses Wissens. Zwei Aspekte stehen sich in der Beziehung gegenüber: Zum einen wird innerhalb der Beziehung die weibliche Figur durch den göttlichen Gesprächspartner besonders herausgestellt und in Abgrenzung zu den übrigen Menschen als die von Gott Erwählte installiert. Mit dieser Herausstellung sind diverse Privilegien verbunden, die in den Gesprächen zwischen den Figuren vielfach ausgehandelt und präsentiert werden. Dabei ist sowohl die Relation zu den anderen Konventsmitgliedern oder Außenstehenden als auch das Verhältnis zur Allmacht Gottes mit zu reflektieren. Zum anderen stellt sich die Frage nach den Funktionen des Textes und inwiefern sie durch das besondere Verhältnis der Protagonisten realisiert werden. Die besondere Beziehung in ihrer narrativen Gestaltung in den Dialogen zwischen göttlicher und weiblicher Figur zu erfassen sowie von hier aus auf die Funktionen zu schließen, ist somit das zentrale Anliegen der vorliegenden Studie. Sie nimmt damit die Discours-Ebene des überlieferten Textes ernst und versucht, deren Aussagedimension auszuloten.

1. Text und Kontext: Forschungsansatz und Forschungsüberblick

1. Die „Offenbarungen“: Text und historischer Hintergrund

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit den „Offenbarungen“¹ der Dominikanerin Christine Ebner. Der untersuchte Text thematisiert Ereignisse rund um die Offenbarungen aus dem Zeitraum zwischen 1344 und 1351/52. Inhaltlich zeichnet er sich durch seine weitestgehend dialogische Struktur aus. In den Dialogen stehen sich eine göttliche und eine weibliche Figur gegenüber. Gelegentlich tritt eine neutrale Kommentatorinstanz hinzu. Die Figur des Beichtvaters, der beispielsweise in der „Gnadenvita“ Christine Ebners eine zentrale Rolle einnimmt, fehlt dagegen.

Die Gespräche in den Off. greifen verschiedene Themen auf: So stellt die göttliche Figur zum einen die weibliche Figur heraus. Dieses Thema bestimmt weite Teile der Dialoge und wird im Laufe des Textes variiert. Weiter installiert die göttliche Figur die Gesprächspartnerin neben den Propheten, berichtet über Vorhaben mit ihr und erläutert die Gewährung zahlreicher Gnaden. Zum anderen werden einige realhistorische Gegebenheiten aus dem Nürnberger Raum bzw. zur Zeitgeschichte zum Gegenstand der Gespräche, wie etwa der Kleiderstil der weiblichen Bevölkerung Nürnbergs, die Pestepidemie oder die Judenverfolgungen.

Innerhalb der Gespräche konstituieren die beiden Protagonisten ihre Beziehung in unterschiedlicher und sich verändernder Form. Diese Beziehung oszilliert zwischen unterschiedlichen Hierarchieebenen, die sich teilweise umkehren können. Durch die Beziehung und ihre divergente Gestaltung werden Inhalte in den Off. perspektiviert und verständlich gemacht. Die Form der Beziehung und deren Variation bildet den Fokus der vorliegenden Arbeit und soll eingehend untersucht werden.

Zunächst wird nun der historische Kontext skizziert und die Überlieferungssituation kurz zusammengefasst. Anschließend wird ein Überblick über die Inhalte der Off. gegeben, um eine adäquate Auseinandersetzung mit dem Text in der vorliegenden Studie zu gewährleisten, bevor der Forschungsansatz vorgestellt und den Forschungsstand zusammengestellt wird.

2. Zum historischen Kontext

Die im Zentrum der Untersuchung stehenden „Offenbarungen“ entstanden in einem monastischen Kontext: Christine Ebner lebte als Dominikanerin im Landkloster Engelthal

¹ Die vorliegende Studie schließt an die von Susanne Bürkle vorgeschlagene Bezeichnung der Ebner-Texte an. Bürkle unterscheidet aufgrund der inhaltlichen Differenzen bei den einzelpersönlichen Viten Christine Ebners die „Gnadenvita“, abgekürzt GV, und die „Offenbarungen“, abgekürzt Off. (vgl. Bürkle, Literatur, S. 54, Anm. 161). Vgl. dazu auch die Einleitung dieser Studie, Anm. 3.

nahe Nürnberg. Die Gründung des Klosters wurde sowohl im Salbuch von 1312 als auch in der Gründungslegende zu Beginn von GU² dokumentiert: Eine gewisse Adelheid Rotterin begleitete 1211 die junge Elisabeth von Ungarn auf ihrem Weg nach Thüringen. In Nürnberg verließ Adelheid die junge Elisabeth und wurde Reuerin. Als solche sammelte sie eine Gruppe frommer Frauen um sich, deren „maistrin“ Adelheid wurde.³ Als 1240 Bann und Interdikt über Nürnberg verhängt wurden, verließ die Gruppe die Stadt. Der Reichsministeriale Ulrich II. von Königstein bot ihnen daraufhin in seinem Meierhof bei Engelschalkesdorf Schutz.⁴ Nach dem Unfalltod seines Enkels wendete sich Ulrich verstärkt den frommen Frauen zu und schenkte ihnen 1243 seinen gesamten Besitz in Schwinach. Hiermit waren die Grundlagen für die Klostergründung gelegt. 1244 wurden die Augustinerregel und die Statuten der Schwestern aus S. Sisto bestätigt, 1248 erfolgten die Inkorporation in den Dominikanerorden und der Erhalt eines päpstlichen Schutzbriefes.⁵ Im Anschluss daran begann das neugegründete Kloster gewinnbringend zu wirtschaften.⁶ Im weiteren Verlauf der Klostersgeschichte widersetzte sich das Kloster zunächst erfolgreich der Einführung der Observanz. Deren Umsetzung erfolgte jedoch 1513 endgültig. 1565 übergaben die beiden letzten verbliebenen Nonnen den deutlich geschmälernten Besitz des Klosters der Stadt Nürnberg.⁷

Mit den monastischen Voraussetzungen und materiellen Bedingungen schaffte Engelthal – anders als ein außermonastischer Kontext es vermocht hätte – die Umgebung für die Entstehung der Werke verschiedener Klosterangehöriger, darunter Adelheid Langmann (ab ungefähr 1330 in Engelthal), die ebenfalls Verfasserin von „Offenbarungen“ war, Friedrich Sunder und Christine Ebner.⁸ Letztgenannte, 1277 geborene Nürnberger Patriziertochter trat 1289 in das Kloster ein. Für Christine Ebner fungierte das Kloster aufgrund seiner institutionellen Bedingungen als geeigneter Ort, um literarisch tätig zu sein. Das „Engelthaler Schwesternbuch“ aus dem 14. Jahrhundert gilt ebenso als Ergebnis der literarischen Tätigkeiten Ebners in Engelthal wie die „Gnadenvita“ und die „Offenbarungen“. Die

² GU ist die Abkürzung für das sog. „Engelthaler Schwesternbuch“, das unter dem Titel „Büchlein von der Gnaden Überlast“ in der Forschung firmiert. Im Folgenden werden diese Abkürzungen verwendet. Bei Zitaten aus GU wird sich auf Oehl, Das Büchlein von der Gnaden Überlast, bezogen.

³ Vgl. GU, S. 1.

⁴ Vgl. ebd., S. 3.

⁵ Vgl. Voit, Engelthal, Bd. 1, S. 22-27.

⁶ Vgl. ebd., S. 22-39 und Thali, Beten, S. 18-21.

⁷ Vgl. Thali, Beten, S. 24-25.

⁸ Vgl. Voit, Engelthal, Bd. 2, S. 192-193. Thali führt auch an, dass in Engelthal über die Viten- und Offenbarungsliteratur hinaus Werke wie „der Minne Spiegel“ entstanden sein könnten. Zudem betätigt sich das Kloster laut Thali auch im Abschreiben mystischer Literatur und deren Rezeption. In diesem Zusammenhang sieht Thali auch die Kenntnis des Fließenden Lichts Mechthilds von Magdeburgs in Engelthal (vgl. Thali, Beten, S. 29-30).

Entstehungszeit des Schwesternbuchs ist nicht genau bestimmbar. VOIT und RINGLER grenzen es um 1330 ein und bestimmen als terminus ante quem 1346.⁹ Nach Angaben der „Gnadenvita“ begannen die Aufzeichnungen von Ebners Visionen 1317 auf Zuspruch ihres Beichtvaters Konrad von Füssen.¹⁰ Über die Entstehung der GV sind jedoch nur fragmentarische Aussagen möglich: So entstanden zwischen 1317 und 1324 Aufzeichnungen, die nach der Vermutung PETERS‘ später ein Redaktor aufgriff und in ein „Leben“ integrierte.¹¹ Der Text selbst liefert nur wenig aussagekräftige und zudem ungeordnete Aussagen zum Alter der Schwester.¹² Episoden über Ereignisse zwischen 1328 und 1334 lassen eine ungefähre Datierung der Entstehung in diesen Zeitraum vermuten.¹³ Die Off. dagegen orientieren sich in ihrer Sortierung am Kirchenjahr. Die geschilderten Erlebnisse beginnen am Karsamstag 1344 und enden an Trinitatis 1351/52.¹⁴ Entsprechend ist eine Aufzeichnung in diesem Zeitraum denkbar. Auf eine Niederschrift der GV vor den Off. weist letztgenannter Text hin, in dem auf Inhalte verwiesen wird, „alz in deim püch geschriben stete.“¹⁵

3. Überlieferung

Das sog. „Engelthaler Schwesternbuch“, das auch unter dem Titel „Von der genaden uberlast“ firmiert, zählt zur Gattung der Nonnenbücher.¹⁶ Das Schwesternbuch liegt in zwei Überlieferungsträgern vor: zum einen in der Handschrift [N2], die aus dem 14. Jahrhundert stammt; zum anderen in der Handschrift [W] aus dem Wiener Schottenkloster, die vor 1451 entstanden sein muss.¹⁷ Editionen haben SCHRÖDER (1871) und OEHL (1924) vorgelegt.¹⁸ Inhaltlich umfasst GU neben der Gründungslegende des Klosters das Leben verstorbener

⁹ Vgl. Voit, Engelthal, Bd. 1, S. 42 und Ringler, in: ²VL, Bd. 2, Sp. 302.

¹⁰ Dieser regte vermutlich auch Friedrich Sunder, einen Kaplan, zur Niederschrift seines „Gnaden-Lebens“ (GL) an (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 174). Laut Ringler gilt Konrad von Füssen als Initiator der literarischen Aktivitäten Engelthals (vgl. ebd., S. 174). Das „Gnaden-Leben“ Sunders wurde von Ringler ediert (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 391-444).

¹¹ Vgl. Peters, >Leben<, S. 413. 1324 verlässt Konrad von Füssen Engelthal gen Freiburg. Seine Rolle bei den redaktionellen Tätigkeiten muss offen bleiben.

¹² Vgl. Bürkle, >Gnadenvita<, S. 483.

¹³ Vgl. Peters, >Leben<, S. 413.

¹⁴ Vgl. Bürkle, >Gnadenvita<, S. 483.

¹⁵ Off., fol. 43r.

¹⁶ Vgl. Ringler, in: ²VL, Bd. 2, Sp. 298.

¹⁷ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 19.

¹⁸ Vgl. Schröder, Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden uberlast und Oehl, Das Büchlein von der Gnaden Überlast von Christine Ebner. Eine digitale und einmal korrigierte Vorlage der Edition Schröders stammt von Gloning. Eine neuhochdeutsche Übersetzung legte Weinhandl 1921 vor (vgl. ebd., Deutsches Nonnenleben).

Klosterangehöriger, wobei der Fokus vor allem auf den Gnadenerlebnissen rund um den Tod der beschriebenen Schwestern liegt.¹⁹

Für RINGLER ist die Autorschaft durch die Autorzuschreibung Christine Ebners in der von ihm untersuchten Handschrift [W] eindeutig geklärt, da in die Handschrift „ich christin ebnerin“²⁰ eingetragen wurde.²¹ Die Zuschreibung von GU zu Christine Ebner aufgrund der unikal in dieser Handschrift nachweisbaren vermeintlichen Autorenbenennung erscheint jedoch fraglich, ist diese doch offenbar von späterer Hand nachgetragen. Diese vermeintlich selbstverantwortete Veröffentlichung der Autorenverhältnisse stellt vor allem Susanne BÜRKLE in Frage: Sie sieht den Vermerk über die Autorschaft nicht im Kontext der Produktion, sondern der Rezeption. BÜRKLE untermauert diese These, die im Zusammenhang mit der „Repersonalisierung der Autorrolle“²² steht, durch eine Parallele zu Elsbeth Stagel. Im Falle des Engelthaler Schwesternbuchs und Stagels konstatiert BÜRKLE

die zunehmende Amplifizierung und Ausdifferenzierung einer Autorfigur mittels der Verflechtung verschiedenster textueller Bezüge durch klosterexterne, am Sammeln und Vervollständigen, an Literatur und Leben interessierte Instanzen.²³

Die Autorzuschreibung bei GU ist bis heute nicht abschließend geklärt und muss deshalb weiterhin offen bleiben.

Die Überlieferungssituation der einzelpersönlichen Viten, GV und Off., die Christine Ebner zugeschrieben werden können, hat Susanne BÜRKLE in der Einleitung ihres bisher unveröffentlichten Manuskripts zur Edition der Ebner-Texte ausführlich aufgearbeitet.²⁴ Deshalb wird im Folgenden nur kurz der Handschriftenbestand von GV und Off. skizziert.

Die älteste überlieferte Handschrift der GV [Md1] stammt aus dem 2. Drittel des 15. Jahrhunderts. Sie wurde vermutlich im Kloster Maria Medingen geschrieben, wo sie, von kurzen Unterbrechungen abgesehen, bis heute aufbewahrt wird.²⁵ Grundlage dieser Handschrift ist offenbar eine verschollene und nicht zu verifizierende Vorlage.²⁶

Bei der Überlieferungslage spielt das Interesse der Familie Ebner-Eschenbach eine wichtige Rolle. So existiert in der Privatbibliothek der Familie eine vermutlich 1721 in Nürnberg

¹⁹ Vgl. Ringler, in: ²VL, Bd. 2, Sp. 302 und Thali, Beten, S. 218.

²⁰ Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 88.

²¹ Vgl. ebd., S. 88-89

²² Bürkle, Literatur, S. 258.

²³ Ebd., S. 258.

²⁴ Vgl. Bürkle, Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, unveröffentlichtes Manuskript, S. 29-63.

²⁵ Vgl. ebd., S. 29-30.

²⁶ Vgl. ebd., S. 31.

entstandene Handschrift [E1], die auf einer [Md1] verwandten Vorlage basiert.²⁷ Auch die GV in der Sammelhandschrift [S] des Christine Ebner-Korpus in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart rekurriert, so vermutet BÜRKLE, auf [Md1] oder eine „nahezu exakte Abschrift dieser Hs.“²⁸ Die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstandene Sammelhandschrift umfasst neben GV auch die Off., ein Vitafragment²⁹ sowie Hinweise auf die Biographie Christine Ebners und die Rezeption ihrer Werke.³⁰

Die Off. liegen in vier Überlieferungsträgern vor.³¹ Die älteste Handschrift [N1] dürfte aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts stammen und ist möglicherweise eine Auftragsarbeit für die Familie Ebner, welche die Handschrift vermutlich seit dem Ende des 14. Jahrhunderts zu ihrem Besitz zählt. Sie wird heute in der Stadtbibliothek Nürnberg aufbewahrt.³² In enger Verbindung mit [N1] steht die Handschrift [E2]. Diese wahrscheinlich abermals im Auftrag der Familie Ebner-Eschenbach angefertigte Handschrift befindet sich seit dem 18. Jahrhundert in deren Besitz.³³ Unklar ist allerdings die Entstehungszeit, da es sich um eine „nahezu exakte Abschrift von N1 [handelt], die [...] Schrift, Wortlaut, Orthographie [...] der Vorlage genauestens kopiert.“³⁴ Aufgrund der Schrift liegt eine Datierung in das 14. Jahrhundert nahe, was allerdings durch das Imitieren der Schrift kein eindeutiges Ergebnis darstellt.³⁵

[E2] bzw. [N1] stellen darüber hinaus die Grundlage für [E3] dar. Dabei handelt es sich um eine sich wiederum im Besitz der Familie Ebner-Eschenbach befindliche Handschrift aus dem Nürnberger Raum. Entstanden ist sie wahrscheinlich im 18. Jahrhundert.³⁶ Dieser Umstand

²⁷ Vgl. Bürkle, Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, unveröffentlichtes Manuskript, S. 40-41.

²⁸ Ebd., S. 34.

²⁹ Auf dieses Fragment wird in der vorliegenden Studie nicht näher eingegangen. Es ist unikal in der Hs. [S] überliefert. Das Fragment berichtet auf sechs Blatt folio im Stil einer legendarischen Erzählung über Kindheit und Jugend Christine Ebners, in der sie bereits Visionen erfährt.

³⁰ Vgl. Bürkle, Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, unveröffentlichtes Manuskript, S. 31. Vermutet wird die Entstehung im Augustiner-Chorfrauen-Stift in Inzigkofen (vgl. ebd., S. 31).

³¹ Je nach Zählung können auch sechs unterschieden werden, wenn der Melker Codex miteingerechnet wird, der sowohl die GV als auch die Off. beinhaltet (vgl. Bürkle, Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, unveröffentlichtes Manuskript, S. 43-44).

³² Als weiterer Überlieferungsträger der Off. gilt [S]. Vgl. dazu die Ausführungen zur Überlieferungssituation von GV.

³³ Vgl. Bürkle, Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, unveröffentlichtes Manuskript, S. 53.

³⁴ Ebd., S. 53-54.

³⁵ Vgl. ebd., S. 52. Da in [N1] Besitzeinträge von spätestens 1400 verzeichnet sind, die [E2] allerdings trotz nahezu vollständiger Kopie nicht erfasst, kann es denkbar sein, dass [E2] Ende des 14. Jahrhunderts angefertigt wurde (vgl. Bürkle, Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, unveröffentlichtes Manuskript, S. 54). Die endgültige Klärung der Entstehungsverhältnisse von [E2] steht noch aus.

³⁶ Offensichtlich verfügte die Familie Ebner über ein vitales Interesse an der Person Christines und an ihren Werken. Die literarischen Zeugnisse, so vermutet Federer, verdeutlichen das literarisch geprägte Interesse der Familie an ihrer Genealogie (vgl. Federer, Dialog, S. 17). So ist die Hs. [N1] des CE-Korpus als älteste überlieferte Handschrift aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts nachweislich im Besitz der Familie Ebner gewesen (heute: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. V, App. 99). Die Familie sicherte durch die jahrhundertlange

unterstreicht den Personenkult um Christine Ebner seitens ihrer Familie, die sie als prominentestes Familienmitglied zu Prestigezwecken genutzt haben dürfte.

Eine weitere überlieferte Handschrift [K] der Off. muss einbezogen werden, die nach Vermutungen MECKELNBORGs vermutlich in der Gegend um Koblenz entstanden ist und im Landeshauptarchiv Koblenz aufbewahrt wird.³⁷ Einen Hinweis auf die Provenienz leistet die rheinfränkische Schreibsprache. Außer einigen dialektalen Differenzen stimmt die Hs. inhaltlich mit den anderen Fassungen überein. Genauere Aussagen zur Provenienz sind bisher ebenso wenig möglich, wie die Datierung, auf die allein die Schrift auf die Mitte des 15. Jahrhunderts hinweist.

4. Inhalt der „Offenbarungen“ Christine Ebners

Zentrale Forschungsfragen zu den Off., denen in dieser Studie nachgegangen werden soll, beziehen sich auf die Beziehung zwischen den Protagonisten. Einerseits stellt die göttliche Figur die weibliche besonders heraus, andererseits zielt der Text auf das Lob Gottes. Dadurch ergibt sich eine komplexe Spannung zwischen Gott und dem Ich. Diese Spannung wird, so die Vermutung, durch narrative Verfahren konstituiert und liegt den Funktionen des Textes zugrunde. Aufgabe der vorliegenden Studie ist es unter anderem, die narrativen Verfahren anhand der Perspektive und der Figurenrede zu analysieren.

Um den Forschungsfragen nachgehen zu können und die Argumentation nachvollziehen zu können, wird zunächst eine Inhaltszusammenfassung der Off. vorangestellt.³⁸

Die Off. setzen an Ostern des Jahres 1344 ein. Von diesem Zeitpunkt ausgehend schließen sich, dem Kirchenjahr folgend, zahlreiche Gnadenerlebnisse, überwiegend in dialogischer Form, an. Es handelt sich um 183 im Folgenden als Episoden bezeichnete Abschnitte unterschiedlicher Länge, welche in der Handschrift mit vorgeschriebenen Überschriften versehen sind. Diese deuten teilweise inhaltlich auf die Episode voraus, indem sie Zitate aus der Episode aufgreifen. Oftmals stehen die Titel allerdings in nur lockerem Zusammenhang zum folgenden Episodeninhalt. Vermutlich fungieren diese Überschriften als Orientierungshilfe bei der Rezeption, worauf ihre zusätzliche Platzierung am Ende der vorhergehenden Episode hinweist.

Abschrift der Schriften sowie durch ein Epitaph in der Nürnberger St. Sebaldkirche die memoria und Verehrung Christines in und um Nürnberg (vgl. Thali, Beten, S. 302). Urban Federer stellt außerdem heraus, dass aufgrund der fälschlichen Annahme einer Schwesternschaft von Margarete und Christine Ebner ein gemeinsames Interesse des Klosters Maria Medingen sowie der Familie Ebner-Eschenbach belegt ist (vgl. Federer, Dialog, S. 426).

³⁷ Vgl. Meckelnborg, *Mittelalterliche Handschriften*, S. 90.

³⁸ Peters bietet in ihrem Aufsatz zu den Off. Christine Ebners eine summarische Inhaltsdarstellung, welche allerdings hinsichtlich quantitativer wie qualitativer Besonderheiten sowie strukturierender Kategorien hier erweitert wird (vgl. Peters, „Offenbarungen“, S. 217-219).

Das Personal des Textes konzentriert sich im Wesentlichen auf zwei Figuren, die sich im Dialog gegenüberstehen: zum einen eine weibliche Figur, zum anderen der göttliche Gesprächspartner. Letzterer nimmt teilweise die Position Gottvaters ein, erscheint aber auch als Jesus Christus. Ergänzend zu diesen beiden tritt vereinzelt ein nicht näher spezifizierter Kommentator hinzu, der Aussagen kontextualisiert, bewertet oder zusammenfasst.

Die Personen, über die in den Dialogen gesprochen wird, sind einerseits biblische Figuren, darunter Abraham, Moses, zahlreiche Propheten, Maria und einige Apostel. Andererseits werden Zeitgenossen des 14. Jahrhunderts erwähnt. So kann die Bezeichnung dieser Beteiligten recht allgemein als „alle di menschen“³⁹ oder noch allgemeiner als „leut“ erfolgen, wobei man dabei noch hinsichtlich der „werltlichen leute“⁴⁰ spezifizieren kann. Zu diesen Gruppen gehören sowohl Gläubige als auch die Nürnberger Stadtbevölkerung. Diese pauschale Bezeichnung als „leut“ erlaubt den Einbezug aller Menschen und bietet ein denkbar weites Identifikationsangebot für die Rezipienten.

Davon abgegrenzt erwähnt der Text auch namenlose Einzelpersonen. So berichtet eine Episode davon, dass die weibliche Figur von einer nicht näher definierten „fraw“ aufgesucht wird, die ihr verschiedene Fragen stellt, deren Beantwortung die Klosterangehörige leisten soll.⁴¹ Ohne eine eingehende Interpretation der Bezeichnung „fraw“ leisten zu wollen, liegt die Vermutung nahe, dass einerseits mit der geschlechtlichen Spezifizierung die extraordinäre Situation von einer ausschließlich weiblich besetzten, theologischen Unterweisungssituation konstruiert wird. Andererseits gewährleistet die Anonymität der Fragenden ihre Sicherheit in der kirchenrechtlich fragwürdigen Situation. Diesen Umstand verdeutlicht auch der

³⁹ Exemplarisch ausgewählt sei hier: Off., fol. 51r.

⁴⁰ Vgl. beispielsweise ebd., fol. 5r.

⁴¹ Vgl. ebd., fol. 96v-98r: Daz ein fraw zu ir köm vnd si frogt wol sehslei sach. Ez köm in einer zeit, daz ein fraw streittlichen an der porten nach ihr sante. Do köm si dar vnd sprach, waz si ir wolt. Do sprach si, si wolt si etlicher ding fragen. Do viel ir ein daz wort, daz sant Paulus sprach: Ich weiss nit den Ihesum Cristum den gekreuzigten. Da sprach ez: „Fraw, bescheit mich, wo ist daz ertrich höher denn der himel?“ Do antwürt si im: „Wa man gotez leichnam wandelt, do ist ez höher denn der himel.“ Do sprach ez: „Ist indert ein mensch vf ertrich, daz aller creatur müg geratten?“ Do sprach si: „Dez sagt vns di schrift nit. Vnser fraw, di die höst creatur waz ob allen heiligen, di wolt der creatur nit geröten; Ioseph waz ir pfleger vnd Iohannes. Do waz Maria Magdalena dreissig ior on creatur, daz si erfüllt wart mit himelischem gesang. An irem tod moht si ir nit geröten, do ir Maximinus vnsern herren leichnam gab. Do waz Maria Egipciaca auch on all creatur dreissig iar vnd an irem ende gab ir der geistlich man Zozimus vnsern herren vnd begrüb si.“ Da sprach ez, welches der letst tritt in himel wer. Da antwürt si: „Wo ein mensch wer, der leidens nimmer genüg gewünn vnd der daz allez mit gedült lide, daz wer der letst tritt in himel.“ Do sprach ez: „Wo bestet der iubil an dem höchsten grade?“ Do antwürt si: „Swenn der mensch aller menschlicher sinn ensetz wirt vnd aller pildung, sam er nie geborn sei worden, do bestet der iubil in seim hohsten grad.“ Do sprach ez: „Welhs ist di gröst gnade, die vnser herre dem menschen in dieser werlt tüt?“ Do sprach si: „Do der mensch in himel verzükt wirt.“ Do sprach ez: „Wo bestet die minn in irem höchsten grad?“ Do antwürt si: „Du frogest mich höher dinge. Doch hön ich gehört, es komen zeimol zu einander sibentzig maister vnd konden sich nie dor vz uerrihten. Ez hat auch sant Augustinus geschriben, daz di minn beste in irem höchsten grade, do si ir selbs eigenschaft nit süchte. Ob weder himel noch ertrich wer, ez wolt dennoch got dinen.“ Do sprach ez, welches der letst lon wer, den got der sel gibt. Do antwürt si: „Swen die sel von erst got an plikt im himelreich, swaz er ir denn gibt, daz hot si ewlichen.“ Dieser mensch gie sein weg vnd kond nimmer mer erforschen, wer er wer vnd wan er wer.

Kommentator zum Ende der Episode. Abgesehen von der Substitution des Begriffs „fraw“ durch „mensch“ hebt er deutlich hervor, dass nicht nachvollzogen werden kann, wer diese ominöse Person gewesen ist, womit weitere Nachforschungen unterbunden werden. Zugleich eröffnet die unbekanntes Identität einen breiten Identifikationsraum, der die Rezipienten bestärken kann.

Die Mitschwestern bzw. Konventsangehörigen, die neben den anderen Personen (-gruppen) auftreten, bleiben namenlos.⁴² Die Schwestern, die überwiegend negativ auf die begnadete Schwester reagieren, verlieren im Laufe der annalistisch gereihten Gnadenerlebnisse an Bedeutung. Während zunächst die Mitschwestern beim gemeinsamen Kommunionempfang noch von der Begnadung der Mitschwester profitieren und „dirr hohzeit genissen“⁴³, löst sich diese Verbindung zunehmend auf und die begnadete Schwester empfängt die Gnaden allein, denn sie weiß, „wenn si sein leichnam enpfohen sölt on den conuent“⁴⁴. Die konfliktreiche Beziehung zwischen Konvent und Schwester, zwischen Gemeinschaft und Individuum, entwickelt sich bis zur Thematisierung der Unzufriedenheit der weiblichen Figur mit ihrem Konvent und dessen mangelnder Gottesfürchtigkeit.⁴⁵ Darin zeigt sich eine stringente Entwicklung im Text, in deren Progression die begnadete Figur aus der Masse des Konvents zunehmend herausgelöst wird, sich individualisiert und schließlich sogar den Konvent zu kritisieren vermag.⁴⁶

Namentlich erwähnt und damit fassbarer werden hingegen zur Zeit der Abfassung amtierende geistliche wie weltliche Größen, darunter der Papst (Johannes XXII.) und König Karl IV. Diese dürften sowohl dem monastischen als auch dem darüberhinausgehenden Rezeptionskreis bekannt gewesen sein. Mit ihrer Erwähnung werden mehrere Ziele verfolgt: Erstens wird damit eine zeitliche Einordnung der Niederschrift vorgenommen, zweitens zeichnet die Erwähnung dieser Personen im Zusammenhang mit der weiblichen Figur sie aus. Drittens unterstreicht die Nennung die besondere, geradezu prominente Stellung der weiblichen Figur in Kloster und Bevölkerung, was wiederum zu deren Auszeichnung dient und nach außen wirkt. Des Weiteren autorisieren und legitimieren die zahlreichen Verweise auf biblisches Personal oder den Kirchenvater Augustinus, dessen Aussage über den Bestand der Liebe im höchsten Grad in der Absage an das Eigene paraphrasiert wird, die Aussagen des

⁴² Vgl. Peters, „Offenbarungen“, S. 224. Sie weist darauf hin, dass der Konvent zunehmend an Bedeutung verliert und insgesamt negativ dargestellt wird. Dies resultiert aus der Missachtung bis hin zur offenen Feindschaft der Mitschwestern, unterstützt durch die Priorin, gegenüber der weiblichen Figur.

⁴³ Off., fol. 14v.

⁴⁴ Ebd., fol. 141v.

⁴⁵ Vgl. ebd., fol. 142r und 162v.

⁴⁶ Auf diesen Aspekt wird in Kap. IV genauer eingegangen. Vgl. dazu Kap. IV, 2.6.

Textes.⁴⁷ Der Rekurs auf (kirchliche) Autoritäten kann sowohl eine kirchenrechtliche Funktion innehaben als auch den Versuch der Angliederung des Textes an bedeutende Schriften darstellen und damit eine Aufwertung der „Off.“ verfolgen.

Weiter finden bedeutende Zeitgenossen Erwähnung, mit denen die begnadete Schwester über die göttliche Figur in Verbindung gebracht wird : Dazu gehört „der Tauler“, also Johannes Tauler, der in den Off. dreimal auftritt. Zunächst wird er der weiblichen Figur offenbart, denn „am nehsten tag noch sant Andres tag wart ir kunt getön von got von eim predier, der hiez der Tauler, daz der got der libst mensch wer, der er vf ertrich ein het.“⁴⁸ Bei dieser Erwähnung geht es offensichtlich um die Person selbst, nicht um die Kenntnis seiner Predigten, welche die Off. möglicherweise beeinflussten.⁴⁹ Das Vokabular, das die göttliche Figur zur Beschreibung der Beziehungen zur weiblichen Figur und zu Tauler bzw. auch anderen Priestern verwendet, ähnelt sich. Gott stellt Tauler als geliebten Mensch dar, der alles aufgrund dieser Liebe erfährt und dies auch auf einen „heilgen prister“⁵⁰ übertragen kann. Auch die weibliche Figur beansprucht diese Liebe, denn Gott bezeichnet sie ebenfalls als „der libsten person eine [...], di ich vf ertrich hon“⁵¹. Beide, die weibliche Figur wie auch Johannes Tauler, sind Bestandteil des exklusiven Kreises der von Gott Auserwählten, der sie über seine Liebe und Auserwählung miteinander verbindet. Sie sind aber nicht alleiniger Mittelpunkt. Zugleich manifestiert sich eine deutliche Hervorhebung der weiblichen Figur, die vom göttlichen Gesprächspartner sprachlich durch den Superlativ „libsten“ geleistet wird. Neben prominenten Ordensvertretern wie Johannes Tauler treten die im Kloster persönlich anwesenden Geistlichen im Text auf, so z.B. ein Priester mit dem Namen Heinrich. Dieser wird vom göttlichen Partner gemeinsam mit Tauler beschrieben:

Vnd tet ir do kunt von ir zwein, der nam wer geschriben in dem himil. Der hiez einer der Tauler vnd waz ein prediger, der ander hiez Heinrich, der auch vor me do geschriben stet.⁵²

Neben der dreimaligen Erwähnung Heinrichs grenzt der Verweis auf das zuvor Geschriebene seine Profession ein. Es handelt sich demnach um einen Weltgeistlichen, der das Kloster

⁴⁷ Vgl. Off., fol. 98r: „Ez hat auch sant Augustinus geschriben, daz di minn beste in irem höchsten grade, do si ir selbs eigenschaft nit süchte.“ Vgl. zu diesem Episodenausschnitt auch Kap. IV, 2.3.

⁴⁸ Ebd., fol. 155v.

⁴⁹ Da bei der intertextuellen Analyse auf die expliziten Verweise auf Texte in den Off. eingegangen wird, werden etwaige intertextuelle Verschränkungen zwischen den Off. und den Predigten Taulers nicht thematisiert.

⁵⁰ Off., fol. 73v.: „Vnser herr sprach von eim heiligen prister: „Daz werk, daz er geton hot, daz ist mein wille gewesen. Nu will ich im di gobe heut geben, daz er biz an sein tot in meim willen gen schole; daz wirt im nimmer benommen.“ Vnd sprach: „Er ist mir der libsten menschen eins, der ich itzunt eins vf ertrich hone.“

⁵¹ Ebd., fol. 121r.

⁵² Off., fol. 157r.

besucht.⁵³ Den Besuch eines Weltgeistlichen namens Heinrich konnte die Forschung auf das Jahr 1351 datieren, wobei es sich vermutlich um Heinrich von Nördlingen handelt, der aus der brieflichen Korrespondenz zu Margarete Ebner aus dem Kloster Maria Medingen bekannt ist.⁵⁴ Heinrich weilt, so geben die Off. weiter Auskunft, drei Wochen im Kloster Engelthal. Beträchtlich ist dabei der Einfluss des Weltgeistlichen auf die begnadete Frau, denn „di selben zeit vnd wol aht tag hinnoch tet ir got all tag sündler gnade“⁵⁵, was dazu führt, die Anwesenheit Heinrichs im Kloster als „gnodenreiche zeit“⁵⁶ zu bezeichnen. Neben der körperlichen Anwesenheit Heinrichs im Kloster, die Gnaden auslöst bzw. verstärkt, sprechen die göttliche und die weibliche Figur auch über ihn. Im Zusammenhang mit der Aussage zu Johannes Tauler, in welchem Gott wohnt „alz ein sussez seitenspil“⁵⁷, bezeichnet die göttliche Figur sich als „hüter“, der seine Taten an dem Priester durch seine Gunst vergrößert und versichert, Heinrich mit einem barmherzigen Blick seiner Augen zu bedenken. Weiter soll er „sein in eim avfgang vnd in einem zunemen“⁵⁸. An dieser Stelle installiert der Text den eher unbekanntem Heinrich neben Größen des Ordens und Gott selbst, was dem Weltgeistlichen zu größerem Ruhm gereicht haben dürfte. Auch die Gottesmutter schaltet sich in das Gespräch ein und trägt der weiblichen Figur auf, Heinrich den marianischen „minnengrüz“ zu entbieten und ihm die Freundschaft und Liebe Mariens in Leben und Tod zu versichern.⁵⁹ Zwar spricht Maria nicht direkt zu Heinrich, sondern nutzt die begnadete Schwester als Mittlerin, doch wird dadurch ein vergleichbares Verhältnis wie zwischen einem göttlichen und einem irdischen Partner installiert, wenn auch mit umgekehrtem Geschlechterverhältnis. Die Off. bieten demnach auch Raum für die Installierung neuer Begnadungen. Sie weisen dazu über sich und das Verhältnis zwischen göttlichem Partner und begnadeter Frau hinaus auf andere, vergleichbare Konstellationen. Diese machen dann auch andere Menschen, hier Heinrich, prominent.

Die vorletzte Episode bietet hinsichtlich des Kontakts zu Heinrich eine Art abschließende Zusammenfassung. Der göttliche Partner resümiert: „Nu hon ich dem Heinrich geben etlich teil meins wandels. Do von ist ez den leuten alz einfellig. Sprich hintz im, daz er mir ein zins

⁵³ Vgl. ebd., fol. 144r.

⁵⁴ Vgl. Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, unpaginierte Einleitung, S. XXXIII-LXII. Vgl. zum späteren Leben Heinrichs und zu seinen Verbindungen zu Nürnberger Klöstern Gürsching, Neue urkundliche Nachrichten über den Mystiker Heinrich von Nördlingen?, S. 42-57.

⁵⁵ Off., fol. 144v.

⁵⁶ Ebd., fol. 144v.

⁵⁷ Off., fol. 159r.

⁵⁸ Ebd., fol. 159v.

⁵⁹ Ebd., fol. 159v: „Am Samstag sang man di messe Rorate. Do sprach vnder fraw hintz ir von dem itzunt gnanten prister: „Du solt im mein minnengrüz von mir sagen. Du solt im sagen, ich wol fürpaz sein gespüntz vnd sein geminte freüntin sein alz seins lebens vntz an sein töt.“

gebe.“⁶⁰ Der Aufenthalt Heinrichs im Kloster im Jahre 1351 gibt nicht nur dem überlieferten Offenbarungstext einen zeitlichen Rahmen. Vielmehr fungiert der Bericht über den Aufenthalt als abschließender Teil, der über den Besuch Heinrichs in Engelthal organisiert wird. Die begnadete Schwester weist in diesem Teil über sich selbst hinaus und wird zugunsten anderer, ebenso begnadeter Menschen zurückgenommen. Trotzdem bleibt sie zentral, da alle Geschehnisse über das Gespräch mit ihr vollzogen werden oder in Relation zu ihr stehen.

Die Beziehung zwischen den Protagonisten ist von sich wandelnder Qualität. Sie verändert sich im Zuge des Textes mehrfach und wird vor allem durch die mehrfach wiederholte Bezeichnung dessen, was der göttliche Partner primär in der Beziehung zur weiblichen Figur sieht, dargestellt. Zunächst geht es um die Quantität und die Qualität der gewährten Gaben. So wird die weibliche Figur mehrfach als ein Mensch beschrieben, „dem ich [die göttliche Figur] von anging der werlt aller pest hab getön“⁶¹. Davon variierend klassifiziert der göttliche Partner sein Wirken an ihr mehrfach als „gütlich“.⁶² Ein weiterer, ähnlicher Superlativ, der einmalig verwendet wird, betrifft die „minnezeichen“, denn die Schwester ist „der menschen eines, dem ich von anginge der werlt aller meist minnezeichen derzeiget hon.“⁶³ Sowohl der oben beschriebene berühmte Johannes Tauler als auch die weibliche Dialogpartnerin dürfen die Liebe Gottes in ihrem höchsten Grad erfahren. Ihnen werden die besten, zahlreichsten sowie besonders gütige Gaben zuteil. Die unterschiedlichen Rollen von Männern und Frauen in der Kirche des Mittelalters, also die geschlechtsabhängigen Zuwendungen von Liebesbeweisen oder Gnaden, erscheinen dabei in diesem Text aufgehoben. Ungeachtet der Frauen verweigerten Priester- und Lehrtätigkeit, attestiert PETERS der weiblichen Figur so in den Off. „eine erstaunlich klare Einsicht in die spezifischen Möglichkeiten der Frauen, die [...] die Liebe Gottes durch göttliche ‚gnaden‘ der ‚sussen rede‘ bezeugen können.“⁶⁴ PETERS konstatiert für die weibliche Figur zwar eine bewusst wahrgenommene Stellung im göttlichen Heilsplan sowie im Klostergefüge, welche diese aber mit der Nebenordnung neben einen der größten Dominikanerprediger überkommt. Daraus resultiert, dass im Reden und Handeln der Figuren eine geradezu revolutionär anmutende Freiheit im Umgang mit den von Gott gewährten Gnaden realisiert wird.

⁶⁰ Ebd., fol. 162v.

⁶¹ Ebd., fol. 130r. Dazu vgl. auch fol. 26r, 37v, 84r und 139v.

⁶² Vgl. ebd., fol. 42v, 74v, 83r, 87v, 115v, 116v, 117v, 127v und 143v. Das Adjektiv wird auch in superlativischer Form verwendet.

⁶³ Off., fol. 40r.

⁶⁴ Peters, „Offenbarungen“, S. 226.

Diese Gnaden sind elementarer Bestandteil der „Offenbarungen“. Um den Textinhalt zu systematisieren, bietet sich eine Dreiteilung an. Die weibliche Figur fungiert dabei als verbindendes Element zwischen den Teilen. Sie erfüllt drei divergierende, sich im Verlauf des Textes entwickelnde und unterschiedliche Rollen, die vor allem durch die Positionierung gegenüber anderen, sowohl immanenten wie auch transzendenten Personen bestimmt werden. Während im ersten Teil eine enge Beziehung zwischen der weiblichen Figur und ihrem Konvent besteht, emanzipiert sie sich zusehends und durchläuft unterschiedliche Phasen, in denen sie aus der Mitte der Klosterangehörigen näher an Gott heranrückt und zum individuellen Zentrum wird, bevor sie in einer dritten Phase zugunsten des Hinausweisens auf andere zurückgenommen wird, indem sie z.B. als Mittlerin für andere auftritt.⁶⁵ Diese Phasen bieten eine erste Orientierung, sind jedoch nicht eindeutig voneinander abgrenzbar. Sie verfügen vielmehr über fließende Grenzen.

In der ersten Phase, welche etwa die Episoden 1 bis 93 umfasst, erscheint die weibliche Figur als begnadete, dabei in die monastische Gemeinschaft fest integrierte Person. Der Konvent erscheint häufig innerhalb der Visionen.⁶⁶ Er erfährt allerdings eine sukzessive Zurückdrängung parallel zur Emanzipation der begnadeten Frau. Eine besondere Stellung nimmt dabei das Sakrament der Kommunion ein, das in diesem ersten Teil dem gesamten Konvent gespendet wird.⁶⁷ Dies ist besonders aufgrund der Beschränkung der Kommunion in Dominikanerinnenkonventen auf die höchsten Feiertage interessant. Demnach handelt es sich um eine besondere Situation, die im Text dargestellt wird.⁶⁸ Das Alleinstellungsmerkmal des alleinigen Kommunionempfangs leitet von der ersten zur zweiten Phase über: Die Konventskommunion und der Konvent im Allgemeinen verlieren an Bedeutung. Parallel dazu gewinnt die einzelne, begnadete Schwester an Bedeutung, was über die Spendung des Kommunionssakraments gestaltet wird. Anders als der Konvent empfängt die Schwester

⁶⁵ Auch wenn Peters festhält, dass das Bild des Konvents größtenteils negativ konnotiert sei, da das Bild einer Gruppe gezeichnet werde, die die Begnadungen einer Klosterangehörigen argwöhnisch betrachte und sogar offen anfeinde und dabei sogar von der leitenden Ebene des Kloster unterstützt werde (vgl. Peters, „Offenbarungen“, S. 224), ist diese Gegnerschaft doch das Ergebnis eines Emanzipationsprozess der begnadeten Schwester.

⁶⁶ Vgl. Off., fol. 11r-12v: „Do der mensche also in den frewden stunt, do komen drei prister gansen, di trügen ir iglicher ein diken perillos, ein sinweln in der breit, alz ein mezzigpecher ist. Do stünt in eim geschriben di gobe gotz vnd in dem andern sein heilikeit vnd in dem dritten ein künftigez gutez leben. Donoch ging gemeinlichen aller conuent hin für vnd trüg ieder mensch ein perillos. Do stunt an geschriben, waz got aller pest an im geviel. Vnd doch laz ich ir kaum zehen: An einer stunt ihr lange pein vnd in einer ir langer gotzdinst vnd in einer menge der tugent vnd in einer gehorsam vnd an einer andaht vnd an einer reinikeit vnd gedultikeit vnd gelaub vnd trew vnd an einer snelle andaht vnd an einer milte, daz si ire gütet teilt mit lebendigen vnd mit töten.“

⁶⁷ Vgl. ebd., fol. 32r: „[...] do nam der couent vnsern herren“. Ebenso auch Off., fol. 24v, 38r, 40r, 41r, 42v, 49r, 55r, 61v, 80r, 88v.

⁶⁸ Bonniwell, History, S. 240. Bonniwell weist darauf hin, dass der männliche (offenbar aber nicht der weibliche) Zweig der Dominikaner mit der täglichen Feier der Messe täglich den Kommunionempfang zelebrierte. So wurde auf den Kapiteln von 1306 und 1318 die Überwachung der täglichen Kommunion thematisiert.

„vnsers herren leichnamen in den selben zeiten all tag“⁶⁹. Ihre tägliche Kommunion ist im Kontext einer weiblichen dominikanischen Klosterkultur äußerst selten und verlangt in dem Landkloster Engelthal die permanente Anwesenheit eines zur Kommunionsspendung Befugten. Susanne BÜRKLE hält fest, dass es für diese „Ausnahme“ keine Erklärung in den Quellen des Klosters Engelthal oder auch in den Statuten des Ordens gebe.⁷⁰ Des Weiteren beschreibt sie die seelsorgerische und geistliche Betreuung in Engelthal als wenig ambitioniert.⁷¹ Dieser Umstand wiederum macht die permanente Anwesenheit eines Seelsorgers, der die Kommunion spenden darf, eher unwahrscheinlich.⁷² In Anbetracht der schwierigen Personallage bei den Beichtvätern ist daher zu erwarten, dass es sich bei der Beschreibung des täglichen Kommunionempfangs im Text um eine metaphorische Umschreibung für den täglichen Kontakt zu Gott handelt. So wird nicht täglich das Sakrament gespendet, sondern vielmehr die exklusive Beziehung zwischen den beiden Gesprächspartnern täglich aktualisiert.⁷³

Der Kommunionempfang realisiert, wie aufgezeigt, formal die Verknüpfung zwischen dem ersten und zweiten Teil der Off. Außerdem sichert er die Verbindung zwischen begnadeter Schwester und dem Konvent und deren Entwicklung. Durch die Quantität des Sakramentsempfangs wird die Schwester aus der anonym bleibenden Masse der Konventsmitglieder herausgehoben und steigt in eine Art mittlere Position zwischen den Klosterangehörigen einerseits und der transzendenten Ebene andererseits auf. In dem damit initiierten zweiten Teil der Off. versichert ihr Gott, dass ihr seine „süssen rede nimmer zerrinnen sol.“⁷⁴ Auch wenn bereits zuvor vereinzelt über ihre Erwählung durch Gott berichtet

⁶⁹ Off., fol. 119v. Siehe dazu auch ebd., fol. 120v: „Vnd meint seinen leichnam, den si in den zeiten all tage nam.“

⁷⁰ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 83. Weiter gibt Bürkle an, dass die „Eucharistie d e v o t i o n“ ein häufiges Thema frauenmystischer Texte sei und dass, im Anschluss an Caroline Walker Bynum, damit eine besondere Form der imitatio Christi möglich sei (vgl. ebd., S. 83-84).

⁷¹ Vgl. ebd., S. 104.

⁷² Zudem sieht z. B. Ehrenschwendtner die Seelsorger, unabhängig von deren Präsenz oder Absenz im Frauenkloster, als „Ratgeber in geistlichen Fragen“ (Ehrenschwendtner, Bildung, S. 262) und versteht ihre Aufgabe in der Anleitung zu einem religiösen Leben (vgl. ebd., S. 262).

⁷³ Dieser Vermutung ist auch zuträglich, dass über die institutionellen Bedingungen dieser „Sonderregelungen“, also auf wessen Erlaubnis hin und durch wen das Sakrament gespendet wurde, in den Off. nicht weiter berichtet wird, sondern nur das Vorkommen und die Durchführung besprochen wird. Gertrud Jaron Lewis hat in ihrem Beitrag zu Gertrud von Helfta deutlich gemacht, dass mit der Beschreibung einer täglichen Kommunion vor allem die weiblichen Vertreterinnen des geistlichen Standes eine Forderung nach täglichem Sakramentsempfang vertraten, der ihnen, im Gegensatz zu den männlichen Ordensbrüdern, respektive Geistlichen, nicht erlaubt war (vgl. Jaron Lewis, Gottes- und Menschenbild, S. 66).

⁷⁴ Off., fol. 87v. Besonders in Relation zu ihrem Zweifel vgl. auch ebd., fol. 96v: „Si het vor di gedank, er wurd ir nit genaden tün. Do antwürt er iren gedanken vnd sprach: „Wie pistu so gar ein zag. Gedenck, waz ich süzzer werk mit dir geworht hon. Ich bins di ewig worheit, ich brich meiner wort niht.“ Vnd maint, daz ir seiner rede nimmer solt zerrinnen.“

wird⁷⁵, so nimmt dieser Aspekt im zweiten Teil des Offenbarungstextes sowohl quantitativ als auch qualitativ eine neue Dimension an: Gott spricht mehrfach ihre Erwählung an, wobei die Richtung dieser explizit gemacht wird, denn „ich [Gott] hon dich derwelt vnd du mich nit.“⁷⁶ Die damit explizierte Herausstellung der weiblichen Figur durch die Versicherung der „süssen rede“ stellt jedoch nur einen Aspekt der exklusiven Beziehung zwischen begnadeter Schwester und Gott dar. Die Auserwähltheit erfährt darüber hinaus noch eine zweifache Kontextualisierung. So wird die Schwester nach ihrer Loslösung aus der Gruppe der Konventsmitglieder in die Nähe der Propheten gerückt. Der göttliche Gesprächspartner unterscheidet zwischen der „alten e“ und der „newen e“, denn „in der alten e do erwelt ich mir Moyses zu meinen grozzen wündern. Also hon ich dich erwelt in der newen e zu meinen grozzen gnaden.“⁷⁷ Die Frau wird in eine Reihe mit Moses gestellt und so besonders profiliert, was durch die nahezu parallele sprachliche Konstruktion zusätzlich unterstrichen wird. Mit der Verbindung zur „alten e“ stellt die göttliche Figur die Gesprächspartnerin in eine traditionsreiche Linie, denn

in der alten e, e daz ich mein plüt uergüzze vnd di porten dez himels vf slüsse, do het ich ie etwen einen, dem ich mein gotheit künthe, alz ich tet in Moyses vnd in Daudid vnd in etlichen andern. Aber nu in der newen e so kül ich mein gotheit in den leuten, der pistu eines.⁷⁸

Der göttliche Partner bezeichnet seine weiteren Gesprächspartner als „weissagen vnd [...] propheten“⁷⁹ und gliedert die weibliche Figur damit wiederum an diese an. Im weiteren Verlauf betont er seine Rede mit dem Propheten Hosea und zieht Parallelen zum neuen Bund, in dem er „minneclichen vnd zertlichen mit den leuten“⁸⁰ zum Zwecke der Glaubensstärkung und Vertrauensbildung spricht.⁸¹

Die unvergleichliche Auserwähltheit, die sich im Gespräch zwischen den beiden Figuren in den Off. und ihrer Verbindung zu Personen des Alten und Neuen Testaments konstituiert, wird im zweiten Teil begonnen und im Übergang zum dritten Teil der Off. durch den

⁷⁵ Vgl. ebd., fol. 16v, 36r, 36v, 37v und 67v.

⁷⁶ Ebd., fol. 116v. Vgl. auch ebd., fol. 119v, 125r, 152r, 157v. Eine Variation mit „erwelt“ (statt: „derwelt“) findet sich in ebd., fol. 134v. Auch im ersten Teil des Textes erscheint diese Aussage der göttlichen Figur, allerdings unikal (vgl. ebd., fol. 16v).

⁷⁷ Off., fol. 36v. Ähnlich argumentiert die göttliche Figur auch, wenn die begnadete Person neben Abraham, Moses und Paulus positioniert wird: „Hie vor in der alten e do zam mich, daz ich Abraham twank, daz er sich besneiden müst. Dornach do zam mich an Moyses, daz ich im die zehen pot gabe. Donach do zam mich in der newen e, daz ich an Paulus ein wünder tet, do von man immer mer zu reden hat. Also zimt mich nu aber etwaz ze tun an dir.“ (Off., fol. 50r) Weitere Belegstellen für die Verbindung zu bekanntem biblischen Personal enthält ebd., fol. 154r. Auch König Karl IV. wird in diese Reihe gestellt (vgl. ebd., fol. 131r).

⁷⁸ Ebd., fol. 140r.

⁷⁹ Ebd., fol. 162r.

⁸⁰ Ebd., fol. 162r.

⁸¹ Vgl. ebd., fol. 162r.

Vergleich zu den Heiligen kontextualisiert. So bestätigt der göttliche Gesprächspartner, dass „ez sint vil heilgen, von den man singt vnd list, do ich daz wunder nie mit treib, az ich mit dir treib.“⁸² Gott versichert ihr ferner, dass sie seiner „suzzikeit mer empfangen den vil heilgen, von den man singt vnd list vnd di cristenheit beget vnd ir pain in golt vnd in silber gelegt hat.“⁸³ Diese besondere Auszeichnung, mit der Gott sie vor die kanonisierten Heiligen stellt, bedarf einer besonderen Legitimation. So berichtet der Text mehrfach von der Rechtfertigung der göttlichen Figur, welche sich vor den Heiligen und den Engeln verteidigen muss, sich „einer alz kranken creatur“⁸⁴ zugewendet zu haben.⁸⁵

Neben dieser Positionierung relational zu den Propheten und Heiligen, bei der der begnadeten Frau eine besondere und von höchster Stelle autorisierte Position zukommt, wird besonders in der zuletzt zitierten Textstelle noch ein anderer, räumlicher Aspekt der Beziehung offenkundig. So spricht die göttliche Figur mehrfach von der Herabneigung zu ihr: „Ich hon mich tief zu dir geneiget vnd ich sih dich mit mein parmhertzigen augen an.“⁸⁶ Das impliziert eine Zweidimensionalität hinsichtlich der Wirkungsräume: Grob zu unterscheiden sind eine transzendente und eine immanente Ebene, welche die beiden Dialogpartner wechselseitig betreten können. Die weibliche Figur wird dabei zum Beispiel in den Himmel oder nach Jerusalem in das Haus Marthas verzückt, womit deutlich auf Lk 10, 38-42 verwiesen wird.⁸⁷ Sie bedarf dafür der Gnade Gottes, während die göttliche Figur aufgrund ihrer Eigenschaften den Raum zwischen transzendenter und immanenter Ebene in beliebiger Häufigkeit und beliebiger Form durchqueren kann. Der Text präsentiert dies mit der allgemeinen Formel „Ich kum zu dir“⁸⁸. Gott begegnet der Frau dabei in bestimmten Formen, z.B. als „ausflissendes

⁸² Ebd., fol. 107v.

⁸³ Ebd., fol. 109r. Vgl dazu auch ebd., fol. 127r: „Ich hon alz vil herten von dir enzunt vnd sündelich di pei dir wonent, alz ich keim heilgen ie geton hab, di weil er lebt, on daz si mit dem goteswort zu prahten.“ Die verhältnismäßig große Gnade, die sie, im Gegensatz zu den Heiligen erfährt, nährt allerdings auch den Zweifel der weiblichen Figur: „An sant Cecilien tag do kôm si in ein gröz betrübt, dor vmb daz si alz swaches lebens wer vnd er ir so gröz gnode tet, di er etlichen grozzen heilgen nit het geton“ (ebd., fol. 149v).

⁸⁴ Off., fol. 104r.

⁸⁵ Vgl. ebd., fol. 107r: „Di engil vnd die heilgen di wündern sich dor ab, daz ich mich so tief zu dir geneigt hon.“

⁸⁶ Off., fol. 118v. Vgl dazu auch ebd., fol. 15r, 15v, 49v, 59r, 73r, 89v, 104r, 106r, 107v, 109r, 119v, 125r, 129v, 130v, 131v, 135r und 141r. Eine Variation bietet fol. 123v. Gott neigt hier nicht sich in seiner Ganzheit, sondern neigt sein Ohr, um ihre Gebete zu erhören.

⁸⁷ Vgl. ebd., fol. 90r-91v und fol. 99r-100r. Der Himmel als Ort der Verzückung wird gleich zu Beginn der Episode genannt: „Wie si verzückt wart vnd sah in eim geistlichen gesiht di schönsten frawen. Dornach an dem virden tag noch mettein, do si an irem gepete waz in dem kör, do wart si verzückt in den himel vnd sah in eim geistlichen gesiht di aller schönsten iunkfrawen wol auf derlegt an der persone vnd waz vnmeslichen schön vnd trüg auf ein güldein krön, die waz durchlegt mit edelm gesteine [...]“ (ebd., fol. 90r). Die Verzückung nach Jerusalem ist sehr konkret, da die Schwester in das Haus Marthas gelangt: „Daz si uerzückt wart zu Ierusalem zu Marthen ins haus. An sant Dominicus tag, alz er erhaben wart, do wart si verzückt hintz Ierusalem in daz haus, do vnser herre den heilgen geist ein sant. Do saz si bei sant Marthen vnd bei den heilgen von preim, biz der tag ein ende nam, in den gnaden, alz hi vor ergangen waz, in dem haus [...]“ (ebd., fol. 99r).

⁸⁸ Vgl. u.a. ebd., fol. 101r, 113v, 115v, 117r, 121r, 122v, 134v.

liht“⁸⁹ oder als „gemahel“⁹⁰. Außerdem hat die Begegnung einen bestimmten Charakter, z.B. „Ich kum lusiclichen zu dir“⁹¹ oder „Ich kum süssiclich vnd minneclich zu dir“⁹². Besonders deutlich ist die große Zahl der Selbstaussagen der göttlichen Figur im zweiten und dritten Teil der Off., welche die Beziehung zur weiblichen Figur betreffen.⁹³

Zusammenfassend ist für den zweiten Teil der Off. eine bereits am Ende des ersten Teils angelegte zunehmende Emanzipation der weiblichen Figur aus der Klostersgemeinschaft festzuhalten. Diese manifestiert der göttliche Gesprächspartner durch die wiederholten Aussagen über ihre Auserwähltheit. Außerdem gewährt er ihr Gnaden durch Gespräche und die tägliche Kommunion bzw. den täglichen Kontakt. Ihre Loslösung aus der Gemeinschaft erlaubt, dass sie als Individuum profiliert und deutlich näher an Gott herangerückt wird, der ihr zeitweise Verzückungen in den Himmel oder an heilige Stätten gewährt.⁹⁴ Zugleich wird das Motiv des Neigens benutzt, um zum einen die Nähe zwischen den Gesprächspartnern durch eine Reduzierung der räumlichen Distanz zu verdeutlichen. Zum anderen symbolisiert es, dass Gott durch seine Hinwendung zum Menschen bereit ist, seine transzendente Ebene zeitweilig für eine einzelne, erwählte Person zu verlassen und damit Nähe herzustellen.

Die Auserwähltheit der weiblichen Figur im zweiten Teil entwickelt sich im dritten Teil nochmals weiter. Den Übergang kennzeichnet ein wachsendes Selbstbewusstsein der Frau, dessen (vorläufiger) Höhepunkt ihre Predigtstätigkeit darstellt. Die Schlüsselszenen verbinden den zweiten und dritten Teil: In der Episode, in der eine Frau an die Klosterpforte tritt und mehrere Fragen an die Schwester richtet, nimmt die weibliche Figur, nach Rücksprache mit Gott, eine Predigtstätigkeit auf.⁹⁵ Eine ähnliche Aufgabe, die explizit als „predigen“ charakterisiert ist, führt sie mit den „büzzern“⁹⁶ (Geißlern) durch:

Daz si zu den büzzern ging vnd in süzlich prediget

An dem kirweitag do sprach er: „Ez ist nindert ein mensch her komen durch den antlaz, ich wöl im etwaz gnaden tün.“ Vnd ez wer niert ein fraw im closter, er wölt ir sünder gnad tün, ir selber oder iren frewnten. Donach sprach ein stimm: „Ge hin ab, ez sol daz Ewangelium an dir volbraht werden, daz do spricht: Cum turbe irruerent ad Ihesum vt audirent uerbum Dei.“ Do versan si sich wol, daz si zu der meng dez volkes

⁸⁹ Ebd., fol. 115v.

⁹⁰ Ebd., fol. 101r.

⁹¹ Ebd., fol. 120v.

⁹² Ebd., fol. 134v.

⁹³ Der erste Teil bietet nur eine Belegstelle (vgl. ebd., fol. 23v).

⁹⁴ Den „Reisen“ an besondere Orte der Christenheit, z.B. Jerusalem, kommt eine besondere Bedeutung zu, bedenkt man, dass durch die Klausurierung des Klosters eine solche faktisch unterbunden war. Vgl. zu den Motiven für die imaginierten Pilgerfahrten Rudy, *Virtual Pilgrimages*, S. 35-38 sowie die Ausführungen in Kapitel III der vorliegenden Arbeit, u.a. Anm. 53.

⁹⁵ Vgl. Off., fol. 96v- 98r. Vgl. auch Anm. 41 in diesem Kapitel.

⁹⁶ Ebd., fol. 93v.

gen solt. Da ging si vnter di kirchtür, di in den kreutzgang do get, do waren vil geisler vnd ander leut. Daz geschah also, daz si gedrungen wart von in biz vf vesper, daz si ire süssen wort horten von vnserm herren. Dornoch an dem cristag, da si vnsern herren empfangen het, do sprach er: „Ich hon mir ein ewige rw in dir gemacht vnd ich hon dir dein gelübde volliclichen vollaist.“⁹⁷

Beim Besuch der Geißler in Engelthal übernimmt sie mutig und selbstbewusst, autorisiert durch den göttlichen Gesprächspartner - wie auch beim Gespräch mit der Frau an der Pforte - eine ihr als Frau kirchenrechtlich verbotene Predigtstätigkeit. Dies bleibt in den Off. ohne Konsequenzen von Seiten des Ordens oder der Kirche für sie. Ihre Aufgabe ist es, öffentliche Zeugnis abzulegen: „Dein zung di sol künden mein ere.“⁹⁸ Damit sie, wenn sie ihre Begnadungen öffentlich macht, vorbereitet ist, rät der Gesprächspartner ihr, dass

„[...] wirstu angesprochen von der werlt weisen, wie dir dise ding zu komen, so sprich hin wider: Wer waz der, der hintz Symeon sprach, er solt nimmer ersterben, er solt Christum sehen? Wer waz der, der dem weissagen seim esil gesprech gab?“⁹⁹

Die göttliche Figur verlangt also eine Öffnung nach außen. Die weibliche Gesprächspartnerin avanciert dabei im dritten Teil zur beidseitigen Mittlerin, nachdem ihre Entwicklung von der Klosterangehörigen zur auserwählten und von Gott autorisierten, begnadeten Frau vollzogen wurde, die „ihren“ Auftrag von Gott erhält, sein Wort zu verkünden und seine Ehre zu mehren.

Darüber hinaus stellt die bereits in vorangegangenen Episoden angesprochene Fürbittgewalt der Schwester sowohl eine Begleiterscheinung wie eine wichtige Folge der göttlichen Auserwähltheit dar.¹⁰⁰ Hierzu zählt die Fürbitte für die Lebenden und die Toten. Das Resultat ist die Freibetung von Seelen aus dem Fegefeuer.¹⁰¹ Zum einen kann dabei die weibliche Figur selbst aktiv bitten. Dabei bilden die Bittobjekte eine heterogene Gruppe, zu der sowohl der Konvent im Allgemeinen¹⁰² als auch ihr nahestehende Personen gehören.¹⁰³ Weiter bittet sie für einen Priester, bei dem es sich, wie oben dargelegt, vermutlich um Heinrich von Nördlingen handelt¹⁰⁴, außerdem für die große undefinierte Masse der Sünder¹⁰⁵, für die

⁹⁷ Ebd., fol. 93v- 94r.

⁹⁸ Off., fol. 139r.

⁹⁹ Ebd., fol. 100v. Vgl. dazu auch Kap. IV, 2.3. In diesem Unterkapitel wird nochmals dezidiert auf die Predigtstätigkeit eingegangen.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., fol. 32v: „Do sprach er: „Ich wil ein hohen menschen vz im machen,“ vnd sprach: „Ich wil dein pruder seins fegfewrs etwi uil ab leschen durch dein willen.“

¹⁰¹ Dieser Aspekt wird bei der Untersuchung von intertextuellen Verschränkungen mit dem „Fließenden Licht“ Mechthilds von Magdeburg genauer genauer besprochen. Vgl. dazu 5.1. in Kapitel III.

¹⁰² Vgl. Off., fol. 52r. : „Do pat si vm den conuent, do sprach vnser herre: „Hab dir in vnd tw mit im, waz du wollest.“

¹⁰³ So erfolgt die Bitte für die Schwester (vgl. ebd., fol. 54r), für die Seele eines Freundes (vgl. ebd. fol. 76v), für einen „vnbesinten menschen“ (vgl. ebd. fol. 31v) oder für die Seele ihrer Hofmeisterin (vgl. ebd. fol. 86v).

¹⁰⁴ Vgl. ebd., fol. 72r-73r.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., fol. 17v und 30v.

Büßer¹⁰⁶ sowie für weltliche Leute, die das Kloster aufsuchen.¹⁰⁷ Schließlich bittet sie „für di trübsal der cristenheit“¹⁰⁸ und für die Fortsetzung der Gnadenerweise für sich selbst.¹⁰⁹ Den weitaus häufigsten Gegenstand der Fürbitte bilden allerdings die Seelen im Fegefeuer.¹¹⁰ Die göttliche Figur gewährt ihr die Freigabe der Seelen aufgrund dieser Gebete und Fürbitten.

Auch wenn die Belegstellen für die Kraft der Gebete und die Wirksamkeit der Fürbitten der weiblichen Figur über den ganzen überlieferten Text distribuiert und nicht im dritten Teil konzentriert sind, so wird doch deutlich, dass ihre Mittlerfunktion sich auf andere Personen im dritten Teil erweitert, während parallel dazu die anderen Rollen, z.B. die als Konventsmitglied, an Bedeutung verlieren. Neben dieser aktiven Rolle setzt der göttliche Partner sie auch als mitteilende Instanz ein. So ist etwa der Auftrag einzuschätzen, einem anwesenden Priester auszurichten: „Du solt im sagen, er süll mein woltün laut preitten vnd mein barmhertzikeit künden vnd mein wunder di schüll er fur bringen.“¹¹¹

Gegenstand des dritten Teils der Off. ist demnach erstens die Illustration einer räumlichen Öffnung des Klosters für geistliches Personal, denn der Priester namens Heinrich darf in den offenbar klausurierten Bereich eintreten und drei Wochen in Engelthal bleiben. Zweitens verdeutlicht der dritte Teil die Wirkung der Fürbitte und die von der weiblichen Figur erfahrenen Gnaden, die aus dem Miteinander mit dem Weltgeistlichen Heinrich resultieren. Das Wirkungspotential der weiblichen Figur weist über sie selbst hinaus. So ist es beispielsweise Gegenstand einer Offenbarung, „daz den leuten alz we nach ir [der weiblichen Figur] gegenwertikeit wer“¹¹². Sie soll, so intendiert es die göttliche Figur, eine Wirkung in den Menschen entfalten, wozu sich über sich selbst hinaus für und auf andere wirkt. Die Beziehung zum göttlichen Partner erreicht ein neues Niveau und entwickelt sich bis zum Ende des überlieferten Textes in zwei Richtungen weiter. Während die weibliche Figur den Partner als ihren Gefangenen beschreibt und der göttliche Partner die Aussage aufgreift und noch weiter spezifiziert, weil er aus Liebe ihr Gefangener ist¹¹³, entzieht er sich doch ebenso, denn er bezeichnet sich selbst als „ein got, den himelreich vnd ertrich nit begreifen mag.“¹¹⁴ Diese Dichotomie zeigt sich exemplarisch in den letzten beiden Episoden: Hier ist von einem Gott

¹⁰⁶ Vgl. ebd., fol. 96r.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., fol. 105r.

¹⁰⁸ Ebd., fol. 89v. Dazu gehört auch die Bitte wegen des jämmerlichen irdischen Lebens (vgl. ebd., fol. 94r).

¹⁰⁹ Vgl. ebd., fol. 69r. Außerdem will sie sich der Gnaden würdig fühlen (vgl. ebd., fol. 85r). Zudem erbittet sie von Gott, er möge der „uerrihter [...] irr grozzen gnaden“ (ebd., fol. 114v) sein.

¹¹⁰ Vgl. ebd., fol. 75r, 80r, 85r, 94r.

¹¹¹ Off., fol. 58v.

¹¹² Ebd., fol. 102v.

¹¹³ Vgl. ebd., fol. 163r: „An der heiligen driualtikeit tag do gedoht si ir: „Vil liber herre, du pist mein gefangner.“ Do sprah er: „Ich pin von minnen dein gefangner.“

¹¹⁴ Ebd., fol. 163r.

zu lesen, der sich der Begreifbarkeit entzieht und seinen freien, eigenen Willen als Begründung für seine Gnadenerweise an die Frau anführt, zugleich aber von ihr als Gefangener bezeichnet wird und dies selbst konkretisiert.¹¹⁵

Die skizzierte Dichotomie in der Beziehung zwischen Gott und der weiblichen Figur stellt einen zentralen Aspekt des Textes dar. Durch das Lob Gottes einerseits, die Herausstellung der weiblichen Figur andererseits gestaltet sich eine grundlegende Spannung in der Beziehung der Gesprächspartner. Diese Beziehung soll in der vorliegenden Studie genauer hinsichtlich ihrer Ausprägungen und Variationen analysiert werden.

5. *Zum Forschungsansatz*

5.1. *Die „Nonnenliteratur“ – „Nonnenviten“ und „einzelpersönliche Viten“*

Das Vorhaben, sich der Literatur von weiblichen Klosterangehörigen zu widmen, die ihre Bagnadungen aufgezeichnet haben, profitiert von der Forschung der letzten 30 Jahre. Siegfried RINGLER stuft in seiner 1980 erschienenen und bis heute wegweisenden Studie zur Viten- und Offenbarungsliteratur „das Gebiet der Nonnenliteratur [als] abseits des allgemeinen Interesses“¹¹⁶ ein. Die verkürzte Bezeichnung „Nonnenliteratur“ bezeichnet die von RINGLER bestimmte Gattung der „Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters.“¹¹⁷ Er versteht darunter

diejenige Literatur der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die das Leben und die Gnadenerlebnisse von Angehörigen deutscher Frauenklöster (einschließlich der Klostergeistlichen) zum Inhalt hat, in Frauenklöstern geschrieben und für Frauenklöster bestimmt ist.¹¹⁸

Diese recht weite Definition hat trotz oder gerade wegen der intensiven und umfassenden Forschungsarbeiten bis heute ihre Gültigkeit bewahren können. RINGLER subsumiert als erste Untergruppe die „einzelpersönlichen Viten“, die maßgeblicher Gegenstand der vorliegenden Analyse sind, unter die „Nonnenliteratur“. Seit er diese Unterkategorie als „Terra incognita“¹¹⁹ bezeichnete, sind erhebliche Entwicklungen der Forschung zu verzeichnen. Als zweite große Untergruppe bezeichnet RINGLER die „Nonnenviten“. Darunter versteht er

¹¹⁵ Vgl. ebd., fol. 163r. Zu der Antinomie von Freiheit und Zwang und deren theologischen Implikationen vgl. 7.2. in Kapitel III.

¹¹⁶ Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 7.

¹¹⁷ Ringler verwendet die kurze und die lange Bezeichnung synonym. Die vorliegende Studie beschränkt sich zur besseren Lesbarkeit im Folgenden auf den Begriff „Nonnenliteratur“.

¹¹⁸ Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 1

¹¹⁹ Ebd., S. 5.

eine scheinbar chronikartige Zusammenstellung einer Vielzahl von Kurzviten verstorbener Schwestern eines bestimmten Klosters, herausgegeben von Angehörigen der nachfolgenden Schwesterngeneration.¹²⁰

Einen wesentlichen Impuls erhielt die Erforschung dieses Gattungstyps durch die These RINGLERS, die dortige Belehrung erscheine in legendarischer Form.¹²¹

Zunächst erscheint die nähere Betrachtung der Nonnenviten hinsichtlich ihrer Funktionen und Inhalte zu Vergleichszwecken mit den einzelpersönlichen Viten und speziell den „Off.“ für die Frage nach den Funktionen der Off. und der Beziehungsgestaltung zwischen den Protagonisten relevant. Hinsichtlich der Funktionen der beiden Gattungstypen, „Nonnenviten“ und „einzelpersönlicher Viten“, zeigen sich sowohl Parallelen als auch unterschiedliche Zielsetzungen. Divergenzen zeigen sich auch bei der Gestaltung des Gesprächs in den Texten, zumal die Nonnenviten in der Regel nicht dialogisch gestaltet sind, allerdings eine erzählende Instanz auftritt, die über das Leben der Klosterangehörigen berichtet. Die Betrachtung der Nonnenviten dient folglich der Kontextualisierung und Konturierung der „einzelpersönlichen Viten“ und deren adäquater Bewertung.¹²²

Aussagen zur Struktur der Nonnenviten erlaubt das von THALI anhand des „Büchleins von der genaden überlast“ entwickelte Strukturmodell der einzelnen Vita innerhalb der Nonnenviten, das – jeweils angepasst – auch auf andere Nonnenviten übertragbar erscheint.¹²³ Laut THALI verfügt eine Einzelvita im Engelthaler Schwesternbuch über bis zu fünf, teilweise fakultative Elemente. Nach der obligatorischen Namensnennung (1) kann gegebenenfalls über den Klostereintritt und dessen etwaige besonderen Umstände (2) berichtet werden, bevor dann nahezu in jedem Fall ein Tugendkatalog des jeweiligen Klostermitglieds (3) folgt. Anschließend werden die Gnadenerlebnisse während des

¹²⁰ Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 4. Die Definition, die Blank zugrundelegt, indem er die Viten als „Lebensbeschreibungen von Klosterfrauen, die zur Zeit der Mystik oder kurz danach in den neugegründeten Dominikanerinnenklöstern gelebt haben“ (Blank, Nonnenviten, S. 1) definiert, wurde durch Ringler konkretisiert. Außerdem tangiert Blanks Definition neben der komplizierten Frage nach dem Verhältnis von Mystik und dieser im Kloster entstandenen Literatur den Aspekt des schließlich bei Ringler überkommenden Verständnisses dieser Literatur als genuin dominikanische Erscheinung.

¹²¹ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 14. Hier ist ein Anknüpfungspunkt zu den Arbeiten Hester Gehring zu sehen, der sich den sprachlichen Dimensionen der Nonnenviten widmet. Gehring konstatiert die legendarischen Strukturen der Nonnenviten (Gehring, Language, S. 16). Er begründet die Überhöhung in den Nonnenviten mit der intendierten Rückkehr zu früherer Strenge und der Glorifizierung des eigenen Konvents (vgl. ebd., S. 9). Er präferiert in Abgrenzung zur früheren Forschung, welche die Sprache der Mystikerinnen als bewusste oder zufällige Imitation anderer Quellen klassifizierte, die unbewusste Übernahme. Er begründet dies durch die permanente Wiederholung der Inhalte im religiösen und spirituellen Kontext des Klosters. Insgesamt erscheint die Sprache elaborierter und signifikanter als vermutet (vgl. ebd. S. 252). Bezüglich der Sprache der unio gilt für das Engelthaler Schwesternbuch, dass keine Ausdrücke für die unio gefunden werden. Stattdessen erfolgt die typische Umschreibung mit zwei Symbolen, zum einen dem Ausfluss des göttlichen Geistes, zum anderen mit der Gemeinschaft Gottes mit dem himmlischen Gastgeber. Außerdem stellt Gehring in diesem Schwesternbuch erotische Komponenten in der Sprache fest (vgl. ebd., S. 319-328).

¹²² Die Zusammenfassung kann und will keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

¹²³ Vgl. Thali, Beten, S. 218-221.

Klosteraufenthalts (4) dargelegt, bevor die Vita mit der Schilderung des seligen Todes (5) endet. Die Betonung der Ereignisse um den Tod ist ein Spezifikum des Engelthaler Schwesternbuchs.¹²⁴ Die thematisierten Tugenden referieren auf die Vorbildhaftigkeit des Lebens im Kloster. Die geschilderten Erfahrungen werden Frauen zuteil, die ihr Leben dem Gebet widmeten und ihm damit Sinn verliehen.¹²⁵ THALI beabsichtigt mit der vergleichenden Betrachtung zwischen dem Engelthaler und dem Unterlindener Schwesternbuch, die elaborierte Konzeption des Erstgenannten herauszustellen und vermutet darüber hinaus diesen Befund auch für die anderen Schwesternbücher.¹²⁶

Als richtungsweisend für die Erforschung der Nonnenviten erwiesen sich die Arbeiten von KUNZE und BLANK. Letzterer verfolgt in seiner „Studie zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters“ das Ziel, den Nachweis der Eigengesetzlichkeit dieser Literatur zu erbringen und den Versuch eines immanenten Verständnisses zu etablieren. Zudem versucht er Relativierungen zu verhindern. Auf ihn geht des Weiteren die in der neueren Forschung als selbstverständlich angesehene Trennung zwischen „Nonnenviten“ einerseits und „einzelpersönlichen Viten“ andererseits zurück, die RINGLER weiterentwickelt hat.¹²⁷

Im Anschluss an KUNZE erschließt RINGLER aus den Untersuchungsergebnissen der Studien zwei Standpunkte der vorherigen Nonnenvitenforschung: zum einen die von KUNZE kritisierte und mittlerweile überholte unkritische Kategorisierung der Inhalte als wahr sowie zum anderen den Versuch, Vorurteile zu generieren, die sich aus historischen Vergleichen speisen.¹²⁸

BLANK versteht unter „Nonnenviten“ in seiner Studie die Zusammenstellung gnadenhafter Begebenheiten im Leben der einzelnen Nonne. Diese Kompilationen erheben keinen Anspruch auf eine historische Genauigkeit.¹²⁹ Methodisch erscheint dem Autor dabei die Vision als praktikabel für die Aufdeckung der Vitenstruktur. Die Kategorisierung als „Literatur“ und zugleich als „religiös“ verleiht den Nonnenbüchern eine zusätzliche Potenz.¹³⁰ Hinsichtlich der inhaltlichen, formalen und stilistischen Besonderheiten der

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 218.

¹²⁵ Vgl. Thali, Beten, S. 219.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 232-233. Damit bestätigt Thali die Einschätzung, dass die Nonnenviten über eine formale Komposition verfügten und elaborierte Texte seien. Die Negierung dieser Aspekte durch Blank wurde in der Forschung mittlerweile überholt.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 27.

¹²⁸ Vgl. Kunze, Nonnenviten, S. 26.

¹²⁹ Vgl. Blank, Nonnenviten, S. 1

¹³⁰ Bürkle sieht die „Nonnenbücher“ dagegen „seit dem 14. Jahrhundert als personenbezogene Form einer Klostergeschichte, als narrativ konkretisierte monastische <Liber Memoriales>, die eine „selbstbewußte“ Zentrierung auf <Geschichte>, Traditionsstiftung und Sakralisierung der Dominikanerinnenklöster“ (Bürkle, Literatur, S. 191) darstellen. Auch wenn damit die Frage nach dem Zweck tangiert wird, erscheint

„Nonnenviten“ arbeitet BLANK für ihren Aufbau heraus, dass sich die Viten der Legende verpflichtet fühlen.¹³¹ Weiter beobachtet er auch eine Nähe zum Predigtstil.¹³² Der Aufbau ist funktional auf die intendierte Wirkung der Erbauung und Lehre ausgerichtet, sodass „die peripheren Ordnungsaspekte [...] den äußeren Rahmen der Viten“¹³³ definieren. Mit der Anlage der Texte korreliert, so BLANK, der Stil. Als stilistische Bausteine weist er stete „Wiederholungen, erstarrte Metaphern und allgemeine Formelhaftigkeit“¹³⁴ nach. BLANK negiert eine formale Komposition der Viten.¹³⁵ Als zentrales Merkmal betont er die „Eigenständigkeit aller Teile“¹³⁶, d.h. verschiedene Gestaltungselemente, die in den Nonnenviten im positiven Sinne unverbunden nebeneinander stehen.

BLANK sieht die Funktion der Nonnenviten einerseits im Lob Gottes und der *memoria*, andererseits in ihrem didaktischen Charakter der Erbauung und Lehre. Diese Funktionen sind – bei divergenter Textgestaltung – auch bei den einzelpersönlichen Viten nachweisbar, wie in Kapitel IV zu zeigen sein wird. Betrachtet man die erste Funktionszuschreibung BLANKS, so seien „Lob und Ehre Gottes [...] für die Chronistin höchstes Ziel und Erfüllung ihres Arbeitens.“¹³⁷ Dieser Anspruch impliziert mehrere Schwierigkeiten: So ist die Autorschaft nur bei zwei Schwesternbüchern (Töss und Adelhausen) eindeutig nachweisbar. Außerdem ist der Absolutheitsanspruch, mit dem die Funktionszuschreibungen als Gotteslob und *memoria* vorgenommen werden, nicht gerechtfertigt. Es sind wesentliche, jedoch nicht die einzigen Funktionen. Damit zusammenhängend unterstellt BLANK den Schwestern keinen literarischen Anspruch und spielt das intendierte Gotteslob gegen einen etwaigen

die Zuordnung zur Historiographie, gegenüber der von Ringler und Blank vorgenommenen hagiographischen Kontextualisierung, weniger überzeugend.

¹³¹ Diesen Gedanken arbeitet Ringler weiter aus (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 14 und S. 334-344).

¹³² Vgl. Blank, Nonnenviten, S. 249. Die unter der dem Kapitel „Literarische Abhängigkeit“ in Blanks Studie behandelten Parallelen zu anderen Werken manifestieren sich zum einen in der Kenntnis der Werke mystischer Autoren, der Heiligen Schrift, dem Missale, dem Brevier der Dominikanerinnen, den Sakramentarien, folglich also den Kenntnissen der zeitgenössischen Liturgie sowie der Kenntnis der Nonnenviten aus anderen Klöstern (vgl. ebd., S. 249- 257). Dieser Aspekt der Untersuchung führt Blank zu der Erkenntnis, dass die Viten hauptsächlich kompilierend bzw. durch die Übernahme von Gedanken aus anderen Werken konstruiert wurden (vgl. ebd., S. 257).

¹³³ Blank, Nonnenviten, S. 155.

¹³⁴ Ebd., S. 186.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 269. Beachtet man speziell die einzelpersönlichen Viten und die darauf basierende neuere literaturwissenschaftliche Forschung, zeigt sich eine eindrucksvolle Gestaltung (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 360-361): Als stilprägend für das Gnaden-Leben Friedrich Sunders gelten laut Ringler die „Technik der Kontamination verschiedenartiger Vorstellungsbereiche“ und die „Technik der zeremoniellen Szenengestaltung“ (ebd., S. 360). Die Sprache bedient sich selten ausgefallenen Metaphern und wird nur selten variiert (auch in den Bildern). Im Gnaden-Leben Sunders werden Wiederholungen zwar ebenfalls verwendet, sie werden allerdings formelhaft realisiert oder gar topisch gebraucht. Die Auffassung Kunzes von der unstilisierten Form wird damit widerlegt.

¹³⁶ Blank, Nonnenviten, S. 96.

¹³⁷ Ebd., S. 83.

Literarizitätscharakter aus.¹³⁸ Die *memoria* sieht BLANK als übergeordnete Kategorie neben dem Gotteslob, um das Andenken an die Anfänge des Klosters und die zuvor lebenden Klosterangehörigen zu sichern sowie exemplarische Lebenshilfe zu bieten.¹³⁹ Als Nebenprodukt der Texte ergibt sich eine „Ruhmestafel der vergangenen Zeit des Klosters“¹⁴⁰. Die deutliche Betonung der Begnadung in diesem speziellen Kloster zielt damit nicht auf die edlen Anliegen des Lobes und der Ehre Gottes, sondern könnte darüber hinaus auch als „massives Eigenlob und zum Ruhm des Klosters“¹⁴¹ verstanden worden sein.¹⁴² Auch KUNZE sieht die Funktionen der Nonnenviten in der Totenverehrung bzw. dem entsprechenden Kult, zugleich in „eine[r] pastorale[n] Anweisung zu gottgefälligem Leben.“¹⁴³ Ihm scheinen sie einerseits aus einem äußeren Wunsch generiert, was auf die Sicherung der *memoria* zutrifft.¹⁴⁴ Darüber hinaus vermutet er zusätzlich einen inneren Impetus, der sich in einem „Heiligungswillen“ und „der Verherrlichung religiöser Gefühle“ manifestiert, um „die eigene Sehnsucht nach innerem Erleben transparent werden zu lassen.“¹⁴⁵ Die Nonnenviten versteht er als exemplarische Zusammenstellungen und darin zweckgerichtet.

Einhergehend mit der *memoria*-Funktion der Nonnenviten halten sowohl BLANKS Untersuchung als auch die jüngere Studie THALIs eine Erbauungs- und belehrende Funktion für möglich.¹⁴⁶ BLANK stellt dabei auf eine intendierte Besserung ab, wobei er Erbauung und Besserung offensichtlich synonym verstanden sehen möchte. Begründet wird diese durch den im 14. Jahrhundert bereits weit fortgeschrittenen Verfall der klösterlichen Ordnung – eine These, die mittlerweile von der historischen Forschung widerlegt wurde.¹⁴⁷ Die Lehre in den Nonnenviten manifestiere sich, so BLANK, in Erzählerbemerkungen, wie „merck“ aber auch im korrigierenden Eingriff in das Textmaterial zur Sicherstellung der

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 84-85.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 86. Die *memoria*-Funktion der Schwesternbücher gilt bis heute als unangefochten. Vgl. dazu z.B. Thali, Beten, S. 215 und Bürkle, Literatur, S. 319.

¹⁴⁰ Blank, Nonnenviten., S. 87.

¹⁴¹ Ebd., S. 87.

¹⁴² Diese These, die Blank nicht zu einer weiteren Funktion aufwertet, würde allerdings dem fehlenden literarischen Charakter, den Blank unterstellt, zuwiderlaufen.

¹⁴³ Ebd., S. 33

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 117. Kunze versteht die einzelpersönlichen Viten dagegen als aus dem unmittelbaren Erlebnis entstanden und in der Wiedergabe dieses Erlebens „unstilisiert“. Beide Charakteristika der einzelpersönlichen Viten konnten in der neuen Forschung entkräftet werden, denn ein unmittelbarer Erlebnisgehalt in den einzelpersönlichen Viten kann aufgrund fehlender Verifizierungen ebenso wenig nachgewiesen werden wie der Eindruck eines unmittelbaren Wiedergebens des Erfahrenen. Dafür sprechen die redaktionellen Überarbeitungen, die z.B. für Christine Ebner Ursula Peters nachzuweisen versucht (vgl. Peters, >Leben<, S. 412).

¹⁴⁵ Ebd., S. 51.

¹⁴⁶ Vgl. Blank, Nonnenviten, S. 87-97 und Thali, Beten, S. 215.

¹⁴⁷ Vgl. Elm, Reform- und Observanzbestrebungen, S. 3-4 und 18: Elm weist darauf hin, dass es zwar Krisen gab, das Spätmittelalter allerdings auch durch „eigene Leistungen und zukunftssträchtige Neuansätze“ (vgl. ebd., S. 3-4) gekennzeichnet ist, dass also der Verfall nur eine Seite der Entwicklungen darstellt.

Zielgerichtetheit.¹⁴⁸ Er hält als Intention der Abfassung „Zweckhaftigkeit, Erbauung, Reformeifer¹⁴⁹ und Darstellung der Vorbildlichkeit“¹⁵⁰ fest. Erbauung und Vorbildlichkeit werden auch bei den einzelpersonlichen Viten angestrebt, allerdings realisiert über die Darstellung einer auserwählten Person, die aufgrund ihrer exklusiven Gottesbeziehung andere Menschen zu erbauen vermag und mit ihrem Leben und Wirken Zeugnis für göttliches, gnadenvolles Wirken ablegt.¹⁵¹

Sinn und Zweck der Erbauung und Lehre werden auf der übergeordneten Ebene der Hagiographie zugeordnet.¹⁵² Gegen die in der Forschung weit verbreitete Kontextualisierung in der Hagiographie argumentiert BÜRKLE. Sie sieht in den „Nonnenbüchern“¹⁵³ eine „personenbezogene Form einer Klostergeschichte“¹⁵⁴, die sich speziell auf das Kloster bezieht und nicht der Ordenshagiographie zuzuordnen ist.¹⁵⁵ Vielmehr dienen die von ihr als „Gesta sororum“ bezeichneten Nonnenbücher der Betonung von

Würde und Heiligkeit des eigenen Konvents und tragen durch die literarische Demonstration und Entfaltung der *historia sancta* zur Sakralisierung des Klosters und seiner Geschichte bei.¹⁵⁶

Die Absage an die Ordenshagiographie mit gleichzeitiger Prononcierung der Klosterhistoriographie ist laut BÜRKLE die wesentliche Aussage der Nonnenviten.¹⁵⁷ Sie begründet dies durch das Interesse der Klosterangehörigen an einer „das eigene Kloster fokussierenden und überhöhenden Literatur“¹⁵⁸, die eine Brücke zwischen Vergangenen und dessen Gedenken schlage und zugleich gruppensoziologische Aufgaben übernehme, indem sie eine Anbindung der Einzelnen an das Kollektiv, eine Bekräftigung der Gruppe intendiere und damit klosterhistoriographische Aufgaben innehabe.¹⁵⁹ BÜRKLE sieht die Funktionen der Nonnenbücher folglich analog zu BLANK in der *memoria*, erteilt der Ordenshagiographie dagegen aber eine klare Absage zugunsten der

¹⁴⁸ Vgl. Blank, Nonnenviten, S. 93. Dies führt letztlich zum Verlust aller individuellen Züge, sodass „ein ganzes Leben [...] nur noch Illustration eines bereits fest gegebenen Ordnungs- und Tugendschemas (vgl. ebd., S. 94) wäre.

¹⁴⁹ Inwieweit ein Reformeifer aufgrund verfallender Klostermoral intendiert gewesen sein dürfte, bleibt fraglich. Vgl. dazu Anm. 147 in diesem Kapitel.

¹⁵⁰ Ebd., S. 268-269.

¹⁵¹ Vgl. dazu Kap. IV.

¹⁵² Vgl. Blank, Nonnenviten, S. 96.

¹⁵³ Dieser Terminus wird synonym zu „Schwesternbuch“ und „Nonnenviten“ verwendet.

¹⁵⁴ Bürkle, Literatur, S. 191.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 178.

¹⁵⁶ Ebd., S. 191.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 178.

¹⁵⁸ Ebd., S. 178.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 178-179.

Klostergeschichtsschreibung. Damit stellt sie die Nonnenviten in den Dienst der Traditionswahrung.

5.2. Die einzelpersönlichen Viten und ihre Subkategorien

Neben den „Nonnenviten“ befasst sich die literaturwissenschaftliche Forschung mit den „einzelpersönlichen Viten“, zu welchen die hier untersuchten „Offenbarungen“ Christine Ebners gehören. Die „einzelpersönlichen Viten“ haben laut KUNZE ihren Ursprung im unmittelbaren Erleben und zeichnen sich durch dessen ebenso unmittelbare Wiedergabe aus – eine Definition, die in der neueren Forschung nicht mehr verwendet wird.¹⁶⁰ GEHRING betont die ausgeprägte Subjektivität der „einzelpersönlichen Viten“ gegenüber den objektiv gestalteten, das Kollektiv darstellenden und in Gruppenarbeit entstandenen Nonnenviten.¹⁶¹ Diese kurz zusammengefasste Sicht auf die Differenzen zwischen der Gattung „Nonnenviten“ und den „einzelpersönlichen Viten“ muss berücksichtigen, dass jeweils offenbar andere Produktions- und Rezeptionsbedingungen vorgelegen haben. Diese äußerten sich vermutlich in der unterschiedlichen Gestaltung und Funktionszuschreibung.

Unter den „einzelpersönlichen Viten“ versteht RINGLER unter Zurückhaltung einer konkreten Inhaltsbestimmung

Werke [...], die im Rahmen des Lebenslaufes (oder eines Teil-Lebenslaufes) einer einzigen Person vorzüglich von Visionen und Gnadenerlebnissen jener einen Person berichten. Diese Werke haben ihre Grundlage in Aufzeichnungen, die von jener Person entweder eigenhändig niedergeschrieben oder einem Vertrauten diktiert sind; die Endfassung ist meist noch durch einen späteren Herausgeber redaktionell überarbeitet.¹⁶²

Diese weite Definition, die nach RINGLERs Auffassung vor allem auf die Offenbarungen Christine Ebners, Adelheid Langmanns und Friedrich Sunders anwendbar ist, kann als Grundlage der Eingrenzung des Gattungstyps dienen. Dennoch lassen die Überlegungen Fragen offen: So trägt die Definition weder der Beziehung der Protagonisten zueinander in den Viten Rechnung, noch erfasst sie die weitverzweigte Themenstruktur ausreichend, wie sie

¹⁶⁰ Vgl. Kunze, Nonnenviten, S. 117 und Anm. 144 in diesem Kapitel. Die neuere Forschung hält fest, dass ein unmittelbarer Erlebnisgehalt in den einzelpersönlichen Viten aufgrund fehlender Verifizierungen ebenso wenig nachgewiesen werden kann wie der Eindruck eines unmittelbaren Wiedergebens des Erfahrenen. Dafür sprechen die redaktionellen Überarbeitungen, die z.B. für Christine Ebner Ursula Peters nachzuweisen versucht (vgl. Peters, >Leben<, S. 412). Aufgrund der komplexen Textschichtung in der GV sowie der elaborierten Gestaltung einzelner Episoden in den Off. kann hier keine mangelnde Stilisierung unterstellt werden.

¹⁶¹ Vgl. Gehring, Language, S. 10.

¹⁶² Ringler, Viten-und Offenbarungsliteratur, S. 5.

bei den „Offenbarungen“ Christine Ebners noch nachzuweisen sein wird.¹⁶³ RINGLER geht in seinen Erläuterungen des Typus von einer abschließenden Überarbeitung durch einen Redaktor aus, deren Basis entweder selbstständig verfasste oder einer anderen Person diktierte Aufzeichnungen der zentralen Person sind. Die Problematik der fehlenden Überlieferung dieser Vorlagen im Falle der Werke Ebners ist für ihn sekundär. Zudem fällt auf, dass die Subkategorien der „Gnadenvita“ und „Offenbarungen“ von ihm nicht trennscharf verwendet werden, weil eine genaue Differenzierung der beiden Texttypen sich als schwierig erweist.¹⁶⁴ Bei den Christine Ebner zugeschriebenen „einzelpersönlichen Viten“ unterscheidet die literaturwissenschaftliche Forschung, so BÜRKLE, zwei unterschiedliche Texttypen: die „Gnadenvita“ und die „Offenbarungen“.¹⁶⁵ BÜRKLE sieht als Konstanten der Viten- und Offenbarungstexte in der Volkssprache

die tendenzielle Unabgeschlossenheit von <Leben> und <Werk>, die Evokation des selbst geschriebenen <Lebens> durch die Figur der schreibenden Mystikerin (in Bezug auf das „Gnaden-Leben des Friedrich Sunder“ die Figur des schreibenden Mystikers) und als Variablen die potentiell perspektivische Dimensionierung des Geschehens durch die Thematisierung des Schreibaktes sowie der subjektive Gestus durch die Emphase und Rhetorik des Ichs.¹⁶⁶

Aufgrund der Heterogenität der „einzelpersönlichen Viten“ erscheint eine Bestimmung der sie konstituierenden Merkmale kaum möglich. Denkbar ist für die Ebner-Texte eine Differenzierung anhand des Schreibbefehls und der Figur des Hagiographen bzw. des hagiographisch tätigen Seelsorgers, wie BÜRKLE sie im Anschluss an PETERS vornimmt. Ursula PETERS unterscheidet hinsichtlich Christine Ebner zwei Arten eines „heiligmäßigen Lebens“¹⁶⁷. Dabei sieht sie eine enge Korrelation zwischen der Beichtvaterthematik und dem intendierten Heiligkeitskonzept.¹⁶⁸ Das jeweils angestrebte Konzept erscheint sowohl für die seelsorgerischen Beziehungen, als auch für die Textgestaltung im Allgemeinen interessant zu sein und könnte als zentrale Kategorie für die Unterscheidung zwischen Texten des Typs

¹⁶³ Über die komplexe Textschichtung, z.B. in der Gnadenvita Ebners, die Peters untersucht hat und die hier mindestens drei verschiedene Ebenen herausstellt (vgl. Peters, >Leben<, S. 412), ist mit dieser Definition ebenfalls nichts ausgesagt.

¹⁶⁴ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 356-359. Ringler attestiert zudem zahlreiche Parallelen zwischen Gnadenviten und Nonnenviten hinsichtlich inhaltlichen, terminologischen und formalen Elementen. Differenzierend wirkt hingegen das Zentrum: Während die Nonnenviten die Gnaden und Tugenden der Dargestellten herausstellen, fokussiert die Gnadenvita die Seele des einen dargestellten Menschen. Damit stehen sich einerseits Gnadenvita und Heiligenlegende, andererseits Nonnenviten und Mirakel nahe (vgl. ebd., S. 356-359).

¹⁶⁵ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 295.

¹⁶⁶ Ebd., S. 295.

¹⁶⁷ Peters, Erfahrung, S. 176.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 176.

„Gnadenvita“ und „Offenbarungen“ gelten.¹⁶⁹ Weil sich die Darstellung in den Off. auf die Beziehung zwischen der weiblichen und der göttlichen Figur konzentriert, ist der Raum für die Ausgestaltung der Beichtvaterbeziehung aber stark limitiert¹⁷⁰, was entsprechend konstitutiv für den Texttyp „Offenbarungen“ sein könnte. In der GV wird eine enge Beziehung zwischen der schreibenden Schwester und dem Seelsorger konturiert, die initiativ für die Verschriftlichung wirkt. In den Off. bleibt der Beichtvater hingegen konturlos. Die Schwester verhandelt allein mit Gott über die Verschriftlichung.¹⁷¹ Die Off. vermitteln so „das Bild einer sehr geschätzten, selbstbewußten und literarisch interessierten Visionärin.“¹⁷² Neben der divergenten Konturierung der Schwester, die mit der Seelsorger-Thematik verknüpft ist, sieht BÜRKLE „die Ausgestaltung des Schreibbefehls als textorganisierendes Prinzip und strukturbildendes Moment“¹⁷³ an. Sie sieht den literarischen Status der Texte als „Revelationes“ und „Confessiones“ im Schreibbefehl manifestiert und in der Etablierung der „internen Adressaten“¹⁷⁴ ausgestaltet. Obgleich beiden Merkmale eine zentrale Rolle zukommt, ist laut BÜRKLE ihre Tauglichkeit für die Texttypenbestimmung fraglich.¹⁷⁵ Inwieweit diese in den Off. wirksam werden, bleibt bei BÜRKLE offen. Die Idee des „internen Adressaten“ ist aber gerade aufgrund des, abgesehen von den Offenbarungen Elsbeths von Oye, einmaligen Dialogs zwischen einer Schwester und dem göttlichen Partner in den Off. von besonderem Interesse. Möglicherweise stellt die Frage nach der Position und der literarischen Gestaltung des göttlichen Partners und der Beziehung zu seinem (weiblichen) Gegenüber einen Zugang zu den Off. Christine Ebners dar.¹⁷⁶

Neben der Textsortenbestimmung von „Offenbarungstexten“ sind für die Fragestellungen die Funktionen wichtig, die ein solcher Text erfüllen soll.

Es hat sich hinsichtlich der Textsortenbestimmung gezeigt, dass sich eine Annäherung an einen „Offenbarungstext“ wegen weiter Definitionen als schwierig erweist. Einen möglichen Zugang zur Gattung des Offenbarungsschrifttums, der nicht von der „Nonnenliteratur“

¹⁶⁹ Dafür spricht die oben bereits angesprochene divergente Darstellung der schreibenden Schwester und der damit zusammenhängenden Beichtvaterbeziehung (vgl. Peters, Erfahrung, S. 174-176).

¹⁷⁰ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 301.

¹⁷¹ Vgl. Peters, Erfahrung, S. 174.

¹⁷² Peters, „Offenbarungen“, S. 218.

¹⁷³ Bürkle, Literatur, S. 296-297.

¹⁷⁴ Diesen Terminus verwendet Bürkle zur Beschreibung des von der Schwester angesprochenen Partners. Im Fall der Gnadenvita handelt es sich um die integrierte „Ich-Figur“, in den Off. hingegen um den göttlichen Partner (vgl. Bürkle, Literatur, S. 300 und S. 305). Diese Adressaten sind die Kristallisationspunkte, auf welche sich die Darstellung der Erlebnisse der Schwester richten.

¹⁷⁵ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 306.

¹⁷⁶ Ob die Texttypenbestimmung auch auf andere Texte mit ähnlichen Merkmalen anzuwenden ist, müsste überprüft werden. Aufgrund der allein auf die Off. Christine Ebners konzentrierten Typenbestimmung erhebt diese Bestimmung keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

ausgeht, bietet Peter DINZELBACHER an. Er subsumiert „jede[n] Text, der mit dem Anspruch auftritt, eine unmittelbare Botschaft Gottes (oder seiner Heiligen und Engel) zu verkünden“¹⁷⁷ darunter. Die Weite der Definition und die Menge der subsumierten literarischen Formen trägt dem Umstand Rechnung, dass DINZELBACHER sich nicht auf Texte mystischen Inhalts des Spätmittelalters beschränkt, sondern Visionen im Allgemeinen über mehrere Jahrhunderte betrachtet. Er attestiert dem Offenbarungsschrifttum vielfältige Inhalte.¹⁷⁸ Diese Vielfalt tritt in diversen Erlebnisformen und unterschiedlichen literarischen Formen, respektive Texttypen auf.¹⁷⁹ Für eine Vielzahl des Offenbarungsschrifttums des 13. und 14. Jahrhunderts stellt er einige übergreifende Charakteristika heraus. Dazu zählen neben der nun volkssprachigen Abfassung

die Konzentration auf die Christumystik sowie die permanente Verwendung symbolischer Bilder und der Allegorese, formal neben dem größeren Gewicht der Audition vor der Vision die Zusammenfassung zahlreicher einzelner Offenbarungserlebnisse.¹⁸⁰

Alle diese Merkmale sind auch in den Off. nachweisbar, definieren aber noch keine neue literarische Gattung, die trennscharf von der Gattung „Gnadenvita“ abzugrenzen wäre. Dennoch ermöglichen sie eine Eingrenzung: Bei der literarischen Form der „Offenbarungen“ handelt es sich um Texte, die „exklusiv [...] Themen, die einen meist virtuellen Bezug zu Glaubensinhalten der christlichen Religion aufweisen“¹⁸¹ behandeln. In diesen Texten wird zudem nicht ausschließlich *über* Gott, sondern *mit* Gott kommuniziert, indem Letzterer als ein Protagonist des Textes auftritt. Hinsichtlich der Texte Christine Ebners ist dies zwar auch in der GV gegeben, nimmt darin allerdings nur im letzten Drittel des Textes, dem sog. *minneclich spruch*, eine prominente Stellung ein.¹⁸² Die Off. dagegen sind aus dem Dialog zweier Figuren konstituiert, von denen eine göttlich ist. Es wird also *mit* Gott kommuniziert. Die behandelten Themen stellen eine aktualisierte und unmittelbare Verhandlung mit Gott dar, was durch den Nachweis in den Off. als zentrales Charakteristikum dieses literarischen Typs festzuhalten ist.

¹⁷⁷ Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 16.

¹⁷⁸ Der Terminus „Offenbarungsschrifttum“ umfasst in der Verwendung Dinzelbachers sowohl Jenseitsgeschichten als auch mystische Visionen in ihren diversen Formen, mit unterschiedlichen Inhalten und literarischen Ausformungen. Grund der Zusammenfassung unter dem Oberbegriff „Offenbarungsschrifttum“ ist der ihnen gleichermaßen inhärente Anspruch, „Vehikel göttlicher Offenbarungen zu sein“ (Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 37).

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 16-17: Zu den literarischen Formen des Offenbarungsschrifttums zählen laut Dinzelbacher „episch strukturierte Berichte, Predigtexempel, Autobiographien, Visionssammlungen, hagiographische Texte usw.“ (ebd., S. 16).

¹⁸⁰ Ebd., S. 35.

¹⁸¹ Ebd., S. 16.

¹⁸² Die dialogische Gestaltung verbindet den dritten Teil der Gnadenvita Ebners, den „minneclich spruch“ mit den Off. (vgl. Bürkle, Literatur, S. 299).

Auch hinsichtlich der Funktionen von Offenbarungstexten kann DINZELBACHERs Definition Hinweise für die Off. bieten. Er bestimmt die Funktionen von Offenbarungstexten unter der Prämisse, dass es nicht *eine* isolierte Anregung zur Verschriftlichung gegeben hat, nach Adressatengruppen: Dabei sind zunächst die im Zentrum des Offenbarungshandelns stehenden Personen von Bedeutung. Zusätzlich gewinnt auch der Begleiter, von DINZELBACHER „amanuenses“ genannt, an Wichtigkeit. In einem weiteren, allerdings immer noch exklusiv monastischen Kontext treten die Kopisten und Redaktoren hinzu.¹⁸³ Mit Beginn des 12. Jahrhunderts öffnet sich der Rezeptionskreis nach außen hin zum weltlichen Publikum.¹⁸⁴ Das Interesse dieser Rezipientengruppe für das Offenbarungsschrifttum führt DINZELBACHER auf die Ausdeutung des Textes als unmittelbare Offenbarung Gottes zurück.¹⁸⁵ Dieser nicht weiter konkretisierte Rezeptionskreis misst dem unmittelbar göttlichen Offenbarungstext eine enorme Wichtigkeit zu, woraus auf eine besondere Aufmerksamkeit für die vermittelnde Person zu schließen ist. Dies lässt sich an den Off. bestätigen, da sich darin einige Ratschläge an die Klostersgemeinschaft und die weitere Bevölkerung im Nürnberger Umland richten bzw. die umliegende Bevölkerung mit der von Gott erwählten Schwester in Verbindung gebracht wird.¹⁸⁶ Diese Verweise rekurrieren deutlich auf ein außermonastisches Publikum, dessen Rezeption des Textes bereits bei der Abfassung intendiert gewesen sein dürfte.

Hinsichtlich der Funktionen¹⁸⁷ des Offenbarungsschrifttums unterscheidet DINZELBACHER dreifach: 1) die „Belehrung“, 2) die „Erbauung“ und 3) die „Unterhaltung“.¹⁸⁸ Diese

¹⁸³ Dinzelbacher unterstellt eine Trennung zwischen den „amanuenses“ und dem weiteren Kreis. Möglicherweise besteht allerdings eine personelle Verbindung zwischen den Gruppen: Die Begleiter bzw. Beichtväter können durchaus auch als Redaktoren aufgetreten sein.

¹⁸⁴ Vgl. Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 62-66.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 65.

¹⁸⁶ So übt der göttliche Partner Kritik an den Nürnberger Bürgern bzw. erklärt ihr „leiden“, das sich vermutlich auf die Pest und die schwierigen politischen Verhältnisse unter König Karl IV. bezieht, denn es handelt sich um drei begangene Sünden: „Di erst sünde, daz die frawen so grozz gezirde an iren leip legten, daz ez zu vil waz. Di andern sünde, daz si so vnmilt vnd so karg gegen armen leuten waren. Die dritte sünde, daz si witwen vnd armen leuten vf geriht smehlichen getan haben vnd nit geriht haben noch gotez lobe.“ (Off., fol. 86r- 86v). Außerdem hat die Erwählung bzw. Begnadung der weiblichen Figur eine Funktion für die Stadt und die Bürger Nürnbergs, denen durch sie verschiedene Strafen Gottes aus seiner Gerechtigkeit erspart blieben: „Also hon ich Nurenberg durch dein willen geert, do du dann pist geborn worden, vnd hon in vil übersehen, daz si uerdint heten von meiner gerehtikeit.“ (Off., fol. 127v).

¹⁸⁷ Dinzelbacher schreibt den Texten bestimmte motivationale Aspekte zu, die jeweils Teil einer Gruppe von Motivationen sind, welche die Offenbarungsliteratur ausmachen (vgl. Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 66). Diese als „Motivationen“ bezeichneten Initiierungen des Schreibens sollen in der vorliegenden Studie als Funktionen verstanden werden, auch wenn Dinzelbacher verständlicherweise darauf hinweist, dass die getroffenen Unterscheidungen erst nachträglich als Ergebnisse der Literaturanalyse differenziert wurden. Wenn die Kategorien als bewusst intendierte Funktionen verstanden werden, die von Seiten der Produzenten anvisiert wurden, dann ist zwar vielleicht die trennscharfe Unterscheidung zwischen „Belehrung“, „Erbauung“ und „Unterhaltung“, wie Dinzelbacher sie vornimmt, terminologisch nicht bereits bei der Produktion zu fassen, die Konzepte dahinter allerdings schon.

¹⁸⁸ Vgl. Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 66. Er führt des Weiteren auch die „Wunschbefriedigung“ an, die

Funktionen in Kombination mit dem Spezifikum der Offenbarungsliteratur, der direkt von Gott erfolgten Darlegung in der typischen dialogischen Form, spezifiziert den Gattungstyp genauer. Im Dialog können die intendierten Funktionen unmittelbar zwischen dem göttlichen Partner und einem Menschen, der sowohl stellvertretend für die gesamte Menschheit stehen kann als auch als ein einzelnes, erwähltes Individuum auftreten kann, verhandelt werden.

Als erste Funktion unterstellt DINZELBACHER die Belehrung: Die Texte explizieren und konkretisieren das göttliche Handeln, welches die Bibel nur in andeutender Weise präsentiert.¹⁸⁹ Unter anderem geben sie die Gnadengaben wieder, welche erwählten Personen bereits auf Erden zuteilwerden können. In den Off. Christine Ebners finden sich zahlreiche Beispiele für solche Gnadenerweise: Der göttliche Partner versichert den bei der Kirchweihe Anwesenden in der Messe Gutes zu tun. Die Gnadengewährung kann sogar an das Leben der auserwählten Gesprächspartnerin geknüpft sein, denn solange sie lebt, so lange tut Gott den bei der Kirchweihe Anwesenden Gutes.¹⁹⁰ Die Gnaden für die Menschen sind nicht nur von Gott gegeben, sondern auch an die erwählte Klosterangehörige sowie an einen bestimmten Zeitpunkt, das Kirchweihfest, gebunden. Zur Feier dieses Festes werden die Menschen mit der Verheißung göttlicher Gnade eingeladen oder gar gelockt.¹⁹¹ Diese Vermutung untermauert die Aussage DINZELBACHERs, der die Funktion der Offenbarungstexte allgemein und deren Reichweite nicht auf das Kloster beschränkt sieht, sondern auch in der Katechese außerhalb wirken sieht. So fanden laut ihm Exzerpte der Offenbarungsliteratur in den Predigten teilweise Verwendung.¹⁹² Damit wird ein außermonastischer Rezeptionskreis der Lehre aufgerufen, der sich im Spätmittelalter auch auf die Laien erstreckt haben dürfte.¹⁹³ Dies könnte auch für die Off. gegolten haben.

Als zweite Funktion nennt DINZELBACHER die „Erbauung“. Sie wird dabei als religiös charakterisiert und verstanden als

„innerlich erhebendes und anregendes Ruhen in affektiv ansprechenden religiösen Wahrheiten, Geschehnissen und Vorbildern, bei dem der Mensch sich [...] für Gott

er allerdings nicht weiter ausführt.

¹⁸⁹ Vgl. Dinzeltbacher, <<Revelationes>>, S. 66.

¹⁹⁰ Vgl. Off., fol. 19v: „An dem kirweih tag do sprach er: „Ich hon dir elle freuntlicher ding getan. Ez ist heut kein mensch gewesen, ich hab im etwaz gütez getan. Vnd di weil du lebest, so wil ich den gütllicher tün, di hie pei dir kirweihe sei.“ Weitere Beispiele finden sich in ebd., fol. 23v: „An dem andern iar am sünwentag do waz kirweih zu dem clöster, do begert si hintz vnderm herren, daz si west, waz er den leuten gnaden tet. Do sprach er: „Alle di her sein kumen in güter meinung, daz der menschen keines on genade von dannen sol kumen vnd wil auch ledigen ein groz menig der sel.“ Vgl. auch ebd., fol. 17v-18r.

¹⁹¹ Vgl. zu diesem Aspekt Kapitel IV, 2.7.

¹⁹² Vgl. Dinzeltbacher, <<Revelationes>>, S. 67. Dies kann allerdings für die Off. Christine Ebners nicht nachgewiesen werden.

¹⁹³ Vgl. ebd., S. 68.

öffnet und entsprechend Ermutigung zu religiösem und sittlichem Wachstum beseligend erlebt“¹⁹⁴

Zum Zweck der Erbauung kann unter anderem die „Lektüre historisch zuverlässig beschriebener Leben heiliger oder sonst vorbildhafter Menschen“¹⁹⁵ dienen. In diesem Sinne kann die Lektüre der Off. als Beschreibung des vorbildlichen Lebens einer von Gott erwählten Person erbaulich gewirkt haben. Der Text weist sowohl in formaler Hinsicht als auch in inhaltlicher Sicht Merkmale auf, die seinen erbaulichen Charakter unterstreichen: Zunächst ist formal, vor allem im letzten Teil des überlieferten Textes, eine nahezu rhythmisch anmutende und ritualisiert wirkende Wiederholung der Gnadenversicherung seitens des göttlichen Partners beobachtbar. So wiederholt der göttliche Partner mehrfach den Umstand des Sich-Hinunterneigens zur Überwindung der Distanz zur weiblichen Gesprächspartnerin¹⁹⁶ oder die Auserwählung der weiblichen Figur¹⁹⁷. Die quantitative Zunahme bestimmter Aussagen am Ende und deren litaneiartige Wiederholung könnten zu Erbauungs- und damit verbunden Meditationszwecken eingesetzt worden sein, wie DINZELBACHER es vermutet.¹⁹⁸ Bezogen auf den „Sitz im Leben“ lässt sich nachweisen, dass diese Art von Texten durchaus Gegenstand der Lektüre bei Tischlesungen in Klöstern, und so möglicherweise auch in den Frauenkonventen gewesen ist, womit sowohl ein belehrender als auch erbauender Impetus verknüpft gewesen ist.¹⁹⁹

Auch inhaltlich lässt sich die Funktion der Erbauung nachweisen. Verschiedene Textstellen in den Off. weisen darauf hin, dass der göttliche Partner allen Christen auf der Welt besondere Gnaden zuteilwerden lässt, denn

in der alten e do regent von dem himel daz himelprot am freitag, so ere ich heut den freitag, daz ich alzo milt wil sein in allen cristenlanden: Swez man mich bitt redlicher bete, den wil ich e derhören denn eins andern tagez. Vnd all di in deiner gemeinschaft sein, dem wil ich iedem menschen einer bete erhören, daz seiner sel aller nützt ist.²⁰⁰

Dabei wird den Menschen, die sich entsprechend verhalten, also beten, die Erhörung ihrer Gebete versprochen. Des Weiteren findet eine Ausweitung der Gnadenwirkung über die erwähnte Schwester hinaus auf den Konvent oder in einem anderen Beispiel der Off. auf „all

¹⁹⁴ Angermair, in: ³LThk, Bd. 3, Sp. 962.

¹⁹⁵ Ebd., Sp. 962.

¹⁹⁶ Vgl. Off., fol. 15r, 15v, 89v, 196r, 107v, 109r, 118v, 119v, 129v, 130v, 135r und 141r u.a.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., fol. 16v, 21v, 36r, 67v, 116r, 116v, 119v, 125r, 134v, 152r, 157v u.a.

¹⁹⁸ Dinzeltbacher, <<Revelationes>>, S. 69.

¹⁹⁹ Vgl. Dinzeltbacher, <<Revelationes>>, S. 70 und Ehrenschtendner, Bildung, S. 227: Ehrenschtendner attestiert zwar keine Verwendung konkreter Offenbarungsliteratur, allerdings konstatiert sie, dass besonders Texte für die Privatlektüre und -andacht der mystischen Frömmigkeit, die in den Frauenkonventen des 14. Jahrhunderts geherrscht haben dürfte, ausgewählt wurden. Dazu können dann auch z.B. die Off. Christine Ebners gehört haben. Vgl. zur Erbauungsfunktion Kap. IV, 2.2.

²⁰⁰ Off., fol. 112r-112v. Vgl. dazu auch exemplarisch ebd., fol 23v-24r, fol 88v- 89r und fol 108r u.a.

di menschen, da du heut für bitest, der wil ich keins lazzen“²⁰¹ statt, also für einen denkbar weiten und wenig differenzierten Kreis an Personen. Damit ist eine Verbindung zur dritten von DINZELBACHER benannten Funktion zu sehen: die „Unterhaltung“.²⁰² Er sieht in der Unterhaltungsfunktion eine Möglichkeit der Identifikation für die Leser und Hörer mit den Inhalten der Texte.²⁰³ Dies betrifft in den Off. Erlebnisse der weiblichen Figur, in denen Gott ihr bestimmte Dinge offenbart, die sich auf andere Menschen beziehen. Hier verlangt die Lektüre bzw. Rezeption allerdings eine gewisse Transferleistung der Rezipienten für die Adaption auf das eigene (Er-)Leben. Unmittelbarer verweist das oben repräsentativ für diverse Stellen in den Off. ausgewählte Beispiel von der Erweiterung der Gnaden über die auserwählte Person hinaus auf alle Anwesenden auf ein Identifikationsangebot für die Leser. Sie werden so direkt einbezogen. Eine wie von DINZELBACHER unterstellte Unterhaltungsfunktion wäre damit sowohl produktions- als auch rezipientenseitig zu verorten. Nach den bisherigen Erkenntnissen mag es bei der Abfassung der Off. nicht primär um die Unterhaltung der potentiellen Rezipienten gegangen sein, sondern eine glaubensbestärkende Intention zugrunde gelegen haben. Weniger unterhaltend als identifikatorisch, bestärkend und erbauend mag die Erwähnung der Mitmenschen und die Erweiterung der Gnaden auf sie gewirkt haben.²⁰⁴ Der Inhalt der Off. sowie der Nachweis der drei von DINZELBACHER für die Offenbarungsliteratur angenommenen Funktionen in den Off. machen eine Zuordnung des Textes zu dieser Gattung wahrscheinlich.

Abschließend soll noch auf einen weiteren interessanten Aspekt von DINZELBACHERs Forschung eingegangen werden. Er nimmt einen genuin didaktischen Charakter der Texte an, der sich bis auf das Handeln der Rezipienten auswirkt und dieses beeinflussen soll. Er konstatiert auch einen über den rezeptionsästhetischen und ermahnenden hinausreichenden Impetus. Dies begründet er mit verschiedenen Beispielen von den Erlebenden, die eine Öffentlichmachung ihrer Erlebnisse nicht primär intendierten.²⁰⁵ Es kann sich dabei jedoch auch um einen Topos handeln: Derjenige, dem Offenbarungen zuteilwerden, verweigert zunächst deren Niederschrift. Er wird allerdings von Gott selbst oder dem geistlichen

²⁰¹ Off., fol. 96r.

²⁰² Es soll hier nicht um die unter diesem Punkt subsumierten Wirkungen von öffentlichem Strafvollzug gehen, dem laut Dinzelbacher die mittelalterlichen Menschen zugeneigt waren. Auch soll die „Unterhaltungsfunktion“ (Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 70) von visionären Reisen an theologisch relevante Orte wie Himmel, Hölle oder auch konkret fassbare wie Jerusalem, wie sie auch in den Off. Christine Ebners vorkommen, hier nicht weiter thematisiert werden.

²⁰³ Vgl. Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 72.

²⁰⁴ Die von Dinzelbacher als dritte Funktion bestimmte Gruppe wäre hinsichtlich der Ausweitung der Gnaden auf den Leser eher seiner zweiten Gruppe zuzuordnen (s.o.).

²⁰⁵ Vgl. Dinzelbacher, <<Revelationes>>, S. 62.

Begleiter dazu nachdrücklich aufgefordert, bis er schließlich die Niederschrift beginnt oder dieser zustimmt. Ob die Schilderung der Verweigerung topisch zu verstehen ist oder den tatsächlichen Umständen entspricht, ist heute nicht mehr nachvollziehbar.

DINZELBACHER vermutet weiterhin, dass sich die Aufzeichner mit der Verschriftlichung Vorteile für ihr eigenes Seelenheil erhofften. Diese Vermutung untermauert eine Episode in den Off., worin es heißt, sowohl der „sunder freunt in got“²⁰⁶ als auch die Schwester profitierten von den göttlichen Gnaden.²⁰⁷ Die bedeutsame Wechselwirkung wird in den Off. explizit gemacht: „Di gnode, di er do an ir pei irem freunt worht, der gleich wer“²⁰⁸, steht in einer Reihe mit den Gnaden der erwählten Schwester. Dies führt PETERS weiter aus, denn die von ihr unterstellten Funktionen der Off. umfassen, konträr zu den älteren Funktionszuschreibungen sexualpsychologischer oder geschlechtsgebunden-theologischer Gegenpositionen²⁰⁹, „Besserung der Welt und [die] Intensivierung des Glaubens“²¹⁰. Letzteres ist dabei primär auf den Schreibpartner zu beziehen.²¹¹ Der entstandene Text kann als Hilfestellung für Gläubige, deren Glauben nicht ausreichend gestärkt ist, fungieren.²¹² Diese unter die Kategorie „Erbauung“ zu subsumierende Funktion wird in den Dialogen der Off. explizit kommuniziert: Während einer Dreifaltigkeitsmesse hört die weibliche Figur den Sohn (also Jesus Christus) zu seinem himmlischen Vater sprechen, dass er auf der Erde gepredigt habe, wer Gott durch seinen Willen bitte, dem werde gewährt. Darauf reagiert Gottvater: „Ich laz tausent sel tausent vnd als vil sünter bekeren vnd alz vil güter leut bestetigen.“²¹³ Dieses Beispiel verdeutlicht, dass nur durch die Weitergabe an bzw. Hörbarkeit durch die weibliche Figur und wiederum der von ihr initiierten Verschriftlichung die Funktionen des Textes an die zu bestärkenden Adressaten vermittelt werden kann. Die Vermittlung setzt die Verschriftlichung und deren Distribution voraus. Die Aussage Gottvaters allein ist nicht ausreichend. Vielmehr sind Äußerung sowie die schriftliche Niederlegung gleichermaßen

²⁰⁶ Off., fol. 155r.

²⁰⁷ Vgl. Peters, Erfahrung, S. 171: Peters stellt diesbezüglich heraus, dass durch die Messen des Freundes Gnadenerfahrungen der weiblichen Figur intensiviert werden und sie im Gegenzug für seine Erhöhung sorgt.

²⁰⁸ Off., fol. 155v.

²⁰⁹ Vgl. Peters, „Offenbarungen“, S. 223. Sie meint damit die in der Forschung mittlerweile überholten Funktionszuschreibungen wie die „Sublimation von krankhaften Sexualphantasien, resignativer Rückzug in die Innerlichkeit der Visionswelt oder spezifischer Versuch einer Befreiung aus der männlich dominierten Welt der mystischen Lehre und theologischen Spekulation“ (vgl. ebd., S. 223).

²¹⁰ Ebd., S. 223.

²¹¹ Der weite Begriff des „Schreibpartners“ umfasst nicht primär den Beichtvater, sondern kann auch mitarbeitende Mitschwestern oder andere Personen umfassen. Allerdings sind auch diese potentiellen Schreibpartner in den Off., wie bereits beschrieben, nicht greifbar.

²¹² Vgl. Peters, „Offenbarungen“, S. 224.

²¹³ Off., fol. 50v. Vgl. auch ebd., fol. 49v- 51v.

notwendig für die Erreichung der anvisierten Ziele.²¹⁴ Damit erfährt die Verschriftlichung eine weitere neben der im Text explizierten Legitimation.²¹⁵

5.3. Zum Funktionsbegriff

Die Untersuchung der Funktionen der Off. macht einige Vorbemerkungen zum (literaturwissenschaftlichen) Terminus der „Funktion“ erforderlich: DINZELBACHER verwendet den Begriff „Motivationen“ zur Beschreibung der Funktionen der Offenbarungsliteratur. Diese alternative Benennung verdeutlicht die Weite bei der inhaltlichen Festlegung des Funktionsbegriffs. Neben DINZELBACHER, der sich zwar nicht primär literaturwissenschaftlich, aber dennoch ausführlich mit den Funktionen der Offenbarungsliteratur befasst, spezifiziert beispielsweise THALI in ihrer literaturwissenschaftlichen Studie, die in den Werken Christine Ebners verschiedene Funktionen vermutet, den Terminus nicht speziell literaturwissenschaftlich. Der Umgang mit dem Funktionsbegriff in diesen Studien steht repräsentativ für die mitunter schwierige Bestimmung eines jeweils adäquaten Funktionsbegriff und dessen Anwendung.

Der Begriff „Funktion“ bleibt gerade in literaturwissenschaftlichen Arbeiten, wie GYMNIICH und NÜNNING es beschreiben, oftmals „unklar“ und wird „nur in den seltensten Fällen selbst zum Gegenstand kritischer Reflexion“²¹⁶. GYMNIICH und NÜNNING fassen die Defizite der Literaturtheorie und der Literaturwissenschaft folgendermaßen zusammen:

Die Auseinandersetzung mit den Funktionen literarischer Texte zählt zu den grundlegenden Fragen und Aufgaben literatur- und kulturwissenschaftlicher Untersuchungen, denn letztlich basiert jede Interpretation eines literarischen Textes auf Funktionshypothesen [...]. Trotz der großen Bedeutung, die dem Funktionsbegriff für die Literaturwissenschaft zukommt, wird der Begriff aber häufig vage und unreflektiert verwendet. So mangelt es erstens an klaren Definitionen des Begriffs ‚Funktion‘ sowie an differenzierten Funktionsmodellen und zweitens an literaturwissenschaftlichen Arbeiten, die begründete Hypothesen zum Funktionspotential einzelner literarischer Werke, bestimmter Gattung oder Epochen entwickeln.²¹⁷

²¹⁴ Peters weist in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle hin, welche die Bedeutung der Verschriftlichung thematisiert, denn diese ist so wirkungsvoll wie die Äußerung des göttlichen Partners per se (vgl. Peters, „Offenbarungen“, S. 224).

²¹⁵ Peters attestiert aus dem Zusammenspiel zwischen dem Erfahren der besonderen Gnadenerweise und der dafür konstitutiven literarischen Verarbeitung außerdem, dass eine „spezifisch weibliche Art der Gottesbegegnung“ (Peters, „Offenbarungen“, S. 226) existiert, die wiederum konstitutiv für die Beziehung zwischen den beiden Gesprächspartnern in den Off. wirken könne.

²¹⁶ Gymnich/ Nünning, Funktionsgeschichtliche Ansätze, S. 3.

²¹⁷ Ebd., Vorwort und Danksagung, S. VII. Die Gründe für die mangelnde Begriffsreflexion und fehlende terminologische Klarheit sehen die Autoren erstens in der – wenn auch nicht falschen, so doch zumindest verallgemeinernden – Unterstellung einer Kausalität zwischen Ursache und Wirkung, zweitens in der stark vereinfachenden Unterscheidung zwischen einer Belehrungs- und Unterhaltungsfunktion, der so nicht

Die Autoren differenzieren nach dem Vorbild Roy SOMMERs zwischen der „Wirkungsintention“, dem „Wirkungspotenzial“ und den historisch verifizierbaren Wirkungen, die empirisch nachzuweisen sind.²¹⁸ Nach SOMMER ist die Ambivalenz des Begriffs problematisch: Einerseits existiert eine theoretisch fundierte Bestimmung des Begriffs.²¹⁹ Andererseits wird der Terminus alltagssprachlich als „Wirkung“ oder „Effekt“ verwendet.²²⁰ Zusammenfassend stellt SOMMER heraus, dass „die Schwierigkeiten mit dem Funktionsbegriff [...] auf einen Mangel an definitorischer Präzision und theoretischer Differenzierung zurückzuführen“²²¹ seien. Diesen Eindruck unterstreicht zudem der Eintrag zum Lemma „Funktion“ im Metzler Lexikon „Literatur- und Kulturtheorie“.²²² Neben dem Verweis auf die Vieldeutigkeit, Vagheit und Verwendungsfrequenz stellt der Artikel den alltagssprachlichen Gebrauch des Terminus auch für die Literaturwissenschaft heraus. Die Heterogenität des Funktionsbegriffs lässt sich allenfalls mit recht offenen Sinnrichtungen von „Aufgabe, Rolle, Leitung oder Wirkung“²²³ einholen, was nicht genuin literaturwissenschaftlich ist.

Für die hier verfolgte Fragestellung scheint, rekurrierend auf SOMMER und GYMNIICH/NÜNNING, die Erläuterung der drei Kategorien „Intention, Wirkungspotenzial“ und „Rezeption“ gewinnbringend. Unter „Funktionen“ versteht SOMMER im Anschluss an FLUCK die „für das Verständnis fiktionaler Texte notwendige[n] Hypothesen zum Zusammenhang ihrer einzelnen Elemente einerseits und zu ihrem Realitätsbezug andererseits.“²²⁴ Die „Autorintention“, die auch als „Wirkungsabsicht“ bezeichnet wird, gewann durch die von Umberto ECO getroffene Trennung zwischen dem empirischen Autor auf der einen Seite und dem Modell-Autor auf der anderen Seite an Kontur, den der Leser eines literarischen Textes konstruiert. Mit dieser Unterscheidung ist den Absichten des Modell-Autors, nicht aber denen des empirischen Autors näherzukommen.²²⁵ Als zweite

uneingeschränkt zuzustimmen ist. Dieser Aspekt scheint auch den Funktionskategorien Dinzelschubers, wie sie oben dargelegt wurden, zugrunde gelegen zu haben. Als dritte Ursache für die Defizite beim Funktionsbegriff nennen die Autoren die unzutreffende Gleichsetzung der Begriffe „Funktion“, „Wirkung“ und „Autorintention“ (vgl. ebd., S. 3).

²¹⁸ Vgl. Gymnich/ Nünning, Funktionsgeschichtliche Ansätze, S. 8 und Sommer, Funktionsgeschichten, S. 328. Sommer sieht an dieser Stelle eine der beiden zentralen Schwierigkeiten des Funktionsbegriffs, nämlich die Untersuchung solcher heterogener Erscheinungen wie „Autorintention, die Wirkung und der Bereich der Rezeption“ (vgl. Sommer, Funktionsgeschichten, S. 321).

²¹⁹ Als Beispiel führt Sommer Luhmann an (vgl. Sommer, Funktionsgeschichten, S. 321).

²²⁰ Vgl. ebd., S. 321.

²²¹ Ebd., S. 325.

²²² Vgl. Nünning, „Funktion“ in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, S. 223-224.

²²³ Ebd., S. 223.

²²⁴ Sommer, Funktionsgeschichten, S. 324.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 328.

Kategorie bestimmt SOMMER das „Wirkungspotential“, welches unmittelbar beim Text ansetzt. Nach SOMMER handelt es sich dabei

um eine vom Text her begründbare Annahme über die möglichen Effekte der narrativen Strategien, die den nacherzählbaren Inhalt eines literarischen Textes strukturieren und organisieren und damit für den Sinn entscheidend sind.²²⁶

Dieser Komponente kommt in unserer literarischen Analyse eine besondere Rolle zu. GYMNIICH/NÜNNING weisen allerdings auf die notwendige Unterscheidung zwischen Wirkungspotenzial und historischer Wirkung hin, die ein Text haben kann.²²⁷ Letztere zielt auf die Rezeption des literarischen Textes im weiteren Sinne ab.²²⁸ In der vorliegenden Studie sollen die narrative und dialogische Struktur der Off. wie bei einem fiktionalen Text, mithin also literarisch, behandelt werden, obwohl die Off. dem Selbstverständnis der rezipierenden Zeitgenossen nach nicht fiktional sind.

Annahmen über die Funktion eines literarischen Textes zu treffen, ist die unabdingbare Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit einem fiktionalen Text, denn die Beschäftigung mit Literatur beinhaltet Implikationen über Funktionen.²²⁹ Dabei erweist sich eine Überlegung FLUCKs zum Roman als fruchtbar für den Text im Allgemeinen: Der Text „organisier[e] sich entsprechend der Funktion, die er ausüben will“²³⁰. Daraus generiert sich die in der vorliegenden Studie verfolgte Arbeitshypothese, dass die Funktionen der Off. in der narrativen Struktur des Textes, u.a. durch die Wahl der Perspektive oder die Verteilung der Figurenrede, bereits angelegt sind. In der sprachlichen Gestaltung der Beziehung zwischen den Protagonisten sind die Funktionen durch eine Untersuchung zu erschließen.

Ausgangspunkt der Überlegungen sind die „Funktionshypothesen“. Diese setzen sich aus den drei Komponenten „Wirkungsabsicht“ verstanden als Intentionen (welche hier nachrangig behandelt wird), „Wirkungspotential“ sowie der Rezeption zusammen. Obwohl von der alltagssprachlichen Verwendung des Terminus „Funktion“ im literaturwissenschaftlichen Kontext Gebrauch gemacht wird – es ist an dieser Stelle nicht das primäre Ziel der Analyse, eine grundlegende literaturtheoretische Bestimmung vorzunehmen – bietet die Verwendung der oben skizzierten Komponenten die nötige Weite, um Annahmen zu Funktionen der

²²⁶ Sommer, Funktionsgeschichten, S. 328.

²²⁷ Vgl. Gymnich/Nünning, Funktionsgeschichtliche Ansätze, S. 8.

²²⁸ Vgl. Sommer, Funktionsgeschichten, S. 331. Hier unterscheidet Sommer als relevante Forschungsrichtungen eine intertextuelle/motivgeschichtliche, eine historische, eine hermeneutische und eine diskursanalytische Untersuchung der Rezeption (vgl. ebd., S. 331).

²²⁹ Vgl. Fluck, Das kulturelle Imaginäre, S. 13-14.

²³⁰ Fluck, Das kulturelle Imaginäre, S. 14. Mit der Organisation bezieht sich Fluck auf die Erzählorganisation, die im Roman zur Erfüllung seiner Funktion notwendig ist (vgl. ebd., S. 14).

speziellen Dialogstruktur der Off. zu treffen. Diese lassen sich in Thesen fassen, welche der Arbeit zugrunde liegen.

5.4. Arbeitshypothesen und Arbeitsschritte

Die bisher aufgezeigten Perspektiven verdeutlichen, dass die „Offenbarungen“ Christine Ebners einen vielversprechenden Forschungsgegenstand für verschiedene Fragen darstellen. Die zentrale Frage der vorliegenden Studie betrifft die Beziehung zwischen dem göttlichen Partner und der weiblichen Figur. Wie diese konstituiert wird, inwieweit die Herausstellung der weiblichen Figur konträr zum Lob Gottes steht und wie sich die daraus resultierende Spannung gestaltet, gilt es zu untersuchen. Damit verbunden ist die These, dass sich in der Spannung innerhalb der Protagonistenbeziehung näher zu bestimmende Funktionen etablieren. Diese werden mittels narrativer Verfahren im Text realisiert.

Die Konturierung der verschiedenen Texttypen der „Nonnenliteratur“ und die Betrachtung der Offenbarungsliteratur nach DINZELBACHER erlaubt es, die Off. als einzelpersonliche Vita zu verstehen, die verschiedene Merkmale der Offenbarungsliteratur aufweist. Beispielhaft dafür steht die in den Offenbarungsschriften programmatische dialogische Struktur. Diese ergibt sich aus dem Gespräch zwischen der göttlichen und der weiblichen Figur. Die Dialoge umfassen nahezu den gesamten überlieferten Text und verhandeln die wesentlichen Inhalte. Als besonderes Spezifikum der Gespräche erweist sich deren relative Handlungsarmut, die allerdings durch ein ausgeprägtes sprachliches Handeln substituiert wird. Aufgrund des Dialogumfangs in den Off. kann man davon ausgehen, dass sowohl die Selbstcharakterisierung Gottes als auch die Inszenierung der weiblichen Figur und daraus resultierend die Beziehung zwischen den beiden im Dialog konstituiert wird. Die inhärenten Funktionen repräsentieren die Spannung in der Beziehung zwischen den Protagonisten und werden aus den Erkenntnissen der Dialogstruktur abgeleitet. Mittels der sprechakttheoretischen Analyse und speziell der Untersuchung der Sprechakttypen sollen in den nächsten Kapiteln zunächst tiefere Einblicke in die Protagonistenbeziehung gewonnen werden.

Im Anschluss erfolgt die Untersuchung der intertextuellen Verschränkungen in den Off. Auffallend sind in diesem Text die zahlreichen Anleihen aus verschiedenen anderen Quellen. Dabei handelt es sich in erster Linie um die Bibel. Des Weiteren werden aber auch Antiphone versweise zitiert. Geistliche Literatur, z.B. die Tochter-Syon-Dichtung, wird ebenso verwendet wie Werke, die mystisches Gedankengut präsentieren, z.B. das in den Off.

erwähnte „Fließende Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg.²³¹ Es wird konkret gefragt, welche Rolle das Wissen um diese Werke, besonders im Hinblick auf ihre jeweilige Positionierung im Text, wahrnimmt. Im Zusammenhang mit den intertextuellen Verweisen fallen einige ideengeschichtliche Neuerungen wie das Konzept der Freiheit/ des freien Willens Gottes auf. Ursprung und Ausgestaltung dieses Konzepts hinsichtlich der Bedeutung für die Beziehungskonstitution der Gesprächspartner sind interessant, was am Beispiel der Diskussion um das Phänomen der „Freiheit“ exemplarisch veranschaulicht werden soll.

Im letzten Teil der Arbeit werden die erzähltheoretischen Kategorien der Perspektive und Figurenrede, einschließlich ihrer Distribution über die Figuren, analysiert. Ziel ist es, über diesen Weg nachzuweisen, dass mit den Off. verschiedene Funktionen verfolgt werden, die der Narration inhärent sind. Die Protagonistenbeziehung spielt dabei offenbar eine wesentliche Rolle für die Gestaltung und Wirkung der anvisierten Funktion. Dabei wird von den von DINZELBACHER vorgenommenen Funktionszuschreibungen ausgegangen, diese aber stärker ausdifferenziert. So zählen zu den Funktionen erstens solche, die den einzelpersönlichen Viten im Gegensatz zu den Nonnenbüchern inhärent sind. BÜRKLE hält fest, dass die Texte Christine Ebners die den Nonnenbüchern zugeschriebenen Funktionen der *memoria* und der historischen Traditionsstiftung überschreiten.²³² Damit ist zugleich eine memoriale und historiographische Funktion als Basis impliziert. Im Anschluss an BÜRKLE, die eine unterweisende und erbauende Funktion für die Texte Christine Ebners zwar bestätigt, aber für zu weit und unkonkret für diese Form der Literatur hält, werden diese in der vorliegenden Studie aufgegriffen, am Text konkretisiert und um weitere Funktionen ergänzt.²³³ Dazu gehören eine (1) memoriale, (2) erbauende, (3) unterweisende Funktion und weitergehend (4) eine prophetische Funktion sowie (5) eine Exempelfunktion der weiblichen Figur und (6) das Üben von Kritik. Darüber hinaus, dies regt bereits THALI in ihrer Studie an, ist (7) eine Art „Werbung“ bzw. „Marketing“ als Funktion anzunehmen. Demzufolge versucht der Text, den Konvent in Abgrenzung zu anderen durch Darstellung besonderer Begnadung und Zugehörigkeit auserwählter Schwestern prominent zu machen.²³⁴ Diese These THALIs gilt es an den Off. zu überprüfen. Bedeutsam ist (8) vor allem die Frage nach dem Lob Gottes, das möglicherweise sowohl als Legitimationsgrund der Äußerungen diesen zugrunde liegt als auch als übergeordneter Anspruch des Werkes dieses zu überspannen

²³¹ Diese sind nicht der Offenbarungsliteratur nach der Definition Dinzelbachers zuzuordnen.

²³² Vgl. Bürkle, *Literatur*, S. 319.

²³³ Vgl. ebd., S. 35. Bürkle merkt an, dass eine Unterweisungs- und Erbauungsfunktion in vielen Texten des Spätmittelalters vorhanden ist, aber den Spezifika der frauenmystischen Literatur nicht ausreichend gerecht wird.

²³⁴ Vgl. Thali, *Beten*, S. 312.

vermag. Inwiefern diese Funktion in einem spannungsreichen Verhältnis zur Herausstellung der weiblichen Figur steht, gilt es ebenfalls zu analysieren.

6. *Zum Forschungsstand*

Bevor eine Auseinandersetzung mit den Off. anhand der Leitfragen erfolgen kann, ist ein Blick auf die Forschungslage erforderlich. Es hat in den letzten 35 Jahren eine weitgefächerte Auseinandersetzung sowohl mit „Nonnenviten“ als auch mit „einzelpersönlichen Viten“ verschiedener Autoren eingesetzt, welche die Forschung stark bereicherte und unterschiedlich perspektivierte und die vor allem von Theologen und Literaturwissenschaftlern getragen wird. Hierzu zählen neben literarhistorischen Untersuchungen, es sei auf Kurt RUH verwiesen, vor allem auch theologische Untersuchungen neueren Datums, etwa die Arbeiten von Ulrike STÖLTING oder Béatrice Acklin ZIMMERMANN.²³⁵ Von besonderem Interesse sind hier allerdings die zahlreichen analytischen Studien literaturwissenschaftlicher Provenienz, so von RINGLER, PETERS, BÜRKLE, THALI und FEDERER.

Gestützt auf die Forschungen KUNZEs und BLANKs widerlegt RINGLER in seiner Studie die einseitige Betrachtung der Texte aus Sicht der Mystikforschung und der Psychologie.²³⁶ RINGLERs literaturwissenschaftliche Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand bot der nachfolgenden literaturwissenschaftlichen Forschung erstmals die Möglichkeit, verstärkt das literarische Potential der „Nonnenliteratur“ in den Blick zu nehmen.²³⁷

Diese Neuperspektivierung wurde in der weiteren Forschung vor allem durch Ursula PETERS deutlich unterstützt: Sie bezeichnet die „frauenmystischen Werke“ als „in jedem Falle [...] literarisch konzipierte und intentional ausgerichtete Texte.“²³⁸ Mit diesen Bemühungen waren die untersuchten Texte in der Literaturwissenschaft als Untersuchungsgegenstand angekommen.

²³⁵ Vgl. dazu Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bd. sowie Ulrike Stöling, *Christliche Frauenmystik im Mittelalter* und Béatrice Acklin Zimmermann, *Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten*.

²³⁶ Blank hatte in seiner Studie zu den „Nonnenviten“ das Gotteslob gegen den literarischen Charakter ausgespielt. (vgl. Blank, *Nonnenviten*, S. 84). Die Komplementarität von literarischer Gattung und Lob Gottes stellt Blank zwar heraus, negiert doch wenig später den Anspruch der Nonnen, sprachlich elaboriert zu arbeiten und lässt den sprachlichen Anspruch deutlich hinter dem Gotteslob, der Lehre und Erbauung zurücktreten (vgl. ebd., S. 84-85). Diese auf die Nonnenviten bezogene Sichtweise scheint auch für „einzelpersönlichen Viten“ nicht weitreichend genug zu sein. Strukturuntersuchungen zeigen die Konstruiertheit und Elaboriertheit, die durchaus mit einem literarischen Anspruch verbunden werden kann. Vgl. dazu auch Anm. 135 in diesem Kapitel.

²³⁷ Diesen Verdienst Ringlers stellt Bürkle heraus (vgl. Bürkle, *Literatur*, S. 2). Sie führt an, dass Ringler die Diskussion dieser Literatur mit der Zuordnung zur Hagiographie bzw., so konkretisiert Bürkle, mit der Positionierung im „hagiographischen Diskurs“ (Bürkle, *Literatur*, S. 2) ermöglicht habe.

²³⁸ Peters, *Erfahrung*, S. 192.

Susanne BÜRKLE stellt in Anlehnung an die Positionen RINGLERs und PETERS⁴ heraus, dass mit der Einordnung in die Kategorie der Hagiographie auch die Frage nach „Literarizität, Konzeptionalität und Ausdifferenzierung nach Gattungen und literarischen Typen dieser Texte“²³⁹ sowie das unterstellte Verständnis eines Literaturbegriffs zur Disposition stünden.²⁴⁰ Das Verständnis der untersuchten Texte als „literarisch“ bildet in der Forschung mittlerweile einen Konsens. Sie begründet auch die literaturwissenschaftliche Fragestellung und Methodik der vorliegenden Studie, die den untersuchten Text als literarische Inszenierung liest.

Das folgende Forschungsreferat möchte die Forschung der letzten Jahrzehnte aufgrund der rasanten Entwicklung in den vergangenen Jahren und der rezeptiv-verarbeitenden Vorgehensweise der vorherigen Forschung chronologisch vorstellen. Primäre Betrachtung erfahren dabei die literaturwissenschaftlichen Forschungsbeiträge. Sie werden durch theologische und historische ergänzt, wo es für die Fragestellung sinnvoll erscheint.

6.1. Ringler: Mystische Lehre in legendarischer Form

RINGLER ist es zu verdanken, das Feld der Nonnenliteratur mit all seinen Desideraten, die teilweise bis heute bestehen, abgesteckt zu haben. Er erklärt die problematische Erforschung der von ihm als „Nonnenliteratur“ definierten Texte mit dem Fehlen einer einheitlichen Terminologie. Die Bemühungen der (literaturwissenschaftlichen) Forschung um eine Systematisierung der heterogenen Texte, welche die unterschiedliche inhaltliche, formale und strukturelle Ausgestaltung adäquat abzubilden vermag, versucht RINGLER über eine strukturelle Nähe zur Heiligenlegende und eine sprachliche Nähe zur Mystik einzuholen, womit er einen stark rezipierten Diskussionsbeitrag geleistet hat.²⁴¹

Er stützt sich in seiner Studie auf die Handschrift W, den Codex Scotensis Vindobonensis 308 (234). Diese Handschrift beinhaltet unter anderem Werke aus dem Kloster Engelthal: das Engelthaler Schwesternbuch, die Offenbarungen Adelheid Langmanns sowie das Gnad-

²³⁹ Bürkle, Literatur, S. 2.

²⁴⁰ Bürkle problematisiert im Anschluss an die von ihr besprochene Frage nach dem literarischen Status und dem applizierten Literaturbegriff die Konzentration der Forschung auf die sich gegenseitig ausschließenden Kategorien von „Erfahrung“ und „Literatur“, die unverbunden nebeneinander stehen und die Bürkle für irreführend und oberflächlich hält (vgl. Bürkle, Literatur, S. 2-3).

²⁴¹ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 381. Der Versuch Ringlers tangiert die Schwierigkeiten in der Abgrenzung zwischen der Mystik, die aus Frauenklöstern stammt und anderen aus diesem Kreis stammenden Texten. Diese Schwierigkeiten in der Abgrenzung zwischen den beiden Bereichen können an dieser Stelle nicht weiter erläutert werden. Es sei dazu auf Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Band II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit verwiesen. Ruh verdeutlicht in seinen Vorbemerkungen die Vielfalt der mystischen Darbietungsformen. Des Weiteren unterscheidet er Literatur, mit deren Hilfe die Frauen unterwiesen wurden. Dazu zählen Predigten, Traktate und Sendbriefe (vgl. Ruh, Geschichte, Bd. 2, S. 20-21).

Leben des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder, das offenbar in diesem Codex unikal überliefert ist.

Die Edition des letztgenannten Textes zusammen mit einem umfassenden Kommentar dient RINGLER zur Verifizierung seiner zentralen These, dass die Vermittlung der praktischen Mystik im Rahmen einer Legendenstruktur erfolgt. Darüber hinaus liefert die Studie einen weiten Überblick über die literarischen Beziehungen zwischen den Dominikanerinnenklöstern der Teutonia, die RINGLER vor allem zwischen Inzigkofen (als Herkunftstort der Handschrift W), Pillenreuth und Engelthal annimmt.

Um seine These zu untermauern, erscheint RINGLER besonders die Nähe zu den Helftaer Texten interessant, die als Revelationes mit allen gattungstypischen Merkmalen ausgezeichnet sind, wie sie bei Bernhard von Clairvaux und den Viktorinern auftreten.²⁴² Für Friedrich Sunders <Gnaden-Leben> formuliert RINGLER nach dessen Edition und Kommentierung die These, dass es sich um eine „mystische Lehre“ handelt, die „als ein „Leben“ zur Darstellung gebracht“²⁴³ wird. Die Lehre intendiert eine Intensivierung des praktizierten Glaubens.²⁴⁴ Diese Funktionszuschreibung kann auch auf die Off. übertragen werden, wie in Kapitel IV zu zeigen sein wird. Als wichtigste Forschungsaufgaben formuliert RINGLER unter anderem die Editionen der Texte sowie die Analyse der „einzelpersönlichen Viten“.²⁴⁵

6.2. *Peters: Das Verhältnis von religiöser Erfahrung und literarischer Verarbeitung*

Ursula PETERS legt in ihrer Untersuchung mit dem Titel „Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum“ den Schwerpunkt auf die Relation zwischen dem literarischen Charakter des Untersuchungsgegenstands und dem Erfahrungsgehalt der geschilderten religiösen Inhalte.

PETERS beginnt ihre Arbeit mit den Werken der von ihr als *mulieres religiosae* bezeichneten Frauen im brabantisch-lütticher Raum und betont über die ihnen zugeschriebene sog. Beginnenmystik die Bedeutung der Beichtväter. Dabei interessieren sie vor allem „die

²⁴² Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 375 und S. 383.

²⁴³ Ebd., S. 383.

²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 383.

²⁴⁵ Ringler formuliert die seiner Auffassung nach vier dringendsten Forschungsaufgaben: erstens die Edition der einzelpersönlichen Viten, zweitens im Anschluss an die Edition die formale, inhaltliche, sprachliche, gattungstypologische und strukturelle Untersuchung der Texte; drittens darauf aufbauend die Erforschung des über die Texte hinausreichenden Bereichs der Entstehungs- und Rezeptionskontexte und schließlich viertens eine bis in das historische und theologische Feld der Klosterforschung bzw. der Frömmigkeitsgeschichte reichende Forschung (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 384).

kulturhistorischen und organisatorischen Voraussetzungen²⁴⁶ der Genese der frauenmystischen Literatur.

Ausgehend vom Raum Brabant/Lüttich und weitergehend bis in den deutschsprachigen Raum versteht sich die Studie als „Beitrag zur Genese und Funktion frauenmystischer Literatur“²⁴⁷. Die Frage nach einer „Beginenmystik“ beantwortet PETERS nach der Betrachtung Hadewijchs, Mechthilds von Magdeburg und Marguèrite Porètes abschlägig.²⁴⁸ Eine Zuordnung der Werke der beiden Erstgenannten zu einer beginenmystischen Literatur könne sich allein über die Autorsoziologie, also die (vermeintliche) Zugehörigkeit der Autorinnen zum Beginentum speisen. Spezifika der Texte selbst seien damit jedoch noch nicht erwiesen. Stattdessen schlägt PETERS vor, aufgrund der großen Unsicherheit bei der Etablierung einer „Beginenmystik“, die aus dem Beginenkontext stammenden Texte nicht einem neuen Literaturtypus zuzuordnen, sondern sie den etablierten Formen, wie dem Traktat oder dem Visionsbericht zuzurechnen. Das ihnen inhärente Neue klassifiziert sie als

eine neue Offenheit gegenüber affektiven Ausdrucksformen spiritueller Erfahrungen im Umgang mit dem göttlichen Bräutigam [...] und damit zugleich auch [als] eine neue, vornehmlich an Frauen exemplifizierte und für Frauen attraktive Form volkssprachiger Spiritualität.²⁴⁹

Einen signifikanten Unterschied zur im Beginenmilieu entstandenen Literatur stellt die frauenmystische Literatur aus den zur Teutonia gehörenden Dominikanerinnenklöstern des 14. Jahrhunderts dar, die PETERS im Weiteren untersucht. Sie unterscheidet wie RINGLER zwischen zwei unterschiedlichen Typen: die Schwestern- bzw. Nonnenbücher einerseits und die davon differierenden, auf eine Person abstellenden Gnadenviten, respektive Gnaden-Leben andererseits, deren Unterscheidung durch die unterschiedliche Interessenlage der Autorinnen begründet wird.²⁵⁰ Erstere rückt PETERS in den Umkreis der „Vitae fratrum“ Gerards de Fracheto.²⁵¹ Letztere versteht sie als umfangreiche Ausführungen sowohl von der Schwester selbst als auch von anderen, verfasst in berichtender Form, die das Leben der Nonne hinsichtlich der klösterlichen Praxis (Askese, Gebete) und den Anfechtungen (Krankheit) ebenso darstellen wie die besonderen

²⁴⁶ Peters, Erfahrung, S. 8.

²⁴⁷ Ebd., S. 8.

²⁴⁸ Die ersten beiden Teile der Untersuchung Peters' widmen sich der Vorgeschichte der frauenmystischen Literatur im brabantisch-lütticher Raum im Sinne ihrer Frömmigkeit und den (literarischen) Voraussetzungen der Literaturproduktion. Im zweiten Teil untersucht die Autorin dann die zu den Beginen gezählten Frauen Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète unter dem Aspekt der vermeintlichen „Beginenmystik“, wobei die Ergebnisse hinsichtlich einer spezifischen beginischen Spiritualität sehr heterogen ausfallen (vgl. Peters, Erfahrung, S. 9-100).

²⁴⁹ Peters, Erfahrung, S. 100.

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 104-105.

²⁵¹ Diese Verbindung legen sowohl schon Kunze, Nonnenviten, S. 48 als auch im Anschluss an Peters Bürkle, Literatur, S. 165 zugrunde.

Gnadenerweise und visionären Erfahrungen mit Gott.²⁵² Trotz des Anschlusses an die Terminologie RINGLERS problematisiert PETERS die Generierung eines *Gattungstyps* „Gnaden-Leben“. Den Grund dafür sieht sie in der Heterogenität der Texte, deren Eigenheiten in der Gattungsbestimmung nivelliert und individuell gestaltete Nähe zu anderen literarischen Gattungen je nach Text übersehen würde.²⁵³ Statt für die Abschaffung des Terminus plädiert PETERS für dessen heuristisches Verständnis. Man könne die Texte als mit einer bestimmten literarischen Technik und thematischer Führung „gemacht“ verstehen.²⁵⁴ Zu dieser Technik gehört die (mindestens) zweischichtige Textentstehung: Grundlage sind die „authentischen Aufzeichnungen“²⁵⁵ der Visionen und Gnadenerweise der Schwester selbst. Diese werden auf der zweiten Ebene einer redaktionellen Bearbeitung durch den Beichtvater unterzogen und in eine Berichtsform transformiert bzw. überführt.²⁵⁶ Die Verbindung zwischen den beiden Ebenen stellt die Einarbeitung der als authentisch bezeichneten Aufzeichnungen in ein „Leben“ dar.²⁵⁷

Die Grundlage von PETERS‘ Untersuchung bildet die Beziehung zwischen den Beichtvätern und den Frauen, die sich in der Entstehung und Rezeption der Texte niederschlägt. Für die Frage PETERS‘ nach der Rolle der Beichtväter eignet sich von den beiden Christine Ebner zugeschriebenen Texten in erster Linie die Gnadenvita (GV). Für PETERS bietet sie sich aufgrund der zahlreichen Einschübe des Redaktors besonders dafür an, die Frage nach den komplexen kulturhistorischen Entstehungsbedingungen der Werke zu beantworten.²⁵⁸

Obwohl die GV eine enge Zusammenarbeit zwischen Christine Ebner und dem Beichtvater

²⁵² Vgl. Peters, *Erfahrung*, S. 104.

²⁵³ Vgl. Peters, *>Leben<*, S. 417-418.

²⁵⁴ Vgl. Peters, *>Leben<*, S. 418.

²⁵⁵ Ebd., S. 418.

²⁵⁶ Vgl. Peters, *Erfahrung*, S. 109.

²⁵⁷ Vgl. Peters, *Erfahrung*, S. 109 und ebd., *>Leben<*, S. 418: Peters bezeichnet den als „Gnadenvita“ bezeichneten Text Christine Ebners, der sowohl die asketische Praxis und die visionären Erfahrungen als auch den komplexen Verschriftlichungsprozess thematisiert, als gutes Beispiel für die (mindestens) zweischichtige Entstehung.

²⁵⁸ Vgl. Peters, *Erfahrung*, S. 158. Zuvor untersucht Peters die Beziehung zwischen Marie von Oignies und Jakob von Vitry sowie die Mechthilds von Magdeburg und Heinrichs von Halle (vgl. Peters, *Erfahrung*, S. 101-129). Während bei den Erstgenannten vor allem das Zusammenspiel zwischen dem Beichtvater und der mulier religiosa offenkundig wird, präsentiert sich die Autorin des „Fließenden Lichts der Gottheit“ als eigenständige Literatin (vgl. ebd., S. 116). Die im Anschluss fokussierten Nonnenbücher aus dominikanischen Konventen zeichnen sich durch das Fehlen der Beichtväter bei der Verschriftlichung aus (vgl. zu diesem Komplex ebd., S. 129-135). Sie sind weder Initiatoren noch Unterstützer in der konkreten Umsetzungsphase (vgl. ebd., S. 133). Die prominenten Dominikanerinnen Elsbeth Stigel und Margarete Ebner werden in der Zusammenarbeit mit Heinrich Seuse bzw. Heinrich von Nördlingen vorgestellt (vgl. ebd., S. 135-155). Während das Paar Stigel/Seuse mit seinem kollaborativen Schreiben die Dokumentation einer Lehre anstrebt, ergänzen die Briefe Heinrichs von Nördlingen das Wissen um die Verschriftlichung der „Offenbarungen“ Margarete Ebners (vgl. ebd., S. 152). Beachtenswert erscheint die Komplementarität der Briefe und der „Offenbarungen“ für das Verständnis der Beziehung zwischen Beichtvater/Seelsorger und Schwester im Fall von Nördlingen/Ebner (vgl. ebd., S.153-154).

demonstriert, bleibt die Figur des Seelsorgers unverhältnismäßig anonym. Die einzige Konkretisierung erfährt der Dominikaner Konrad von Füssen. Er hat eine entscheidende Rolle inne, indem er die Verschriftlichung anregt und unterstützend begleitet (GV, p. 4). Als Konrad 1324 Engelthal gen Freiburg verlässt, nimmt die personale Konkretheit in GV signifikant ab. Einzig der Kaplan Friedrich Sunder, der im Text als „alt caplan“ (GV, p. 22), als „caplan fridericus“ (GV, p. 324) und als „pruder fri der caplan“ (GV, p. 348) bezeichnet wird und selbst Gegenstand des von Siegfried RINGLER untersuchten Gnaden-Lebens ist, scheint greifbar. Die weiteren Beichtväter subsumiert der Text wenig konkret unter der Bezeichnung „frund“ (GV, p. 482).²⁵⁹

Wichtig ist die Rolle des Beichtvaters in der GV, weil er als eine Folie fungiert, durch die das Schreiben überhaupt erst initiiert und mit deren Hilfe auf einer Metaebene die Verschriftlichung an sich thematisiert und problematisiert werden kann. PETERS attestiert bei den Werken Christine Ebners durchgehend eine deutliche Korrelation zwischen der Beichtvater-Thematik und dem intendierten Heiligkeitskonzept, auch wenn die Rolle des Beichtvaters unterschiedlich ausgeprägt scheint.²⁶⁰

Anhand der Beichtvater-Thematik erschließt PETERS zur Konkretisierung der kulturhistorischen Voraussetzungen dieser Literatur eine dreifache Unterteilung der überlieferten Texte: Die erste Gruppe umfasst den „sog. Normaltypus“²⁶¹, bei dem sich der Beichtvater unmittelbar beteiligt. Zur zweiten Gruppe zählen Gnaden-Leben dominikanischer Provenienz, die sich durch die vielschichtige und nur schwierig zu fassende Beziehung zu den Beichtvätern auszeichnen, in denen die Beichtväter allerdings als Personal vorhanden sind. Die vollständige Absenz der Beichtväter in anderen frauenmystischen Texten, wie den Off. Christine Ebners, charakterisiert die dritte Gruppe. Hinsichtlich der Aufgaben der Seelsorger ist den beiden ersten Gruppen gemeinsam, dass den Beichtvätern nicht die Autorschaft an sich obliegt. Vielmehr regen sie die Verschriftlichung an, unterstützen sie direkt oder indirekt oder übernehmen redaktionelle Arbeiten.²⁶²

Ungeachtet der Beichtvater-Thematik und deren Rolle auf der zweiten Textebene, stellt sich nach PETERS bereits die erste Schicht, die der persönlichen Notizen der Frauen, als

²⁵⁹ Vgl. Peters, Erfahrung, S. 161-168.

²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 176. Peters ergänzt die Reihe der bekannten Dominikanerinnen schließlich um Adelheid Langmann und deren Beziehung zu einem „lesmeister predier ordens“. Peters resümiert, es handle sich bei dieser Beziehung nicht um eine Freundschaft spiritueller Natur, wie es z.B. bei Christine Ebner der Fall ist. Das Verhältnis ist vielmehr durch eine Seelsorge bestimmt, die sowohl professionalisiert als auch offiziellisiert wurde (vgl. ebd., S. 179-180).

²⁶¹ Ebd., S. 181.

²⁶² Vgl. ebd., S. 181-182. Peters weist nochmals darauf hin, dass zwischen dem in den Texten präsentierten Verschriftlichungsprozess zwischen den Beteiligten und den tatsächlichen Entstehungsvoraussetzungen und -bedingungen eine heute nicht mehr erfassbare Diskrepanz liegen kann (vgl. ebd., S. 187).

literarisch gestaltet heraus. PETERS nimmt an, dass die Notizen der ersten Ebene in der zweiten Schicht integriert wurden, wobei dann die Beichtväter, respektive Redaktoren auftraten.²⁶³ So hält sie fest, dass bereits das „Schreiben“ der ersten Schicht „an bestimmte Rollen, an feste Konstellationen und auch an unterschiedliche Vorstellungen von einer *mulier sancta* gebunden“²⁶⁴ ist und mit diesen korreliert.²⁶⁵ Damit wäre eine seitens der Autorin beabsichtigte, bestimmte Rolleninszenierung möglich, die vom Beichtvater auf der redaktionellen Ebene bestätigt, redigiert oder gar korrigiert werden konnte.

6.3. Bürkle: Autorinnen-Aufstieg und Beichtvater-Abstieg

Susanne BÜRKLE beginnt ihre Studie mit der vergleichenden Betrachtung der Nonnenbücher und deren potentiell „männlichen“ Pendant, den „*Vitae fratrum*“ Gerards de Fracheto. Sie betrachtet weiterhin die lateinischen Frauenviten, bevor die Studie im Textkorpus Christine Ebners kulminiert. Dabei stehen die unterschiedlichen Darstellungen der Autorverhältnisse ebenso im Zentrum der Betrachtung wie die grundsätzliche Frage nach einer Neubestimmung der Texttypen „Gnadenvita“ und „Offenbarungen“ hinsichtlich bestehender Differenzen und möglicher Zusammengehörigkeit.²⁶⁶

Die Studie versucht die Viten- und Offenbarungsliteratur als genuin monastische Literatur zu konturieren, an dieser Stelle also ihren „Sitz im Leben“ zu fassen.²⁶⁷ Grundlage stellt die *cura monialium* dar, deren Ausgestaltung und Entwicklung BÜRKLE im Allgemeinen und für Engelthal im Speziellen nachzeichnet. Dabei wird im Falle des Landklosters Engelthal die signifikante Diskrepanz zwischen normativen Quellen (hier die „*Admonitiones*“ für die in der Provinz Teutonia betreuten Dominikanerinnenkonvente aus dem 13. Jahrhundert und jüngeren Texten) und der literarischen Darstellung der seelsorgerischen Bedingungen und konkreten Betreuung offensichtlich.²⁶⁸

Im Anschluss an PETERS zeigt sie an den Beispielen Heinrichs von Ekkewint und Bertholds von Moosburg die Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Seelsorger und

²⁶³ Vgl. ebd., S. 185-186: Peters merkt an, dass der hochkomplexe Prozess der Integration in den Lebensbericht selbst Teil des Lebensberichts werden kann. Dies verdeutlichen die Beispiele der GV Christine Ebners und die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margarete Ebner (vgl. ebd., S. 186).

²⁶⁴ Peters, *Erfahrung*, S. 192.

²⁶⁵ Vgl. Peters, *Erfahrung*, S. 192.

²⁶⁶ Vgl. Bürkle, *Literatur*, S. 8.

²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 6. Die präzise Fassung des „Sitzes im Leben“ der Literatur im monastischen Kontext der Dominikanerinnenklöster hat Bürkle als Desiderat ausgemacht (vgl. ebd., S. 17).

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 104: Bürkle verweist in der literarischen Gestaltung auf den Freiraum, den der literarische Diskurs ihnen in der Detailgestaltung lässt und rechnet die von den normativen Quellen abweichende Thematisierung den „jeweils eigenen typenspezifischen Konventionen und programmatischen Intentionen“ (ebd., S. 104) zu.

ihrer Aufgabe: Heinrich erscheint in der GV Christine Ebners in Form intertextueller Verweise auf seine Predigten, wird als Person aber auffallend depotenziert. Es findet, wie BÜRKLE festhält, eine „Reduktion [...] auf das bloße Amt“²⁶⁹ statt, also die Predigtstätigkeit und die Beichtvater-Aufgaben. Folglich sind literarischer Text und die Klosterpraxis, die über die auf das Amt bezogenen Aufgaben hinausreicht, nicht deckungsgleich.²⁷⁰ Wie diese Diskrepanz funktional eingesetzt wird, zeigt das Beispiel Bertholds von Moosburg: Dessen Messe in Engelthal wird sowohl in den „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns als auch in der GV und im Engelthaler Schwesternbuch beschrieben.²⁷¹ Der dreifache Aufgriff der Messepisode in der Engelthaler Literatur verleiht der Person und ihrer Aufgabe eine besondere Bedeutung. Die Thematisierung der Messe dient allerdings keineswegs der persönlichen Reputation Bertholds, sondern vielmehr dem „Ausweis der besonderen Andacht und Frömmigkeit des gesamten Klosters“²⁷², wie das Schwesternbuch es zeigt. Zudem konturiert die Messepisode die in den Offenbarungen Adelheid Langmanns und der GV dargestellten Gnadenerweise.²⁷³ Der offenbar prominente Lesemeister und seine Messe stehen also nicht für sich als besondere Begebenheit in der Kloster- bzw. Lebensgeschichte, sondern werden durch Name und Funktion Bertholds für die Reputationssteigerung des Klosters instrumentalisiert.²⁷⁴

Diese Instrumentalisierung und Verfügbarmachung einzelner Personen, historischer Ereignisse und Verbindungen zugunsten der angestrebten Intention des jeweiligen Textes, die BÜRKLE anhand des Umgangs mit den Seelsorgern Heinrich von Ekkewint und Berthold von Moosburg für die GV exemplifiziert, lässt sich auch in den Off. erkennen. Dies wird zum einen in den Dialogen zwischen der weiblichen und der göttlichen Figur deutlich, in denen realhistorische Ereignisse in den Dienst der Beziehung zwischen den beiden Protagonisten gestellt werden. Es zeigt sich zum anderen in den seitens der göttlichen Figur geäußerten Erklärungen zu bestimmten Personen oder Ereignissen und ihren Auswirkungen. Für die Untersuchung ist es deshalb notwendig, bei den Off. den Blick über das Kloster nach außen zu erweitern, also über die von BÜRKLE untersuchte *cura monialium* hinauszugehen.

²⁶⁹ Ebd., S. 118. Es ist demnach auch nicht möglich, aus der GV die tatsächliche seelsorgerische Beziehung zwischen den Engelthaler Nonnen und dem Prediger zu extrahieren.

²⁷⁰ Vgl. ebd., S. 118.

²⁷¹ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 119-124. Die verschiedenen Texte bezeichnen Berthold unterschiedlich. So nennt die GV ihn nicht namentlich, die „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns hingegen präsentieren eine namentliche Nennung, degradieren seine Position allerdings zum „Prediger“ bzw. „Priester“ (vgl. ebd., S. 128-129).

²⁷² Ebd., S. 124.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 124.

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 130.

BÜRKLE negiert im weiteren Verlauf ihrer Studie die Situierung der Texte aus Dominikanerinnenklöstern innerhalb der Ordensliteratur der Dominikaner. Dies gilt vor allem für die „Schwesternbücher“. Sie vermutet, dass die Nonnen, begründet durch die angestrebten Rezeptionsräume und -personen, die sie ausschließlich im Kloster vermutet, eine allein das Kloster betreffende Kommunikation.²⁷⁵ Mittels der „immanenten Poetik“ der Texte verfolgt BÜRKLE das Ziel, die Texte als genuin monastische zu konturieren.²⁷⁶ Hierzu widmet sie sich dem Christine-Ebner-Korpus unter vergleichender Hinzuziehung von Elsbeth Stigel unter dem Aspekt der Autordechiffrierung.²⁷⁷

Mit der Problematik um ein etwaig Christine Ebner zugeschriebenes „büchlein“, das als Vorlage für die GV gedient haben und zwischen 1317 und 1324 entstanden sein könnte, verdeutlicht sie nicht nur die Unmöglichkeit einer Rekonstruktion eines solchen nahezu phantomischen „büchleins“. Sie verhandelt in diesem Zusammenhang auch die für sie virulente Frage nach den Autorverhältnissen.²⁷⁸ BÜRKLE vermutet für die GV eine Montage im Sinne einer „sekundären Zusammenstellung“²⁷⁹. Der Sinn eines solchen Aufbaus kann, so BÜRKLE, durch einen Blick auf die Off. deutlicher werden. Über die Klärung des Zusammenhangs zwischen den Off. und der GV könnte die Montage der GV erklärt werden.²⁸⁰

Im Anschluss an PETERS, die den Unterschied zwischen GV und Off. in der divergenten Ausgestaltung des Schreibbefehls materialisiert sieht, konturiert BÜRKLE die Unterscheidung von Off. und GV über die Konstruktion des „internen Adressaten“.²⁸¹ Laut BÜRKLE setzen die Off. „letztlich narrativ nur die intime Beziehung zwischen dem göttlichen Partner und der Schwester um.“²⁸²

Der von ihr abschließend untersuchte Korpuszusammenhang zwischen GV und Off., der sich hauptsächlich aus intertextuellen Verschränkungen zwischen den beiden Texten speist, spricht dem Seelsorger in den Off. einzig die Rolle des Priesters zu. Die zurückgedrängte

²⁷⁵ Vgl. ebd., S. 178.

²⁷⁶ Vgl. ebd., S. 259.

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 233-258.

²⁷⁸ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 289. Diese Schwierigkeiten in der Autorzuschreibung hält auch Peters fest: Sie macht in der GV mehrere Stufen der Verschriftlichung mit unterschiedlichen Hauptpersonen aus: zum einen die authentischen Aufzeichnungen Christine Ebners selbst, dann die Verschriftlichung des Bruders, dem sie berichtet und schließlich die Person des Redaktors, der die Ergebnisse der beiden vorhergehenden Ebenen zu einem „Leben“ kombiniert (vgl. Peters, >Leben<, S. 412). Die aus literaturwissenschaftlicher Perspektive komplexe und letztlich nicht mehr aufschlüsselbare Verschriftlichung der GV erhält aber durch den Einbezug der Meta-Ebene eine weitere Potenz, da der Text selbst in seiner Anlage die letzte Unergründlichkeit der Verschriftlichung intendiert (vgl. ebd., S. 418).

²⁷⁹ Bürkle, Literatur, S. 293.

²⁸⁰ Vgl. ebd., S. 293-294.

²⁸¹ Vgl. Peters, Erfahrung, S. 174- 176. Durch die unterschiedliche, oben bereits angesprochene Stilisierung der weiblichen Figur werden Unterschiede generiert. Vgl. auch Bürkle, Literatur, S. 296 und S. 300.

²⁸² Bürkle, Literatur, S. 301.

Rolle des Beichtvaters ist nicht nur als Reduktion zu verstehen. Vielmehr kann die personale Reduktion zugunsten seiner beruflichen, also seelsorgerischen Aufgaben katalysatorisch für die mystische Begnadung wirken, da ein größerer Erfahrungsraum für die mystischen Erfahrungen der Frau eröffnet wird.²⁸³ BÜRKLE reduziert die Rolle des Beichtvaters, zumindest für die Off., auf eine neben anderen, spricht ihm also die konstitutive Bedeutung für den Text an sich ab.²⁸⁴ Sie sieht ihn integriert allein als Baustein in das „Konzept zunehmender <mystischer> Vervollkommnung“²⁸⁵. Diese Depotenzierung der Rolle, die lange Zeit als höchst bedeutungsvoll in der Verschriftlichung angenommen wurde, perspektiviert das Ergebnis des (vermutlich mehrschichtigen) Verschriftlichungsprozesses neu: BÜRKLE beachtet für eine Bewertung sowie Bestimmung des „Sitzes im Leben“ der Texte Produktions- und Rezeptionsbedingungen, die sie mit der Textschichtung und der Seelsorgerrolle zu fassen versucht. Die in den frauenmystischen Texten dargestellte Kooperation zwischen begnadeter Schwester und dem Seelsorger ist „dem literarischen Konzept eines mystischen Lebens [...] programmatisch inhärent und hat dort ihren Sitz.“²⁸⁶ Wenn allerdings, wie BÜRKLE für die Off. konstatiert, die Rolle des Seelsorgers nicht bestimmt werden kann, müssen für diesen Text andere Wege gefunden werden, um nach dem „Sitz im Leben“ bzw. den Funktionen zu fragen.

6.4. Thali: Das literarische Leben im Kloster Engelthal

Einen Vorstoß hinsichtlich der Konkretisierung der Funktionen unternimmt Johanna THALI in ihrer Studie zum literarischen Leben und der praktizierten Marienfrömmigkeit im Kloster Engelthal. Diese Untersuchung ist grundlegend anders angelegt als die Studien PETERS‘ und BÜRKLEs. Unter der Prämisse, die Texte als literarische zu betrachten, nimmt THALI an, dass eine Abfassung der Texte „mit konkreten Wirkungsabsichten im Hinblick auf ein Zielpublikum“²⁸⁷ und deren ebenso interessegeleitete Rezeption erfolgte.²⁸⁸ Um die Intentionen zu bestimmen, widmet sich die Autorin den edierten Texten aus dem

²⁸³ Vgl. ebd., S. 316. An dieser Stelle weist Bürkle zudem auf die Bedeutung der Lebenswende für die Verschriftlichung hin. Die Lebenswende bietet die Möglichkeit der Veröffentlichung des bis dahin in der Heimlichkeit Erlebten (vgl. ebd., S. 315).

²⁸⁴ Vgl. ebd., S. 316.

²⁸⁵ Ebd., S. 316.

²⁸⁶ Bürkle, *Literatur*, S. 316. Bürkle stellt in einem Rekurs, der allerdings nicht weiter konkretisiert wird, eine Verbindung zu Heinrich Seuse und seinem Verhältnis zu seiner geistlichen Tochter Elsbeth Stigel her (vgl. ebd., S. 316). Diese Verbindung greift Bürkle in ihren Abschlussbemerkungen erneut auf, wenn sie die chiffrierten Autorverhältnisse, die offenbar gar nicht aufgedeckt werden wollen, und den Lebensentwurf, der sich über komplementäre Texte zu einem Korpus zusammenschließt, in Analogie zu Seuse bringt (vgl. ebd., S. 319).

²⁸⁷ Thali, *Beten*, S. 16.

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 16-17.

Kloster Engelthal.²⁸⁹ Für die Beantwortung der Frage nach der Funktion der Texte wählt sie die Figur Mariens. Laut THALI manifestiert sich an ihr der frömmigkeitsgeschichtliche Paradigmenwechsel und Maria werde „zur Identifikationsfigur für eine persönliche Beziehung zu Gott bzw. Christus“²⁹⁰ stilisiert.²⁹¹ Die Bedeutung Mariens in den von THALI ausgewählten Texten gestaltet sich jedoch äußerst vielfältig.²⁹² In den vergleichend herangezogenen Texten Christine Ebner ist die Rolle Mariens soweit reduziert, dass eine Untersuchung kaum gewinnbringend, schon gar nicht für eine Funktionsbestimmung des Gesamttextes, sein kann. Insgesamt bleibt der Ansatz der Marienfrömmigkeit zur Feststellung etwaiger Funktionen der Texte damit arbiträr.

Hinsichtlich der Funktion attestiert THALI den von ihr untersuchten Texten einen lehrhaften Charakter. Diesen umreißt sie als

die Vermittlung des Wissens um das christliche Heil, auf die Bestärkung im Glauben an den Erlöser und die Hoffnung auf die eigene Erlösung, auf einen Glauben, der sich im Alltag in der klösterlichen Gemeinschaft bewähren muß.²⁹³

Es fällt die Nähe zu den Funktionen der „Nonnenviten“ auf. THALI erweitert diesen Ansatz allerdings indirekt um einen didaktischen Aspekt. Ob dieser Befund sich für die „einzelpersönlichen Viten“ verifizieren lässt, erscheint aufgrund der in der literaturwissenschaftlichen Diskussion kontrovers geführten Debatte über gattungstypologische Besonderheiten zwischen „Nonnenviten“ und „einzelpersönlichen Viten“ einerseits und der von Bürkle vorgeschlagenen Subkategorisierung der einzelpersönlichen Viten in „Gnadenviten“ und „Offenbarungen“ im Falle Christine Ebners andererseits fraglich.²⁹⁴ Die typologische Unterscheidung beachtet THALI nicht.²⁹⁵ Sie beschreibt die Funktionen der untersuchten Engelthaler Texte, indem sie den Zugang über die Marienthematik wählt, differenziert nach dem jeweiligen Text. So nimmt sie für das

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 15: Zu den edierten und damit für Thali interessanten Texten gehören die „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns, das „Gnaden-Leben“ Friedrich Sunders, die „Gerdrut-Vita“ und das Engelthaler Schwesternbuch. Wegen der ausstehenden Edition gehören die Texte Christine Ebners nicht zum Untersuchungskorpus. Das zusammenfassende Kapitel in Thalıs Studie greift das CE-Korpus jedoch auf, um darin Hinweise auf den Klosteralltag zu finden und die Frage nach potentiellen Funktionen zu beantworten (vgl. ebd., S. 286-312). Thali konstatiert hinsichtlich der Werke Christine Ebners ein literaturwissenschaftliches Forschungsdesiderat (vgl. ebd., S. 15).

²⁹⁰ Ebd., S. 14.

²⁹¹ Vgl. ebd., S. 14. Maria fungiert, so Thali, als Modell für eine christuszentrierte Frömmigkeit und als unio-Vorbild (vgl. ebd., S. 14).

²⁹² Vgl. Thali, Beten, S. 14-15. Thali merkt an, dass die Marienthematik in den von ihr untersuchten Texten im Vergleich zu anderen Themen eher nachgeordnet ist.

²⁹³ Thali, Beten, S. 77.

²⁹⁴ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 8.

²⁹⁵ Vgl. Thali, Beten, S. 15: Thali bezeichnet sowohl die Friedrich Sunder als auch Adelheid Langmann zugeschriebenen Werke als „Gnadenviten“, obwohl besonders Adelheid Langmanns Text als „Offenbarungen“ tituliert wird und zudem Merkmale dieser Subkategorie trägt. Vgl. zu der Gesamtheit der Funktionen des GL Friedrich Sunders Thali, Beten, S. 157- 162.

„Gnaden-Leben“ Friedrich Sunders die Funktion der „Visualisierung zentraler Glaubensinhalte, das Sichtbarmachen der transzendenten Wirklichkeit“²⁹⁶ an. Der intentionale Schwerpunkt liegt auf

der Visualisierung des unsichtbaren Gnadengeschehens in der Kirche, die zur Erbauung des Gläubigen führt, indem sie sein Gebet bereichert und dessen Wirksamkeit aufzeigt und indem sie ihm Heilsgewißheit vermittelt.²⁹⁷

Bezüglich Friedrich Sunder sieht THALI die systematische Lehre seines Gnaden-Lebens auf ein Mindestmaß beschränkt.²⁹⁸ Damit widerspricht sie RINGLER, der Text Sunders widme sich primär der Veranschaulichung mystischen Erlebens und verschiebe den Fokus auf die Heilsvermittlung. Bedingt durch den von THALI vermuteten Rezeptionskreis von Schwestern widme sich das Gnaden-Leben Sunders vielmehr diesem Erfahrungskreis und biete eine Legitimation des täglichen Chorgebets an, indem es dessen Wirkung veranschauliche und damit bestärkend wirke.²⁹⁹ Sie hält in diesem Zusammenhang fest, dass die in den Gebeten thematisierte Welt durch die geschilderten und bildlich veranschaulichten Visionen realistischer werde.³⁰⁰ Dies kann ebenso für andere Vertreter dieser Literatur gelten wie die dem GL zugeschriebene Funktion der Vorbereitung der individuellen Gottesbeziehung. Betrachtet man nämlich die „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns oder das CE-Korpus, gilt ebenso, dass sie wohl nicht nur für die gesamte Konventsöffentlichkeit im Allgemeinen, sondern auch für einzelne Personen oder spezielle Gruppen darüber hinaus bestimmt gewesen sein dürften.³⁰¹

THALI argumentiert weiter, die unikale Überlieferung des „Gnaden-Lebens“ eines Mannes, Friedrich Sunder, veranschauliche einen männlichen religiösen Erfahrungsgehalt bezüglich Mariens, der den Blick von den ansonsten ausschließlich weiblichen Protagonistinnen und ihren Erfahrungen um eine männliche Komponente erweitert. Dies erscheint nur bedingt plausibel.³⁰² Der Perspektivenerweiterung durch das einmalige männliche Gnadenleben ist zwar grundsätzlich zuzustimmen. Ob Maria für die Funktionszuschreibung eine solch ausschlaggebende Wirkung innehat, wie THALI sie annimmt, muss offen bleiben. Der Zugang über die Marienthematik erscheint zumindest nicht immer übertragbar, da andere Engelthaler Texten, so z.B. die Gnadenvita und die Off. Christine Ebners Maria nur selten

²⁹⁶ Ebd., S. 157. Die Bedeutung Mariens für die im Folgenden untersuchten Funktionen der Texte von Sunder und Langmann werden aufgrund der nachrangigen Bedeutung für die vorliegende Untersuchung vernachlässigt.

²⁹⁷ Ebd., S. 161.

²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 158.

²⁹⁹ Vgl. Thali, Beten, S. 157. Zugleich wird durch die extensive Thematisierung des Chorgebets im Gnaden-Leben Sunders dessen Intensivierung und Bereicherung angestrebt (vgl. ebd., S. 158).

³⁰⁰ Vgl. ebd., S. 157.

³⁰¹ Vgl. ebd., S. 158.

³⁰² Vgl. ebd., S. 15.

thematisieren. Vermutlich steckt hinter dieser Nicht-Beachtung in den Texten Ebners nicht zwangsweise eine Niedrigschätzung Mariens, sondern eine Höherbewertung anderer Personen.

Im Gnaden-Leben Sunders nimmt die männliche Figur eine Exempel- und Vorbildfunktion ein. Indem sie die göttlichen Gnaden bei pflichtgemäßer Erfüllung der monastischen Aufgaben (Chorgebet und Partizipation an der Liturgie) erlangen kann, zeigt sich eine Parallele zu den Ebner zugeschriebenen Texten. Allerdings wird bei letzterer deutlicher die Unverdientheit der Gnaden betont.³⁰³ Die grundsätzliche Manifestation der begnadeten Person in den „einzelpersönlichen Viten“ als Exempel scheint allerdings ein auch im CE-Korpus nachweisbares Motiv sein, wie in Kapitel IV zu sehen sein wird.

Die Perspektive einer dem Gebet ergebenden und begnadeten Nonne bieten die „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns.³⁰⁴ THALI konstatiert für diesen Text hauptsächlich eine Erbauungsfunktion.³⁰⁵ Rezipienten sind abermals die klausurierten Nonnen, denen ein gottgeweihtes Leben im Kloster als Voraussetzung für die Gewährung von göttlichen Gnaden präsent gemacht werden sollte. Dies meint die Übereinstimmung von einem monastischen mit einem gnadenreichen Leben.³⁰⁶ Bemerkenswert erscheint, dass THALI diese Funktion als Lehre deklariert. Demnach würde sich die Lehre neben der Erbauung als prägnanteste Funktion der „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns fassen lassen. Letzteres hielt bereits RINGLER fest, indem er dem Entstehungsprozess der „Offenbarungen“ Langmanns eine verstärkte Ausrichtung auf ein nicht weiter spezifiziertes Publikum konstatierte und ihnen damit einhergehend ästhetische Komponenten zuschrieb.³⁰⁷

Die von THALI in Bezug auf Friedrich Sunder und Adelheid Langmann recht knapp zusammengefassten Funktionen bilden eine gute Basis, die es hinsichtlich Christine Ebner zu erweitern gilt.³⁰⁸ Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die offensichtliche Konzeption für ein Publikum.

THALI hält als Untersuchungsergebnis für die edierten Engelthaler Werke fest, dass trotz des

³⁰³ Thali betont einerseits, dass das exemplarische Leben zeige, dass man bei adäquatem Verhalten und Erfüllung der Gebetspflichten Gnaden erhält (vgl. Thali, Beten, S. 158). Andererseits widerlegt sie Ringlers These von der Funktion des Gnaden-Lebens als Anleitung zu mystischem Erleben (vgl. Ringler, Viten –und Offenbarungsliteratur, S. 358) damit, dass die Gnaden von Gott geschenkt seien und man diese nicht verdienen könne (vgl. Thali, Beten, S. 159). Dieser Widerspruch bleibt unaufgelöst. Für die Off. Christine Ebners gilt letzteres Postulat, denn Gott gewährt, wie es ihm gelüftet: „Di her nach dein schrift lesen, di wunderlichen ding, di ich dir geton hon, di süllen sich sein nit wündern. Du host sein vmb mich nit verdint, mich hat sein glüste. Ich hon ez von meiner spilenden gotheit, daz ich tün, dez mich lüst“ (Off., fol. 143v). Auf das potentielle Verdienen der Gnaden wird in Kap. III, 7.2. zurückgekommen.

³⁰⁴ Vgl. Thali, Beten, S. 204.

³⁰⁵ Vgl. ebd., S. 206.

³⁰⁶ Vgl. ebd., S. 206.

³⁰⁷ Vgl. Ringler, Viten-und Offenbarungsliteratur, S. 79.

³⁰⁸ Für das Engelthaler Schwesternbuch attestiert Thali zudem als Funktion die memoria sowie eine belehrende Funktion (vgl. Thali, Beten, S. 215).

gleichen Entstehungsortes (Kloster Engelthal) und unter gleichen institutionellen wie geistigen Bedingungen der Textentstehung diese in Thematik, Funktion und Wirkung variieren.³⁰⁹ Für die von ihr untersuchten Texte attestiert sie, dass der thematische Schwerpunkt auf der imitatio Christi liege, in den Off. Ebners dagegen ausschließlich auf dem dialogischen Charakter.³¹⁰ Insgesamt sei nicht die Theologievermittlung Hauptanliegen der Texte, sondern Heilswissen für Laien fassbar zu machen.³¹¹ Dieser Anspruch gestaltet sich jedoch schwierig unter dem Aspekt, dass die Nonnen in der zeitgenössischen Diskussion ebensolche Laien waren wie das Publikum, an das sie sich vermutlich wandten. Die Bestimmung von „Laien“ bzw. „Nicht-Experten“ und „Experten“ gestaltet sich gerade im klösterlichen Kontext als schwierig: Die Nonnen sind aufgrund ihrer Bildung in theologischen Bereichen über die „Nicht-Experten“ erhoben, in den klerikalen Kreisen sind sie aber, auch wenn sie geistlichen Standes sind, aufgrund ihres Geschlechts per se als „Nicht-Experten“ klassifiziert. Demnach würde ihnen eine Stellung zwischen den beiden Gruppen zukommen. Vielleicht ist es gerade diese Zwischenstellung, die Äußerungen, wie sie in den Off. zu finden sind, ermöglicht und legitimiert.³¹²

Die Frage nach dem angestrebten Rezipientenkreis, welche die Studie THALIs aufwirft, ist besonders bei Christine Ebner virulent, da die Familie nachweislich ein vitales Interesse an ihren Texten zeigte. Ob mit dem Interesse der Familie aber, wie THALI konstatiert, eine Konzeption auch im Hinblick auf Laien über das Kloster hinaus zu belegen wäre, bleibt fragwürdig. Vielmehr verweist die thematische Ausrichtung auf einen außermonastischen Kreis: Wenn in den Off. die Nürnberger Landbevölkerung kritisiert wird, wenden sich die Aussagen der Figuren damit definitiv nicht nur an die Klostersgemeinschaft oder die Mitschwestern.³¹³

³⁰⁹ Vgl. ebd., S. 286.

³¹⁰ Vgl. ebd., S. 293-294. Begründet wird dies durch die oben geschilderte Auswahl der edierten Texte durch Thali. Vgl. Anm. 289 in diesem Kapitel.

³¹¹ Vgl. ebd., S. 297: So hält Thali fest, dass Maria wichtiger wird, weil die Engelthaler Texte abstraktes Wissen illustrieren und konkretisieren.

³¹² Acklin Zimmermann stellt bei ihrer Untersuchung der theologischen Implikationen der Nonnenviten die Bemühungen der Nonnen heraus, im Dialog mit den Seelsorgern ihr Interesse an theologischen Denkmodellen zu stillen. Die Seelsorger vermitteln die Modelle, während die Frauen durch ihre Nachfragen und den Austausch darüber die Theologen dazu bringen, dass der „Blick für bestimmte Denkw Zusammenhänge geschärft [wird] und sie zum Überdenken ihrer Lehre veranlasst“ (Acklin Zimmermann, Denken, S. 54 und 56) werden. Dies führt dazu, dass durch den Dialog über theologische Inhalte das Verhältnis zwischen Experten und Laien bzw. Nicht-Experten deutlich verschoben worden sein dürfte, auch in Anbetracht der in den Nonnenbüchern nachweisbaren produktiven Rezeption der theologischen Unterweisung (vgl. Acklin Zimmermann, Denken, S. 54-56). Vgl. dazu auch die Ausführungen in der Einleitung der vorliegenden Studie. Vgl. zur Laienbildung Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, S. 257-354.

³¹³ vgl. Off., fol. 86r-86v: „Er tet ir kunt von Nürenberg der stat, bei dez kungesz Karles zeiten do si in dem leiden waren, daz ez mit mangerlei sunden verdint wer vnd sündelich mit drei dingen: Di erst sünde, daz die frawen so grozz gezirde an ihren leip legten, daz ez zu vil waz. Di andern sünde, daz si so vnmilt vnd so karg gegen armen leuten waren. Die dritte sünde, daz si witwen vnd armen leuten vf geriht smehlichen getan haben vnd nit geriht haben noch gotez love.“

Die als „Lebenshilfe und Sinnvermittlung“³¹⁴ anhand der Texte Langmanns und Sunders erschlossenen und umschriebenen Funktionen sind laut THALI in den Off. Christine Ebners ergänzt um eine pragmatische Funktion: die Sicherung eines guten Leumunds zur Absicherung der materiellen Prosperität des Klosters.³¹⁵ Sie verfolgt diese These nicht weiter, doch scheint sie aufgrund der Kopplungen weltlicher Komponenten und der diametral entgegengesetzten geistlichen Richtung besonders interessant: Betrachtet man die von VOIT geschilderten ökonomischen Bedingungen in Engelthal, so wird deutlich, dass dieses Kloster nicht nur in literarischen Bereichen, sondern auch in ökonomischen Fragen durchaus Geschick besaß.³¹⁶ In diesem Zusammenhang erscheint es wahrscheinlich, auch die Literatur für diese Interessen fruchtbar zu machen. Neben den besonderen Gnaden in der Umgebung dieses Klosters mag auch die Verschriftlichung selbst dazu produktiv gewesen sein.

THALI hält weiterhin fest, dass das gesteigerte Renommee des Klosters, das durch die in den Engelthaler Texten geschilderten besonderen Klosterangehörigen erreicht wird, die Attraktivität für potentielle Stifter erhöht.³¹⁷ Indem eine solche Funktion angenommen wird, können Stilisierungen der Protagonistinnen und Protagonisten in den Texten zur Attraktivitätssteigerung vorgenommen werden, die zu berücksichtigen sind. Für Laien bzw. Stifter, und dazu zählt auch die Familie Ebner, vermögen die in den Off. geschilderten Gnadenerweise nach dem Tod Christines besonders vielversprechend für das jenseitige Heil zu sein. Dies zeigt sich im Falle der Familie Ebner erstens in der Überlieferung der Texte im familiären Kontext und zweitens in der öffentlichen Verehrung dieser Familienangehörigen, z.B. als Figur im Ebner-Epitaph in der St. Sebald-Kirche in Nürnberg.³¹⁸ Die Laien im

³¹⁴ Thali, Beten, S. 308.

³¹⁵ Vgl. ebd., S. 308.

³¹⁶ Vgl. Voit, Engelthal, Bd. 1, S. 77. Voit weist darauf hin, dass als Ursprung des Klosterbesitzes zwei Dörfer fungierten. Anschließend wurde der Besitz durch umfangreiche Schenkungen erweitert. Zudem waren die Schwestern bestrebt, durch eine geschickte Ankaufstrategie günstig weiteren Besitz zu erwerben. Dabei erwiesen sie sich als Strateginnen: So stießen sie räumlich entfernte Güter ab und erwarben mit den Verkaufserlösen für sie attraktivere Besitztümer (vgl. ebd., S. 77 und 79). Es zeigt sich demnach ein Interesse und Geschick in der Wirtschaftsführung, denn Voit attestiert weiter einen Zuwachs des Besitzes zwischen 1312 und 1350 um 70 Immobilien, sodass sie zur Mitte des 14. Jahrhunderts mehr als 200 Besitzungen in mehreren Dutzend Orten besaßen (vgl. ebd., S. 77-79). Dass die Schreibtätigkeit durchaus auch aus finanzieller Sicht lukrativ sein konnte, zeigt Acklin Zimmermann mit einer Episode aus dem Oetenbacher Schwesterbuch, die berichtet, dass aus dem Skriptorium jährlich ein bestimmter Betrag in die Gesamteinnahmen floss. Auch wenn dies in den Texten Christine Ebners nicht explizit gemacht wird und Oetenbach mit dem Vorhandensein eines Skriptoriums und vielfältiger Aufgaben die Schriftlichkeit betreffend (Illuminieren, Kopieren, Kompilieren) nicht mit Engelthal vergleichbar ist, weil ein Nachweis über solche auf Klosterbene geregelten Aktivitäten für Letzteres fehlt, scheint – auch unter Beachtung der Gattungsunterscheidung, denn die Anmerkung Acklins bezieht sich auf die Nonnenviten aus Oetenbach – ein solcher Anspruch auch für die Ebner-Schriften nicht gänzlich unangebracht (vgl. Acklin, Denken, S. 33).

³¹⁷ Vgl. Thali, Beten, S. 310.

³¹⁸ Vgl. dazu das 3. Unterkapitel „Überlieferung“ oben. Hier wird deutlich, dass z.B. die Off. hauptsächlich durch familiäre Bemühungen überliefert wurden.

Allgemeinen könnten, so schließt THALI, die Engelthaler Literatur „als literarische Selbstdarstellung im Sinne >klösterlicher Repräsentation<“³¹⁹ verstanden haben. Damit käme den Werken dann eine Aufgabe in der Präsentation des Klosters nach außen zu, indem es sich als von Gott besonders begnadet geriert und so eine Form des Marketings betreibt, die potentielle Stifter und Pfründer angesprochen haben dürfte.³²⁰ Hinsichtlich der Familie Ebner dient die verwandtschaftliche Nähe zu einer begnadeten Person als besondere Auszeichnung. Diese bisher nicht verifizierte These scheint vor allem im Hinblick auf die Off. reizvoll, weshalb sie in der vorliegenden Studie genauer betrachtet wird. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der besonderen Gottesbeziehung und den zahlreichen, über den klösterlichen Horizont hinausreichenden Bemerkungen in den Off. Besonders Äußerungen, welche die Außenwelt betreffen, verweisen auf eine entsprechende Außenwirkung der Off. Es ist zu vermuten, dass diese „Werbung“ eine neben anderen Funktionen ist, die in den Off. durch Anwendung bestimmter narrativer Verfahren angestrebt wurde.

Ob darüber hinaus in den Texten ein Beitrag zu einer „neuen Theologie“ bzw. zu neuen spirituellen Formen geleistet wird, erscheint fraglich. THALI selbst räumt ein, dass zumindest für die „Nonnenviten“ hinsichtlich der Themenkomplexe Eucharistie und Passion eine „theologische Eigenständigkeit“³²¹, wie ACKLIN ZIMMERMANN sie beschreibt, nicht belegbar ist.³²² Die Innovation ist dagegen, so THALI, in der „narrativen Umsetzung theologischer Inhalte“³²³ zu suchen.³²⁴

Aus der Skizzierung der monastischen Gegebenheiten Engelthals im 14. Jahrhundert konstatiert THALI weiter, dass kein Rückgang der literarischen Tätigkeiten besteht, der mit negativen moralischen Veränderungen im Kloster einhergeht. Vielmehr bleibe die literarische Produktivität gleich und fungiere „weniger als Antwort auf den Zerfall der klösterlichen Ordnung [...], sondern vielmehr als Teil der >klösterlichen Repräsentation< im Sinne literarischer Selbstdarstellung“³²⁵ und als Partizipation an der Entwicklung neuer frömmigkeits- und spiritualitätsbedingter Erscheinungen.³²⁶

³¹⁹ Thali, Beten, S. 312.

³²⁰ Vgl. ebd., S. 312.

³²¹ Acklin, Denken, S. 23.

³²² Vgl. zur Untersuchung der Nonnenviten Acklin Zimmermann, Denken, S. 57-118.

³²³ Thali, Beten, S. 76.

³²⁴ Vgl. zu den theologischen Implikationen die Einleitung dieser Studie. Die Einschätzung, es handele sich nicht um theologische Innovationen belegt auch die Lektüre der Off. und der Gnaden-Vita Christine Ebners, in welchen die Feier der Eucharistie und die praktizierte Liturgie in den Grenzen der in den Dominikanerinnenkonventen der Teutonia praktizierten Gewohnheiten verbleiben.

³²⁵ Thali, Beten, S. 37.

³²⁶ Vgl. ebd. S. 37.

Aus den skizzierten Forschungsergebnissen leiten sich für die vorzunehmende Untersuchung folgende Punkte ab: RINGLER bezeichnet die Analyse „einzelpersönlicher Viten“ als eine der dringlichsten Forschungsaufgaben. Die vorliegende Studie widmet sich der Analyse einer solchen Vita, den Off. Christine Ebners.

Der Vermutung der bewussten Gestaltung der Rolleninszenierung der Protagonisten, wie PETERS sie nachweist, wird in der sprechakttheoretischen Analyse sowie in der narratologischen Untersuchung mit dem Ziel nachgegangen, die „Gemachtheit“ der Texte offenzulegen. Zugleich soll die Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur untersucht und die inhärenten Funktionen dieser Rolleninszenierungen in den Funktionen erschlossen werden.

Die Beziehung zwischen den beiden Protagonisten der Off., die weite Teile des überlieferten Textes ausmacht, reduziert BÜRKLE allein auf die Darbietung der Beziehung zwischen Beichtvater und Autorin.³²⁷ Darüber hinausgehend soll der Frage nachgegangen, wie die Beziehung, jenseits eines Beichtvaters, sprechakttheoretisch und erzähltheoretisch konstruiert und weiterentwickelt wurde. Es ist zu vermuten, dass gerade dabei – hier erfolgt der Anschluss an PETERS‘ Arbeiten – das intendierte Heiligkeitskonzept einer selbstbewussten, selbstständigen Literatin in den Off. dem Zusammenspiel zwischen den beiden Figuren eine bestimmte Form verleiht. Die Art des Zusammenspiels schlägt sich z.B. in Form und Inhalt der Redebeiträge nieder, welche unter anderem untersucht wird.

Bezüglich der hier interessierenden und in der Forschung bisher vernachlässigten Frage nach den Funktionen dieser Literatur erweist sich in PETERS‘ Studie die Kopplung zwischen der Darstellung der Verschriftlichung und dem Textinhalt bzw. der intendierten hagiographischen Komponente als aufschlussreich.³²⁸ Die Funktionen anhand der narrativen Analyse zu erschließen und darüber Kenntnisse über die Beziehung zwischen den Protagonisten in den Off. zu gewinnen, ist das Anliegen der vorliegenden Studie. Susanne BÜRKLE beschreibt die Funktion des gesamten Christine-Ebner-Korpus als über die memoriale und traditionsstiftende Funktion hinausreichend, expliziert dies aber nicht genauer. Als Gründe führt sie die schier unauflöselichen Querverbindungen zwischen GV und Off. und die Konzeption eines mystischen „Lebens“ an.³²⁹ Welche Funktionen sie dem Text damit zuschreibt, bleibt offen. Für die Fragestellung ist die Funktionszuschreibung bei den Off. zu differenzieren. Dabei wird – in Anlehnung an THALI – angenommen, dass mit der Abfassung neben memorialen Funktionen und dem Gotteslob auch pragmatische Funktionen verbunden gewesen sind. Zum

³²⁷ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 301. Vgl. auch Anm. 282 in diesem Kapitel.

³²⁸ Vgl. Peters, Erfahrung, S. 186.

³²⁹ Vgl. Bürkle, Literatur, S. 319.

Zweck der Attraktivitätssteigerung des Klosters wurden die literarischen Texte in bestimmter Weise gestaltet. Für die Off. gilt, dass der Dialog mit dem göttlichen Partner als selbstverständlich und nicht weiter zu hinterfragen präsentiert wird. Diese „klösterliche Repräsentation“ kann aber, so die in der vorliegenden Studie angenommene These, über ein literarisches Moment hinausgehen und steht durchaus in Korrelation mit den ökonomischen und materiellen Bedingungen. Warum sollte das literarische Wirken nicht in den Dienst der Sicherung der materiellen Prosperität gestellt werden?

Die oben skizzierte Instrumentalisierung bzw. Funktionalisierung einzelner Personen oder Ereignisse, wie BÜRKLE sie als Ergebnis ihrer Studie festhält, wird in der vorliegenden Studie als Prämisse verstanden, von der ausgehend nach den konkreten Ausprägungen und deren literarischer Gestaltung zu fragen sein wird. Es wird demnach eine Umkehrung der Untersuchungsrichtung vorgenommen. Ziel soll es sein, die durch einen Dialog zwischen einer weiblichen Figur und einem göttlichen Partner konstituierte Beziehung in ihren Dimensionen zu erfassen. Die Spannung zwischen Gott und Ich, die sich einerseits in der Herausstellung der weiblichen Figur manifestiert, zum anderen konträr dazu aber als übergeordnete Funktion das Lob Gottes intendiert, ist dabei zentral. Diese Spannung wird in allen potentiellen Funktionen des Textes angelegt, die mittels narrativer Verfahren realisiert werden und mit einer differenzierten Textanalyse zu erschließen sind.

II. Sprechakttheoretische Untersuchung

Wie bereits im vorigen Kapitel erörtert, sind die Off. Christine Ebners überwiegend dialogisch gestaltet. Die Dialoge sind aufgrund ihres Umfangs konstitutiv für den Text und tragen über weite Teile die Entstehung neuer Ideen und deren Progression. Außerdem manifestiert sich das Beziehungsgefüge zwischen göttlicher und weiblicher Figur in der wechselseitigen Interaktion. Die mystische Erfahrung wird so zum realisierten Gespräch, in dem „eine Begegnung mit einem Angesprochenen“¹ in Form eines literarischen Dialogs materialisiert wird.²

Das Gespräch trägt die Beziehung in besonderem Maße. Das kann an der Konstellation der an der Konversation Beteiligten liegen, denn es handelt sich um eine religiöse Frau, die mit Gott in einen Dialog tritt. Dem gesprochenen Wort kommt dabei eine doppelte Bedeutung zu: Es gilt im Rahmen der Möglichkeiten der Frau in der mittelalterlichen Gesellschaft und besonders im sozialen Raum eines Dominikanerinnenklosters als eine der wenigen Partizipationsmöglichkeit am religiösen Leben.³ Zudem wird die Bedeutung des Wortes in dem für die Off. maßgeblichen Werk, der Bibel, deutlich unterstrichen. So expliziert der Evangelist Johannes: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“⁴ Gleichzeitig finden sich vielfache Beispiele, die Gespräche Gottes mit den Menschen in der Bibel belegen. Beides unterstreicht die Wortbedeutung für den religiösen Kontext im Allgemeinen und die Gesprächssituation der Off. im Speziellen. Durch die Herausstellung des Gesprächs zwischen den Figuren in den Off. treten die Handlungen im Gegensatz dazu deutlich in den Hintergrund.⁵ Inhaltlich wird neben den konkreten Gegenständen auch „die Beziehung der Gesprächspartner selbst Thema“⁶.

Die Dialoge der Off. beinhalten drei für die Analyse relevante Aspekte: Erstens handelt es sich um Dialoge, die literarisch fixiert sind und demnach, folgt man SCHLIEBEN-LANGE, stilisiert wurden. Sie entsprechen nicht dem, was tatsächlich mündlich geäußert wurde, sondern in gefilterter und elaborierter Form überliefert wurde. Diese Tatsache wird durch den

¹ Haug, *Revision*, S. 548.

² Haug geht in seiner „*Revision*“ davon aus, dass man die mystische Erfahrung als Gespräch verstehen kann (vgl. Haug, *Revision*, S. 548). Im Fall der Off. wird dies geradezu materiell fassbar.

³ Davon unbeachtet bleibt zunächst der in den einschlägigen Texten dieser Form typische Unfähigkeits- und der Unsagbarkeits-Topos.

⁴ Joh 1,1. Die biblischen Belegstellen werden in der gesamten Studie aus der Neuen Jerusalem Bibel zitiert.

⁵ Eine ähnlich hohe Bewertung des Dialogs weist Schlieben-Lange für den mittelalterlichen Flamenca-Roman nach. Sie begründet ihre These mit dem „Sitz im Leben“, wonach der untersuchte Roman primär ein „Konversationsroman“ (Schlieben-Lange, *Flamenca-Roman*, S. 27) ist und vornehmlich in Kreisen produziert und rezipiert worden sein dürfte, in denen das Gespräch einen hohen Stellenwert genoss (vgl. ebd., S. 27).

⁶ Haug, *Gespräch*, S. 273.

Umstand verstärkt, dass es sich um einen Text handelt, der in verschiedenen, voneinander divergierenden Handschriften überliefert ist und somit die Frage nach der redaktionellen bzw. hagiographischen Überarbeitung in besonderer Weise stellt.⁷

Damit korreliert eine zweite Spezifität, da Gott als einer der beiden Dialogpartner auftritt. Besonders ist, dass „nicht über Gott und die Heilsgeschichte geredet [wird], sondern das Gespräch mit Gott aus der Heilsgeschichte heraus eröffnet wird.“⁸ Die göttliche Präsenz erschwert aufgrund ihrer Nicht-Menschlichkeit und der damit einhergehenden fehlenden materiellen Präsenz die Beantwortung der Frage nach der Gegenwart dieses Dialogpartners. Man kann Gott im Gespräch weder anschauen noch anfassen, was die Frage nach seiner Erfassbarkeit aufwirft. Vermutlich handelt es sich um ein rein auditives Ereignis, was wiederum kennzeichnend für die Dialoge zwischen Gott und Mensch ist: Eine körperliche Anwesenheit beider Partner für das Zustandekommen des Dialogs ist hier nicht zwingend erforderlich.

Hinzu tritt drittens die Tatsache, dass es sich bei der Dialogpartnerin um eine Dominikanerin handelt, die im 14. Jahrhundert das Wort erhebt und wie selbstverständlich mit Gott spricht. Ihr als Frau, die in einem religiösen Kontext mit ihren Beiträgen in das Gespräch mit dem göttlichen Partner eintritt, kommt dabei eine besondere Rolle zu.⁹

Da insgesamt fraglich bleibt, inwieweit hier von einem Sprechen im Sinne von materieller Produktion, also einer phonetischen Produktion und auditiven Rezeption gesprochen werden kann, liegt der Fokus der Betrachtung deshalb auf dem Sprachhandeln der Beteiligten und wie dieses für die Beziehungsgestaltung wirksam wird.

1. Zur Disziplinarität und Begriffsabgrenzung des „Dialogs“

Die Auseinandersetzung mit dem „Dialog“ erfordert die Abgrenzung zu den Termini „Gespräch“ oder „Korrespondenz“, die in der Forschung bisher unscharf gehandhabt wird.¹⁰ Allgemeinsprachlich versteht man unter „Dialog“ eine „von zwei Personen abwechselnd geführte Rede und Gegenrede“¹¹. In der vorliegenden Studie wird von „Figuren“

⁷ Vgl. dazu Kap. 1, 3.

⁸ Haug, Gespräch, S. 270.

⁹ Der Umstand des Sprechens bekommt unter Beachtung der Klausurvorschriften noch eine weitere Dimension: Der klausurierten Nonne war es im Allgemeinen verboten, das Wort zu erheben. Dies wirft die Frage nach dem imaginativen Charakter der Gespräche auf. Eine Ausnahme stellt das Zwiegespräch mit Gott im Rahmen des Gebetes dar.

¹⁰ Vgl. Henne/Rehbock, ⁴Gesprächsanalyse, S. 5. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass in der mittelalterlichen Verwendung der Begriff „Dialog“ synonym zu „Gespräch“ verwendet wird. Hier scheint demnach keine inhaltliche Differenz zu bestehen, die eine unterschiedliche Nominierung rechtfertigt (vgl. Gruber et al., in: LexMA, Bd. 3, Sp. 946).

¹¹ Duden, Fremdwörterbuch, S. 333.

ausgegangen, um dem nachgewiesenen literarischen Charakter der Off. sowie der literarischen Überlieferungsform gerecht zu werden.¹²

Ein Charakteristikum des Dialogs ist die wechselseitige Bedingtheit der Redebeiträge, die GOFFMAN als „Paar-Charakter“¹³ bezeichnet und die sich in verschiedenen Ausprägungen, z.B. Frage-Antwort-Sequenzen manifestiert. In Anlehnung an GOFFMANs und HUMBOLDTs Definition bevorzugen HENNE/REHBOCK die Begriffe „Anrede“ und „Erwiderung“, um der dialogimmanenten Zweiseitigkeit Rechnung zu tragen.¹⁴ Dieser Dualität wird hier gefolgt, allerdings wird sie in ihrer spezifischen Ausgestaltung anhand der Dialoge ausdifferenziert. Die oben zitierte allgemeine Definition des Dudens bietet aufgrund ihrer Weite die Möglichkeit, nicht auf einer rein mündlichen Manifestation des Dialogbegriffs zu bestehen und gleichzeitig seine besonderen Erscheinungsformen in den Off. zu erfassen. FRITZ/HUNDSNURSCHER bestimmen den „Dialog“ ähnlich, indem sie ebenfalls die Elemente der „Wechselrede“, die Mündlichkeit und die Personen betonen.¹⁵ Ergänzt wird diese Definition durch die Forderung einer Nahkommunikationssituation. Die Konstellation gilt in den Off. paradoxerweise zugleich als unmöglich als auch als vollkommen unproblematisch: Da Gott einer der Dialogpartner ist und die Transzendenz eines seiner Wesensmerkmale ist, erscheint eine Nahkommunikation aufgrund der räumlichen Distanz zwischen den Dialogpartnern unmöglich. Zugleich ist aufgrund des besonderen Wesens Gottes seine Verfügbarkeit bzw. Präsenz in der Erfahrung bzw. in der Imagination der Nonnen durchaus vorstellbar. Ergänzend kommt hinzu, dass die göttliche Figur mehrfach betont, die räumliche Distanz zur Gesprächspartnerin aufzuheben.¹⁶

KILIAN versteht im Rahmen seiner historischen Dialogforschung den Terminus „Dialog“ als Oberbegriff, von dem das „Gespräch“ als mündliche, die „Korrespondenz“ als schriftliche Erscheinungsform einer „thematisch gebundene[n] Interaktion mit mindestens zwei in den Rollen von Sprecher/Schreiber und Hörer/Leser einander abwechselnd Beteiligten“¹⁷ zu unterscheiden ist. Der Vorteil dieser Differenzierung für die Untersuchung liegt in der Berücksichtigung des Wechsels der Sprecherrollen im Verlauf des Dialogs. Dies trägt dann auch dem von GOFFMAN postulierten „Paar-Charakter“ Rechnung. Nachteil dieser Definition ist die Trennung zwischen einer mündlichen und einer schriftlichen Form, die

¹² Vgl. zur Frage nach „Figur“ und „Person“ Kap. IV, 1.1.

¹³ Goffman, *Replies and Responses*, S. 257.

¹⁴ Vgl. Henne/Rehbock, *Gesprächsanalyse*, S. 6-7.

¹⁵ Fritz/Hundsnurscher, *Handbuch Dialoganalyse*, Einleitung, S. XIII.

¹⁶ Vgl. Kapitel I, Anm. 196 sowie die Ausführungen im Kapitel III, 5.1. Bei dieser Frage rührt man allerdings jenseits der linguistischen oder literaturwissenschaftlichen Betrachtung an eine der Grundfragen, die sich die Forschung in der Auseinandersetzung mit (Frauen-) Mystik stellt, der hier nicht weiter nachgegangen wird.

¹⁷ Kilian, *Dialogforschung*, S. 5.

allerdings im Modell KILIANs ihre Berechtigung findet.¹⁸ Die Dialoge in den Off. fallen trotz der schriftlichen Niederlegung in die Kategorie „Gespräch“, da es sich nur um eine Verschriftlichung der direkten bzw. nahsprachlichen Kommunikation zwischen Gott und der weiblichen Protagonistin handelt. Die Interaktion ist zwar durch einen Schreibauftrag legitimiert, aber primär im mündlichen Bereich zu verorten.

Da alle hier vorgestellten Definitionen des „Dialogs“ nicht unmittelbar auf die Textbeispiele der Off. anwendbar sind, scheint es angebracht, eine Synthese bzw. eine Modifizierung der Dialog-Definitionen vorzunehmen, welche für die Off. zutrifft. So soll hier unter einem „Dialog“ eine mündliche Interaktion zwischen zwei oder mehr beteiligten Partnern verstanden werden, die in unterschiedlichem Umfang, mit wechselnder Qualität und verschiedener Autorität die Rollen des Sprechers/Hörers, Fragenden/Antwortenden usw. einnehmen, wobei die körperliche Präsenz nicht zwingend erforderlich ist. Die Interaktion wird schriftlich niedergelegt. Diese Definition erinnert zunächst stark an KILIAN. Allerdings weicht sie in der Differenzierung zwischen „Gespräch“ und „Korrespondenz“ als Unterformen des „Dialogs“ ab. Der Dialog wird als Ereignis mündlicher Kommunikation verstanden, die schriftlich überliefert wird. Unter Beachtung der allein schriftlichen und im Fall der Off. literarischen Überlieferung sowie vermutlichen Bearbeitung der Dialoge erscheint die Unterteilung in „Gespräch“ und „Korrespondenz“ nicht notwendig. Die Arbeitsdefinition ermöglicht folglich die synonyme Verwendung der Termini „Dialog“ und „Gespräch“.¹⁹ Sie trägt erstens der oben skizzierten komplexen Frage nach der Anwesenheit Gottes Rechnung, indem sie nahsprachliche Kommunikation nicht allein als an der körperlichen Anwesenheit messbar versteht. Zweitens berücksichtigt sie die Besonderheiten der Kommunikation Gottes mit dem Menschen, die sich z.B. in der exklusiven Beziehung und einem Hierarchiegefälle zwischen den Figuren niederschlagen können und was in diesem Kapitel unter dem Aspekt des Sprachhandelns betrachtet werden soll.

Bevor die inhaltliche Seite der Dialoge untersucht wird, sind die Arten des „Dialogs“ als Untersuchungsgegenstand genauer zu bestimmen, die in der germanistischen Forschung kontrovers diskutiert werden. HENNE/REHBOCK unterscheiden bei den Gesprächsgattungen drei Gruppen: zum einen fiktionale Gespräche, welche unter anderem in der Literatur gestaltet

¹⁸ Die Trennung zwischen mündlicher und schriftlicher Kommunikationsform werden für die Off. aufgehoben, da sich die Korrespondenz auf eine Art der Fernkommunikation bezieht, die eine unmittelbare Reaktion auf die vorhergehende Äußerung unmöglich macht und in den Off. eine unmittelbare Reaktion auf vorherige Gesprächsbeiträge erfolgt.

¹⁹ Diese Synonymie wird im weiteren Verlauf der Untersuchung nun vorausgesetzt. Eine ähnliche, wenn auch nur implizit geäußerte Synonymie liegt im Handbuch der Dialoganalyse von Fritz/Hundsnurscher vor, das sowohl Beiträge der Dialog- wie auch der Gesprächsanalyse in sich vereint (vgl. die entsprechenden Beiträge in Fritz/Hundsnurscher, Handbuch Dialoganalyse).

werden. Sie unterscheiden sich von fiktiven Gesprächen als zweite Gruppe, die für bestimmte Kommunikationsabsichten bestimmt sind. Als dritte Gruppe fungieren „solche [Gespräche], die real in gesellschaftliche Funktionsabläufe eingelassen sind bzw. diese begründen“²⁰. Es handelt sich um natürliche Gespräche.²¹ Unter Berücksichtigung der oben skizzierten Voraussetzungen in den Off. ist die Zuordnung der Dialoge in den Off. zu diesen Erscheinungsformen nicht eindeutig zu klären: Zum einen kann man von einem natürlichen Gespräch ausgehen, da es in den „gesellschaftlichen Funktionsabläufen“²² der mittelalterlichen Frauenklösterkultur als besonders im positiven Sinne bewertet, nicht aber in seiner Existenz bezweifelt wurde. Zum anderen wird angenommen, dass die Dialoge in ihrer Überlieferung nachträglich konstruiert wurden, um bestimmte Absichten, die mit den Off. verfolgt werden, zu erreichen. Demnach würde es sich um fiktive Gespräche handeln. Da mit den Off. ausschließlich literarische Quellen als Zeugnis vorliegen, die literarisch gestaltet wurden und sich damit von authentischen unterscheiden, ist eine Kategorisierung der Gespräche als „fiktional“ ebenso denkbar. Statt einer endgültigen Zuordnung der Dialoge der Off. zu einer Gruppe, werden die Kategorien in dieser Analyse als komplementär verstanden, wobei die Dialoge Merkmale aller Kategorien aufweisen.

Unterschiedliche Dialogformen finden sich in literarischen Werken bereits in früheren Traditionen. Wurzelnd in der antiken Tradition unter Ausgestaltung eines Hierarchiegefälles zwischen einer Autorität und einem unterlegenen Dialogpartner, ist die Form durch kurze Fragesequenzen eines Teilnehmers und ausführliche Antwortsequenzen des „Experten“ bestimmt. Die Funktion als Dialogpartner können dabei auch biblische Personen einnehmen, wie z.B. Maria.²³ Fußend auf diesem Ursprung wird ein Dialog mit der göttlichen Figur möglich, wie ihn die Off. präsentieren. Abweichend von der antiken Tradition, in welcher der Dialog als „Werktyp“²⁴ verwendet wurde, bietet die volkssprachige Literatur des Mittelalters vornehmlich „Texte, deren Form dialogisch im weitesten Sinn ist“²⁵, also nicht an einen Gattungstyp gebunden ist. Die mittelalterlichen Dialoge etablierten sich im Rahmen der Lehre im allgemeinen und fanden Eingang in die Liturgie, so z.B. Antiphone für den Chorgesang, die strukturell über eine dialogische Form verfügten.²⁶

²⁰ Henne/Rehbock, ⁴Gesprächsanalyse, S. 27.

²¹ Vgl. Henne/Rehbock, ⁴Gesprächsanalyse, S. 27-28.

²² Ebd., S. 27.

²³ Vgl. Gruber et al., in: LexMA, Bd. 3, Sp. 954.

²⁴ Ebd., Sp. 958.

²⁵ Ebd., Sp. 958.

²⁶ Vgl. Gruber et al., in: LexMA, Bd. 3, Sp. 951-952. Vgl. dazu auch Haug, Gespräch, S. 254: Er referiert hier die Forschungen G. Bauers „Zur Poetik des Dialogs“ und verweist auf Bauer, der den „starr normierten Dialog im Lehr- oder Streitgespräch des Mittelalters“ (Haug, Gespräch, S. 254) sowie katechetische Dialoge aufführt.

Ein Blick auf die Charakteristika des Dialogs kann die Wahl der Dialogform in den Off. erklären. So sorgen unter anderem die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen, die Höreraktivierung, die Konkretisierung des Gegenstands und die vereinfachte Einprägsamkeit der Inhalte für die Auswahl dieser Form.²⁷ Bezogen auf die Inhalte der Off. erscheint die Form passend, wenn der Text eine memorierende und didaktische Funktion erzielen soll. Außerdem erscheint der Dialog aufgrund des Charakters der Gottesbegegnung, da göttliche und weibliche Figur miteinander sprechen, als geeignetste.²⁸ Mit ihm wird die Präsenz Gottes sowie seine Nähe zu den Menschen und der Gesprächspartnerin suggeriert.

Die hauptsächlich in der Linguistik geleistete Auseinandersetzung mit Dialogen muss für literarische Dialoge fruchtbar gemacht werden. Dies bietet zwei Herausforderungen: Zum einen untersucht die moderne Linguistik vorwiegend Gespräche, die mündlich stattgefunden haben. Als Untersuchungsbasis dienen Transkriptionen von diesen Gesprächen. Daraus resultiert die Anwendung eines Instrumentariums auf moderne Korpora, wie z.B. HENNE/REHBOCK es entwickeln.²⁹ Dabei werden weder Dialoge älterer Sprachstufen noch literarische Dialoge berücksichtigt, wie sie in den Off. vorliegen. Bei einem literarischen Dialog erscheint eine gesprächsanalytische Untersuchung zunächst nicht adäquat.³⁰ Dieser Auffassung ist entgegenzuhalten, dass die oben beschriebenen fiktionalen Gespräche in der historischen Dialogforschung durchaus als „eigene Gesprächsgattung“ verstanden werden und „den Rang geschichtlicher Primärquellen“³¹ innehaben. Mithin haben sie – in der historischen Gesprächsforschung – den Stellenwert von mündlich stattgefundenen und transkribiert vorliegenden Gesprächen. Gleichzeitig bieten sich literarische Gespräche aufgrund ihrer absichtlichen und kompakten Konstruktion für eine sprachpragmatische Analyse an, da sie oftmals „stilisiert und pointiert, also gerade gefiltert durch die Intention des Autors, nicht einfach Mitschriften des zu seiner Zeit Üblichen“³² sind.³³ Demnach kann die gesprächsanalytische Untersuchung literarischer Dialoge, wie in den Off., gerechtfertigt werden. Des Weiteren bietet sich die Analyse der Sprachhandlungen auf der Basis der

²⁷ Vgl. Gruber et al., in: LexMA, Bd. 3, Sp. 954-955.

²⁸ Damit korreliert auch die nachgewiesene große Bedeutung des Dialogs in der mystischen Literatur des Mittelalters. Geht man aufgrund intertextueller Verweise davon aus, dass bei der Abfassung der Off. Kenntnisse über andere mystische Werke und solche mit dialogischen Elementen vorlagen und der potentielle Redaktor durch diese Formgebung die Kategorisierung in die mystische Literatur, die sich aufgrund des Inhalts nur ansatzweise bereits ergab, formal unterstützen wollte, erscheint die dialogische Form ebenfalls plausibel.

²⁹ Vgl. Henne/Rehbock, ⁴Gesprächsanalyse, S. 152-223.

³⁰ Da die untersuchten Exemplare nicht einer mündlichen Äußerung entstammen, können z.B. Fragen nach Pausen oder nach para- oder nonverbalen Elementen des Gesprächs aufgrund der fehlenden visuellen oder auditiven Quellenbasis nicht untersucht werden.

³¹ Rehbock, Ansätze, S. 962.

³² Schlieben-Lange, Flamenca-Roman, S. 2.

³³ Vgl. von Polenz, Sprachhandlungen, S. 250.

einschlägigen Theorien John L. AUSTINs und John R. SEARLEs an, wenn das Handeln vor allem durch Sprache realisiert wird, auch wenn sich ihre Überlegungen nicht explizit auf Dialoge älterer Sprachstufen beziehen.

Die Forschung weist bisher nur einzelne Versuche auf, historische Dialoge im Rahmen einer sprachhistorischen Dialogforschung zu beschreiben. Einen Adaptionversuch moderner Theorien auf mittelhochdeutsche Gespräche unternimmt Peter von POLENZ, indem er anhand des Hildebrandslieds und dem Streit der Königinnen im Nibelungenlied Dialoge untersucht, um die bereits in den frühen Sprachstufen des Deutschen nachweisbare sprachliche Markierung von Sprachhandlungen zu belegen. Methodisch geht es um die „pragmatisch-semantische beschreibungsmethode“³⁴, d.h. mittels einer Paraphrasierung des Textinhalts werden die Sprachhandlungen offengelegt. Von POLENZ vermutet dabei nur eine recht vage Verbalisierung.³⁵ Er unterscheidet sechs verschiedene Ausdruckstypen von Sprachhandlungen: Neben dem Verb in der 1. Person gehören bestimmte Grammatikformen (z.B. Imperativ) dazu. Modalverben, Konjunktionen und Partikel sowie idiomatische Wendungen ergänzen die Typologie.³⁶ Ergebnis seiner Analyse ist, dass Sprachhandlungen bereits im Althochdeutschen und im Mittelhochdeutschen bestimmt wurden, wozu ein vielfältiger Lexemvorrat zur Verfügung stand.³⁷ Den in Anlehnung an AUSTIN geprägten Begriff des „Performativen“ kann von POLENZ für die Verwendung von Sprachhandlungsbezeichnungen bestätigen.³⁸

In eine ähnliche Richtung zielt die Studie SCHLIEBEN-LANGEs, die den mittelalterlichen Flamenca-Roman untersucht und dabei fünf verschiedene Ordnungsebenen in der Gesprächsorganisation unterscheidet, in denen verschiedene Tätigkeiten auftreten können.³⁹ Sie resümiert, dass im Flamenca-Roman die Handlungen quantitativ deutlich hinter die Gespräche zurücktreten, wie es auch in den Off. beobachtbar ist.⁴⁰ Sie fordert bereits zuvor die historische Analyse von Sprechakten, ausgehend von der These, dass es „keine universellen sprachlichen Handlungen, sondern nur je historisch bestimmte, unterschiedene,

³⁴ von Polenz, Sprachhandlungen, S. 251.

³⁵ Vgl. ebd., S. 255.

³⁶ Vgl. zur genaueren Darstellung mit Beispielen ebd., S. 256-260.

³⁷ Vgl. ebd., S. 249-273. Von Polenz stellt als weitere Analyseergebnisse heraus, dass es neben dem performativen Gebrauch von Sprachhandlungen auch eine bemerkenswerte Verwendung metakommunikativer Sprachhandlungsbezeichnungen gibt. Außerdem bezieht sich die Markierung nicht allein auf Verben, sondern auf sämtliche Wortklassen. Von Polenz empfiehlt die Paraphrasierung der Texte in Formen heutigen Sprechens über Sprachhandlungen, um die Bedeutung zu bestimmen (vgl. ebd., S. 272).

³⁸ Vgl. von Polenz, Sprachhandlungen, S. 272. Er erweitert den Begriff um eine metakommunikative Ebene.

³⁹ Vgl. Schlieben-Lange, Flamenca-Roman, S. 9: Sie fasst darunter die Ebene der Reziprozitätsherstellung, der Gesprächsorganisation, der Sprechakte, der Handlungsmuster und der Normen.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 27-28.

konventionalisierte sprachliche Handlungen“⁴¹ gibt.⁴²

Einen vielversprechenden Systematisierungsversuch aus linguistischer Perspektive, der zwar keine neuen Instrumente, aber eine Applizierung der aus der modernen Linguistik bekannten Methoden auf historische Beispiele überträgt, liefert KILIAN mit seiner Arbeit zur „Historischen Dialogforschung“, in der er die verschiedenen Möglichkeiten der modernen Linguistik für die Untersuchung historischer Dialoge exemplarisch und überblicksartig aufzeigt. Er versteht die Dreiteilung in eine sprachstrukturelle, sprachpragmatische und sprachsoziologische als Grundlage, wobei jeweils eigenständige Untersuchungen ermöglicht werden.⁴³

Ein jüngst erschienener Band zur historischen Dialogforschung, der speziell die geistliche Dichtung in den Blick nimmt, wurde von MIEDEMA, SCHROTT und UNZEITIG vorgelegt. Er geht – anders als das linguistische Modell KILIANs – von einer mediävistisch-literaturwissenschaftlichen Perspektive aus. In der Einleitung des Sammelbandes konstatieren die Herausgeberinnen, dass Gespräche mit Gott häufig nicht das typische turn-taking der Beteiligten umfassen, die Gesprächspartner also nicht unbedingt beiderseitig an der Kommunikation, z.B. durch Antworten mitwirken.⁴⁴ Diese Annahme stimmt für die Off. nicht, denn beide Partner wirken aktiv am Gespräch mit und gestalten Themen und Inhalte gemeinsam.

Unter dem Titel des Bandes „Sprechen mit Gott“ verstehen die oben genannten Herausgeberinnen verschiedene „kommunikative Konstellationen“⁴⁵: Erstens nähert sich der Mensch Gott dialogisch an. Dieser so entstehende Dialog ist den Gesprächen zwischen Menschen ähnlich. Zweitens kann das Gespräch mit Gott, bedenkt man Gebete, monologisch bzw. halbdialogisch sein. Es wird also seitens des angesprochenen Gottes keine Antwort erwartet. Schließlich kann drittens das Sprechen mit Gott besonders erwählte Menschen betreffen, die als göttliches Sprachrohr fungieren.⁴⁶ Damit beschreiben die Autorinnen einen sehr weiten Deutungshorizont des Sprechens mit Gott. Die vorliegende Studie bezieht sich auf die erste und dritte Deutungsmöglichkeit, wobei erstere umgekehrt wird: Die göttliche Figur nähert sich auf vielfältige Weise der Gesprächspartnerin an und realisiert dazu verschiedene Sprachhandlungen.

⁴¹ Schlieben-Lange, Historische Analyse von Sprechakten, S. 114.

⁴² Vgl. ebd., S. 113-119.

⁴³ Zum Überblick vgl. Kilian, Dialogforschung, S. 15-23 sowie die einschlägigen Kapitel in ebendiesem Band.

⁴⁴ Miedema/ Schrott/ Unzeitig, Einleitung, S. 3.

⁴⁵ Ebd., S. 5.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 5.

Für die sprechakttheoretische Untersuchung der Off. werden zunächst die sprachphilosophischen Theorien AUSTINs, SEARLEs und FRANKEs hinsichtlich der für die Untersuchung relevanten Aspekte näher erläutert. Im Interesse der Fragestellung sollen die linguistischen Methoden als Instrumentarium für eine literaturwissenschaftliche Analyse und Interpretation der erzielten Ergebnisse dienen. Die genuin linguistische Methode ist als methodische Basis einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung zu betrachten und bedarf eines erweiterten Kommentars, da sie nur konstatieren, nicht aber interpretieren kann. Grundlage der Analyse bilden ausgewählte Textbeispiele der Off.⁴⁷ Dies soll Antworten auf die Fragen ermöglichen, mit welchen Sprachhandlungen die göttliche und die weibliche Figur ihre Beziehung konstruieren und variieren.

2. *Sprechakttheorie*

Die Sprechakttheorie, hauptsächlich begründet durch John L. AUSTIN, ist eine primär sprachphilosophische Theorie, deren Anwendung auf die Linguistik nicht unmittelbar erfolgen konnte. Die maßgebliche Weiterentwicklung erfuhr die Theorie durch John R. SEARLE, der „die Sprachtheorie als Teil einer allgemeinen Handlungstheorie auffaßte“⁴⁸ und damit den Transfer der philosophischen Theorie in die Linguistik beförderte.⁴⁹

Für die Off. kann festgehalten werden, dass sich das gesamte Handeln in der Sprache zeigt und die Beziehungsgestaltung über die Sprache realisiert wird. Der Schritt zu einer sprachpragmatischen Untersuchung des Sprachhandelns und damit zu den Sprechakten und den sich damit auseinandersetzenden Theorien AUSTINs und SEARLEs erscheint damit naheliegend.⁵⁰ Der Sprechakt muss allerdings in die nächstkleinere Kategorie, die Sprechaktsequenzen, zerlegt werden, um die Dialogstruktur angemessen erfassen zu können. Dies macht die Betrachtung der erweiterten Sprechakttheorie nach FRANKE erforderlich. Erst im Anschluss kann eine literaturwissenschaftliche Interpretation der Dialoge anhand der Fragestellung erfolgen.⁵¹

⁴⁷ Obgleich die Gnaden-Vita Ebners vor allem im letzten Teil, dem minniclichen spruch, auch maßgeblich durch eine dialogische Struktur geprägt ist, werden nur die Off. Hinsichtlich dieser Fragestellung analysiert.

⁴⁸ Hagemann/ Rolf, Bedeutung der Sprechakttheorie, S. 886.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 886.

⁵⁰ Aufgrund der stilistischen Formung der Dialoge in den Off., bei denen es sich nicht um Transkriptionen tatsächlich stattgefundener Gespräche handelt, ist eine Untersuchung der gesprächsanalytischen Kategorien, wie sie z.B. Henne/Rehbock in ihrer Einführung in die Gesprächsanalyse vorstellen, aufgrund fehlender Marker wie Gesprächspausen oder Anzeigen des Sprecherwechsels, nicht durchführbar (vgl. Henne/Rehbock, ⁴Gesprächsanalyse, S. 166- 215).

⁵¹ Es ist in der linguistischen Auseinandersetzung mehrfach diskutiert worden, dass die Sprechakttheorie für sich genommen der Zweiseitigkeit des Dialogs nicht ausreichend Rechnung trägt, so z.B. bei Henne/Rehbock (vgl. Henne/Rehbock, ⁴Gesprächsanalyse, S. 11). Eine vorgeschlagene Erweiterung hinsichtlich der

2.1. Performative und konstative Äußerungen nach Austin

Die „Theorie der Sprechakte“ John AUSTINs kreist zentral um die Beschreibung des „how to do things with words“⁵². AUSTIN geht davon aus, dass mit dem Äußern von Worten etwas getan wird. Ziel ist es, den „Gebrauch einer Äußerung“⁵³ zu spezifizieren. Grundlegend für die Sprechakttheorie ist die Klassifizierung von Sätzen bzw. Äußerungen als „performativ“ – in Abgrenzung zu konstativen Äußerungen. Performativ ist eine Aussage, wenn „jemand, der eine solche Äußerung tut, damit eine Handlung vollzieht“⁵⁴, z.B.

*(1) Ich taufe dich auf den Namen xy.*⁵⁵

Diese Äußerung kann nicht wahr oder falsch sein, aber sie kann glücken oder missglücken, d.h. die Handlung, die mit der Äußerung vollzogen werden soll, wird vollzogen oder nicht.⁵⁶ Indikator hierfür sind unter anderem die Konventionalität des Verfahrens und die Vollständigkeit und Korrektheit der Ausführung.⁵⁷ Davon zu unterscheiden ist die Frage nach „wahr“ oder „falsch“, die konstative Äußerungen betrifft.⁵⁸ Die beiden Äußerungsarten unterscheiden sich also zwischen dem nie absolut trennscharf zu definierenden „Tun und Sagen“⁵⁹.

Hinsichtlich der performativen Äußerungen unterscheidet AUSTIN zwischen den „explizit performativen“ und den „primär performativen“.⁶⁰ In Beispiel (1) liegt eine explizit performative Äußerung vor, weil sie unter Beachtung der notwendigen Bedingungen als

Kommunikationsmaximen nach Grice wird dabei als besonders ertragreich betrachtet, um die Hörerperspektive und die Zweiseitigkeit der Kommunikation zu berücksichtigen. Zu dieser Theorie vgl. Grice, *Logik und Konversation*, S. 243-265) und Anm. 85 in diesem Kapitel.

⁵² Austin, ²Theorie der Sprechakte (deutsche Ausgabe). Im Folgenden wird aus der deutschsprachigen Ausgabe zitiert.

⁵³ Ebd., S. 7.

⁵⁴ Ebd., S. 30.

⁵⁵ Ein ähnliches Beispiel mit dem gleichen performativen Verb, allerdings bezogen auf eine Schiffstaufe, führt Austin an (vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 28).

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 36: Austin entwickelt hier die sog. „Lehre von den Unglücksfällen“, die grob in Versager (Handlung unvollzogen) und Missbräuche (Handlung unehrlich vollzogen) unterscheidbar ist. Vgl. dazu ebd., S. 36-45.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 37. So missglückt die Äußerung, wenn sie z.B. nicht durch einen dazu Befugten oder durch einen mehrere Jahrhunderte alten christlichen Taufritus konventionalisiert wäre. Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass zahlreiche Bedingungen erfüllt sein müssen, um das Glücken der performativen Äußerung zu gewährleisten.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 76. Austin stellt zunächst die These auf, dass Verben in der 1. Person, Singular, Präsens, Aktiv vorliegen müssen, damit sie performativ verwendet werden können. Dieses „grammatische Merkmal“ (ebd., S. 76) existiert so allerdings nicht, was er in sieben Punkten darlegt und schließlich die definitive Unterscheidung zwischen performativen und konstativen Äußerungen schwierig macht (vgl. ebd., S. 84-87).

⁵⁹ Ebd., S. 45.

⁶⁰ Seine frühere Unterscheidung zwischen „explizit“ und „implizit“ wird zugunsten der oben aufgeführten Dichotomie aufgegeben (vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 52-53).

handlungsvollziehend gilt. Davon abweichend ist das Beispiel, bei dem die Taufe nicht vollzogen wird:

(2) *Ich führe eine Taufe durch.*

Es handelt sich um eine primär performative Äußerung, bei der nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, dass es sich um den Vollzug der Taufe handelt. Daraus folgt: „Je expliziter [...] man sich ausdrücken kann, desto klarer kommt die *Rolle* der Äußerung heraus.“⁶¹ Dabei ist jedoch eine Einschränkung vorzunehmen: Trotz größtmöglicher Explizitheit bei der Äußerung, kann wegen der Nähe zu konstativen Äußerungen auch dann nicht mit Sicherheit von der Performativität der Äußerung ausgegangen werden.⁶² Die schwierige Abgrenzung zwischen konstativen und performativen Äußerungen einerseits und innerhalb der performativen Äußerungen zwischen „explizit“ und „primär“ andererseits macht eine ergänzende Betrachtung erforderlich. Diese sieht AUSTIN in der Beschreibung der Teilakte innerhalb des Sprechaktes. Diese werden im Folgenden dargestellt, um in den literarisch gestalteten Dialogen der Off. die Arten performativer Äußerungen erschließen zu können.

2.2. *Der Sprechakt und seine Teilakte nach Austin und Searle*

AUSTIN teilt den Sprechakt in drei Teilakte auf, um die Handlungsarten zu beschreiben, die mit einer Aussage vollzogen werden können. Dazu gehört als erster Bestandteil der lokutionäre Akt, bei dem es sich um die „gesamte Handlung, etwas zu sagen“⁶³ handelt.⁶⁴ Der Vollzug dieses Aktes vermittelt, dass die Äußerung Bedeutung hat.⁶⁵ Mit diesem Akt ist zweitens der illokutionäre Akt verbunden. Bei diesem Akt handelt es sich um einen, „den man vollzieht, *indem* man etwas sagt“⁶⁶. Beachtenswert ist, dass die Sprache mit bestimmten Konventionen verwendet wird, sodass „der illokutionäre Akt als eine konventionale Handlung“⁶⁷ zu verstehen ist. Wird eine Äußerung getätigt, ist damit ein bestimmter Zweck für die Kommunikation verbunden. Diesem Zweck dienen illokutionäre Akte.⁶⁸ Ein

⁶¹ Ebd., S. 93.

⁶² Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 109-110.

⁶³ Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 112.

⁶⁴ Austin unterscheidet innerhalb des lokutionären Aktes nochmals den phonetischen (das Produzieren von Geräuschen), phatischen (das Äußern jener Geräusche, die als Vokabular erkennbar sind und z.B. Bestandteil einer bestimmten Grammatik sind) und den rhetischen (es steht fest, wovon gesprochen wird und was darüber gesagt wird) Akt (vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 110-111). Es sei zur ausführlichen Darstellung auf Austins Ausführungen verwiesen.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 126.

⁶⁶ Ebd., S. 127.

⁶⁷ Ebd., S. 122. Die mit diesem Ansatz einsetzende Diskussion über Illokutionen kann hier nicht wiedergegeben werden. Es sei dazu auf die einschlägige Literatur verwiesen.

⁶⁸ Vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 8.

Charakteristikum des erfolgreichen Vollzugs des Aktes ist, „daß man *verstanden* wird.“⁶⁹

Darüber hinaus können Äußerungen über ein Potential verfügen, auf Kommunikationspartner einzuwirken, indem man Einfluss auf das Denken, Fühlen und Handeln des anderen nimmt. Eine Äußerung kann auch speziell in dieser Absicht getan werden. Es handelt sich dabei um den dritten, den „perlokutionären Akt“, dem der konventionale Gehalt aber, in Opposition zum illokutionären Akt, fehlt.⁷⁰ Kennzeichen dieses Aktes ist eine Dualität: erstens seitens des Sprechers eine beabsichtigte Wirkung, zweitens das Eintreten dieser Wirkung beim Kommunikationspartner.⁷¹

SEARLE entwickelte einen vierteiligen Sprechakt, wobei er konstatiert, dass „Sprechen eine [...] Form regelgeleiteten Verhaltens“⁷² sei. Basierend auf der Übernahme bestimmter Regeln für dieses Sprechen, liegt dem gesamten Modell SEARLES als Modifikation der These AUSTINS die Vorstellung zugrunde, dass wir, wenn wir eine Sprache sprechen, Sprechakte vollziehen. Dabei liegt der Schwerpunkt auf dem Äußern von Worten (und nicht in den Worten an sich) im Moment der Realisierung des Sprechakts. Somit sind die Sprechakte als „die grundlegenden oder kleinsten Einheiten der sprachlichen Kommunikation“⁷³ anzusehen.⁷⁴ SEARLE entwickelte im Anschluss an AUSTIN ein Modell, das den propositionalen Akt als vierten Teilakt umfasst. Charakteristikum dieser vier Akte ist ihre Simultanität während der Äußerung.⁷⁵ Während der Äußerungsakt sich auf das auditiv wahrnehmbare Aussprechen von Wörtern bezieht, wird der propositionale Akt in eine Referenz und eine Prädikation ausdifferenziert und ist inhaltlich mit dem rhetischen Akt AUSTINS verwandt.⁷⁶ Formal handelt es sich beim propositionalen Akt um Satzteile, die allerdings nie allein stehen können.⁷⁷ Der illokutionäre Akt nach SEARLE ist dem AUSTINS

⁶⁹ Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 133.

⁷⁰ Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 118-119 und S. 137.

⁷¹ Vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 12. Zwischen den drei Akten bestehen außerdem diverse Querverbindungen. So kann der illokutionäre Akt allein in Verbindung mit dem lokutionären existieren, ein Kausalverhältnis besteht jedoch nicht (vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 132 und S. 130). Besonders die Beziehung zwischen illokutionärem Akt auf der einen und dem perlokutionären Akt auf der anderen Seite weist Besonderheiten auf: So ist der illokutionäre Akt im Moment der Äußerung beendet (auch wenn die Gefahr des Missglückens bestehen bleibt), wohingegen der perlokutionäre Akt auf das Erzielen einer bestimmten Wirkung und folglich auf ein Ergebnis ausgelegt ist, das erst anschließend realisierbar ist (vgl. ebd., S. 143 und S. 148). Somit kann der illokutionäre Akt zwar nicht ohne einen lokutionären auftreten, den perlokutionären Akt erfordert er aber nicht zwingend (vgl. ebd., S. 152). Für die Kriterien zur Unterscheidung illokutionärer und perlokutionärer Akte vgl. ebd., S. 143-152.

⁷² Searle, ³Sprechakte, S. 24.

⁷³ Ebd., S. 30.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 29-30.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 40-42.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 40-48 und Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 20-21. Vgl. zum rhetischen Akt Anm. 64 in diesem Kapitel.

⁷⁷ Hierbei muss klar zur Proposition unterschieden werden, bei der es sich um den Inhalt des propositionalen

verwandt. Die Illokution meint dann bspw. VERSPRECHEN oder WARNEN.⁷⁸ Der perlokutionäre Akt stellt den vierten Akt in SEARLES Taxonomie dar.

Da eine Äußerung verschiedene illokutionäre Rollen einnehmen kann, unterscheiden AUSTIN und SEARLE verschiedene Indikatoren zur Markierung der Akte, wie die Betonung, der Modus (hier: Imperativ) oder die Verwendung von performativen Verben, z.B. das Verb „taufen“ in Beispiel (1).⁷⁹ Es gilt, dass die Klarheit der Rolle mit der sprachlichen Explizitheit des Sprechers korreliert.⁸⁰

2.3. Indirekte Sprechakte

Die bisherigen Ausführungen bezogen sich ausschließlich auf Sprechakte, bei denen der illokutionäre Effekt beim Hörer erreicht wird. Der Hörer erkennt, indem verschiedene Bedingungen zur Erfüllung des Sprechakts erfüllt werden, was der Sprecher mit seiner Äußerung intendiert. Hier stimmen Äußerungsbedeutung und Satzbedeutung überein.⁸¹ In verschiedenen Kommunikationssituationen ist hingegen diese Kongruenz nicht gegeben, beispielsweise „bei Andeutungen, Anspielungen, [...] Ironie und metaphorischer Redeweise.“⁸² In Äußerungen dieser Art liegen zwei Illokutionen vor, die dem Hörer den Verstehensprozess erschweren. Als Konsequenz aus dieser Beobachtung entwickelte SEARLE die Theorie der indirekten Sprechakte. Er definiert sie als „Fälle, in denen ein Illokutionsakt indirekt mittels eines anderen Illokutionsakts vollzogen wird.“⁸³ Das sich daraus ergebende Problem rekuriert auf die Schwierigkeiten des Hörers, den von Searle als „primär“ bezeichneten Illokutionsakt zu erfassen und damit Verstehen zu gewährleisten, wenn in dem gehörten Satz eine abweichende Bedeutung zu Tage tritt.⁸⁴ SEARLE unterscheidet weiter vom primären den sekundären Illokutionsakt. Der zweite Akt ist wörtlich zu verstehen, wohingegen der primäre erschlossen werden muss. Um aus dem sekundären den primären Illokutionsakt zu extrahieren, bietet SEARLE die Möglichkeit des Folgerns an, die sich zum

Aktes handeln kann und die eine wahre oder falsche Aussage über etwas verhandelt. Searle drängt in seinen Erläuterungen darauf, „die Proposition [...] von ihrer Behauptung oder Aussage streng zu unterscheiden“ (Searle, Sprechakte, S. 48). Letztere beiden können eigenständige Akte sein, die Proposition hingegen nicht (vgl. ebd., S. 48).

⁷⁸ An dieser Stelle wird der von Hindelang eingeführten Konvention gefolgt, dass die Sprechhandlungsmuster in Versalien notiert werden, da es sich um eine „genauer bestimmte Beschreibungskategorie“ (Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 38) handelt im Gegensatz zum Verb, das die Sprechhandlung bezeichnet. Dieses wird wie üblich notiert (vgl. ⁵Hindelang, Einführung Sprechakttheorie, S. 38).

⁷⁹ Die sog. „illokutionäre Rolle“ bezieht sich auf die Äußerung, denn es geht darum, welcher illokutionäre Akt vollzogen wird, wenn der Sprecher einen Satz äußert, d.h. welche Funktion die Äußerung für die Kommunikation hat (vgl. Searle, ³Sprechakte, S. 49 und Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 15).

⁸⁰ Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 93.

⁸¹ Vgl. Searle, Indirekte Sprechakte, S. 127. Vgl. zu den Bedingungen Searle, ³Sprechakte, S. 88-95.

⁸² Searle, Indirekte Sprechakte, S. 127.

⁸³ Ebd., S. 128.

⁸⁴ Vgl. Searle, Indirekte Sprechakte, S. 128.

einen im Erschließen des primären Illokutionsaktes manifestiert und zum anderen in der Unterscheidung des primären vom sekundären Illokutionsakt liegt.⁸⁵ SEARLE übernimmt das Kooperationsprinzip von GRICE für den „Schlussfolgerungsprozess“⁸⁶ zum Erschließen des primären illokutionären Zwecks bei den indirekten Sprechakten. Dazu betrachtet man die Bedingungen des erfolgreichen Vollzugs des Sprechakts, außerdem muss der Nachweis eines zweiten, neben dem in der Äußerung zum Ausdruck kommenden Illokutionszweck geführt werden. Um diesen aufzudecken, ist eine Synthese aus Sprechakttheorie und Hintergrundwissen erforderlich.⁸⁷

Die Off. beinhalten vielfach indirekte Sprechakte durch die metaphorische Redeweise, die über zwei Illokutionen verfügt. Andererseits spielen die Off. mit Andeutungen und Anspielungen, aus denen die Hörer bzw. Leser die primäre Illokution erschließen müssen. Zum erfolgreichen Folgern müssen die Hörer/Leser das Hintergrundwissen aufrufen, das breite Wissensbestände aktualisiert, auf welche die Off. wiederum rekurren.

2.4. Klassifikationen illokutionärer Äußerungen

AUSTIN entwickelte ein System aus fünf Gruppen von Äußerungen, deren übergeordnetes gemeinsames Merkmal der Vollzug einer sprachlichen Handlung ist.⁸⁸ SEARLE und WUNDERLICH adaptierten, modifizierte und erweiterten diese Klassifikation.

Grundlage des fünfgliedrigen Systemisierungsvorschlags AUSTINs ist eine Liste illokutionärer Rollen.⁸⁹ Als erste Gruppe fasst AUSTIN die *verdiktiven* Äußerungen: Sie

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 130-131. Searle beschreibt indirekte Sprechakte am Beispiel der Direktiva, erweitert sie aber später auf alle Kategorien. Weiter stellt er acht Tatsachen über indirekte Sprechakte vor und macht auch auf drei Probleme aufmerksam: unterschiedliche Funktionalität bestimmter syntaktischer Strukturen beim Verständnis, Asymmetrien in den Gelingensbedingungen und Bedeutung der Imperativ-Idiome (vgl. dazu ebd., S. 134-149). Der Schritt der Folgerung beruht auf dem von Grice aufgestellten Kooperationsprinzip, das wiederum im Zusammenhang mit verschiedenen Maximen für eine erfolgreiche Kommunikation steht. Die Grice'schen Konversationsmaximen erweitern die sprecherzentrierte Sprechakttheorie um die Hörerperspektive. Grice geht von grundsätzlich um Kooperation bemühten Kommunikationsteilnehmern aus. Alle Teilnehmer unterwerfen sich dem „Kooperationsprinzip“, das Grice folgendermaßen definiert: „Mache deinen Gesprächsbeitrag jeweils so, wie es von dem akzeptierten Zweck oder der akzeptierten Richtung des Gesprächs, an dem du teilnimmst, gerade verlangt wird“ (Grice, Logik und Konversation, S. 248). Von diesem ausgehend entwickelt er vier Submaxime: die Maxime der Quantität (Ausführlichkeit der Aussage), der Qualität (Wahrheitsgehalt der Aussage), der Relation (Relevanz der Aussage für den aktuellen Stand der Konversation) und der Modalität (Klarheit des Ausdrucks) (vgl. ebd., S. 249-251). Alle Maximen basieren auf der Vorstellung einer „kooperative[n] Interaktion“ (ebd., S. 252). Bei Zuwiderhandlung gegen die Maximen in Form von Kollisionen, Ausstiegen oder Verstößen nimmt man – da das Kooperationsprinzip gilt – die Unversehrtheit der Maxime an und erschließt das Gemeinte. Ergebnis des Folgerungsprozesses ist die „konversationale Implikatur“ (ebd., S. 248). Für die Off. wäre durch die Metaphernverwendung der Verstoß gegen die Qualitätsmaxime relevant (vgl. ebd., S. 258).

⁸⁶ Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 92.

⁸⁷ Vgl. Searle, Indirekte Sprechakte, S. 141-142.

⁸⁸ Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 166-168.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 168. Neben einer Liste mit Verben, die für die jeweilige Klasse typisch sind, bieten die Ausführungen eine Definition und eine Abgrenzung zu den jeweils anderen Klassen.

umfassen Äußerungen, mit denen „über Werte oder Tatsachen“⁹⁰ aufgrund von entsprechenden Gründen geurteilt wird, um eine Entscheidung herbeizuführen. Beispiele sind „deuten“, „auslegen“ oder „jdn./etw. neben/über/unter jdn./ etw. stellen“⁹¹.

Exerzitive Äußerungen als zweite Gruppe haben für die vorliegende Untersuchung besondere Bedeutung, da sie die Ausübung von „Macht, Rechte[n] oder Einfluß“⁹² ermöglichen. Angewendet auf die Off. hat die göttliche Figur aufgrund ihrer Identität und den ihr zugeschriebenen Attributen Macht über die weibliche Figur, welche diese uneingeschränkt anerkennt. Dabei kann ein hierarchisches Gefälle zwischen den an der Kommunikation Beteiligten sprachlich unterstützt werden, denn exerzitive Äußerungen bewirken, dass der Andere auf bestimmte Handlungen (nicht) festgelegt wird oder ihm bestimmte Dinge (nicht) erlaubt werden. Die weibliche Protagonistin wird durch Äußerungen dieser Art zu bestimmten Handlungen bzw. Einstellungen bewegt. Gleichzeitig kann auch sie exerzitive Äußerungen verwenden. Beispiele AUSTINs für diese Klasse sind „mit Buße belegen“, „begnadigen“, „gewähren“, „schenken“, „tadeln“ u.a.⁹³

AUSTIN definiert drittens die *kommissiven* Äußerungen, die eine Verbindlichkeit für den Sprecher beinhalten, d.h. mit dieser Äußerung übernimmt der Sprecher bestimmte Aufgaben. Ein Beispiel stellt „versprechen“ dar, was die göttliche Figur in den Off. vielfach äußert. AUSTIN führt als für unsere Frage bedeutsame Beispiele zudem „zusagen“, „geloben“, „seine Absicht erklären“ und „sein Wort geben“ an.⁹⁴

Bei der Bildung der letzten beiden Klassen fehlt es laut AUSTIN an Klarheit in der Definition und an eindeutigen Grenzen, was Probleme bei der Zuordnung einer Äußerung zu einer dieser Klassen verursacht.⁹⁵ Die Gruppe der *konduktiven* Äußerungen zeichnet sich durch eine starke Interaktionsprägung aus. Diese Äußerungen betreffen

die Reaktion auf das Verhalten und das Schicksal anderer Leute und [...] Einstellungen sowie den Ausdruck von Einstellungen gegenüber dem vergangenen oder unmittelbar bevorstehenden Verhalten eines anderen.⁹⁶

Beispiele für konduktive Äußerungen sind „danken“, „bedauern“, „beklagen“ „über etw. klagen“⁹⁷.

Als letzte Klasse stellt der Autor speziell auf die materielle Kommunikationssituation ab, geht

⁹⁰ Ebd., S. 171.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 171- 172. Die Auswahl der Beispiele ist bereits im Hinblick auf den Inhalt der Off. getroffen.

⁹² Ebd., S. 169.

⁹³ Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 173-176.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 176-178.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 170.

⁹⁶ Ebd., S. 178.

⁹⁷ Ebd., S. 179. Bei dieser Gruppe geht es nicht um Emotionsschilderungen oder deren Äußerung.

es doch um die Vermittlung des Verständnisses der getätigten Äußerungen. Die *expositiven* Äußerungen dienen, trotz fließender Grenzen zu den vier zuvor beschriebenen Klassen, zur Ausführung von „Argumente[n], Begründungen und Mitteilungen.“⁹⁸ Dazu gehören unter anderem „ich meine damit“, „ich spreche von“ oder „deuten“⁹⁹.

SEARLE betrachtet als grundlegende Bedingungen für die Entwicklung seiner Taxonomie den „illocutionary point, direction of fit, and sincerity condition“¹⁰⁰. Sie sind je nach Klasse der Taxonomie gegeben oder nicht, dienen dessen ungeachtet jedoch der Klassendefinition. Ein zentraler Kritikpunkt SEARLEs am Modell AUSTINs bezieht sich auf die Definitionskriterien der Kategorien. Nach SEARLE ist nicht klar zwischen illokutionärem Akten und illokutionären Verben zu unterscheiden, denn nicht alle aufgeführten Verben sind illokutionär. Außerdem erscheinen die Definitionskriterien, mit denen die fünf Klassen von AUSTIN gebildet werden, wenig transparent. Zusätzlich herrschten in den Klassen unzulässige Überschneidungen und insgesamt eine zu große Vielfalt, besonders unter dem Aspekt, dass einige der Verben hinsichtlich der Definition gar nicht zu dieser Klasse gehören dürften.¹⁰¹

Auf der Basis der drei Bedingungen und unter Berücksichtigung der Schwächen des Modells von AUSTIN unterscheidet SEARLE fünf Klassen von Sprechakten. Die Klasse der *Repräsentativa*¹⁰² umfasst Sprechakte, mit denen der Sprecher Aussagen macht, welche die Wahrheit der Proposition betreffen, dass etwas so ist. Mithin handelt es sich um solche, die als wahr oder falsch klassifiziert werden können.¹⁰³ Die *Direktiva* umfassen Sprechakte, mit denen der Sprecher den Hörer dazu bringen möchte, etwas zu tun. Als signalisierende Verben

⁹⁸ Ebd., S. 182.

⁹⁹ Ebd., S. 182.

¹⁰⁰ Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 5. Es werden hier die englischen Originalbegriffe verwendet, da die Übertragungen, die z.B. Hindelang anführt, nämlich den „illokutionären Zweck“ die „Entsprechungsrichtung“ und „psychische Einstellung“ für den „illocutionary point“, „direction of fit“ und „psychological state“ nicht adäquat erscheinen (vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 44). Searle versteht unter dem „illocutionary point“, was der Sprecher mit einer Äußerung von seinem Gegenüber verlangt. Bei der „direction of fit“ geht es um eine mit der Äußerung intendierte Weltveränderung, sodass der propositionale Gehalt der Äußerung mit der Welt übereinstimmt (vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 44-45). Die „Bedingung der Aufrichtigkeit“ (Searle, ³Sprechakte, S. 93), als Ausdruck des „psychological state“ (Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 4) dagegen, die SEARLE anhand des VERSPRECHENS erläutert, meint, dass sich Bedingungen, die für den erfolgreichen Vollzug eines illokutionären Aktes erfüllt sein müssen, verändern (vgl. Searle, ³Sprechakte, S. 84-113).

¹⁰¹ Vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 8-10. Hier finden sich auch ausführliche Beschreibungen der Kritikpunkte Searles, die mit Beispielen illustriert werden.

¹⁰² Es werden die gängigen deutschen Bezeichnungen angegeben, wie sie auch in der deutschsprachigen Forschungsliteratur rezipiert werden. Inhaltlich unterscheiden sie sich nicht von den englischen Originalbezeichnungen.

¹⁰³ Vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 45 und Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 10. Austins expositive und verdiktive Äußerung finden sich in dieser Klasse teilweise wieder (vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 11).

führt SEARLE hier „fragen“, „beten“, „erlauben“ oder „anweisen“ an.¹⁰⁴ Als *Kommissiva* bezeichnet der Autor Sprechakte, deren illokutionäre Rolle darauf abzielt, den Sprecher auf Handlungen in der Zukunft festzulegen bzw. die Verpflichtung dazu zu übernehmen.¹⁰⁵ Geht es darum, die psychische Einstellung zu einer Proposition auszudrücken, liegt ein *expressiver* Sprechakt vor. HINDELANG fasst in der Rezeption SEARLES die Expressiva als Sprechakte auf, „durch die der Sprecher zu erkennen gibt, wie ihm zumute ist.“¹⁰⁶ Beispiele wären „danken“, „gratulieren“ oder „entschuldigen“.¹⁰⁷ Als letzte Klasse definiert SEARLE die *Deklarativa*. Hierunter fallen Sprechakte, in denen Sprecher ausdrücken, was unter bestimmten institutionellen Bedingungen stattfinden soll.¹⁰⁸ Die von SEARLE vermuteten Kollisionen zwischen den Repräsentativa und den Deklarativa können durch die Bildung der Klasse der „repräsentativen Deklarativa“ umgangen werden. Sie drücken die den Repräsentativa eigene psychische Einstellung aus, dass der in der Äußerung zum Ausdruck kommende Sachverhalt wahr ist.¹⁰⁹ Diese Systematisierung führt zu dem Schluss, dass die anfängliche, vor allem durch das Modell AUSTINs propagierte Vorstellung der illokutionären Verben als Kennzeichen für den illocutionary point nicht haltbar ist, sondern sich auf andere Aspekte des illokutionären Aktes beziehen muss. Dies bestätigt die These SEARLES, dass im Rahmen der Klassifikation terminologisch genau zwischen illokutionären Akten und illokutionären Verben zu trennen ist.¹¹⁰ Das wichtigste Ergebnis der Untersuchung fasst SEARLE so zusammen:

If we adopt illocutionary point as the basic notion on which we classify uses of language, then there are a rather limited number of basic things we do with language: we tell people how things are, we try to get them to do things, we commit ourselves to doing things, we express our feelings and attitudes and we bring about changes through our utterances, often, we do more than one of these at once in the same utterance.¹¹¹

¹⁰⁴ Vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 11 und Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 45. Der Klasse entsprechen die exerziven und die expositiven Sprechakte Austins (vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 11).

¹⁰⁵ Vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 11-12.

¹⁰⁶ Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 48.

¹⁰⁷ Vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 12.

¹⁰⁸ Vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 48.

¹⁰⁹ Vgl. Hindelang, ⁵Einführung Sprechakttheorie, S. 47 und Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 15-16.

¹¹⁰ Vgl. Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 21-22. Innerhalb seiner Ausführungen untersucht Searle die syntaktischen Strukturen der jeweiligen Sprechaktklassen. Da er sich hier auf die englische Syntax bezieht, die von der deutschen und speziell der mittelhochdeutschen divergiert, wird darauf nicht weiter eingegangen. Auf Unbestimmtheiten der syntaktischen Struktur weist auch Austin hin. Er betont, dass eine performative Äußerung nicht zwingend ein als indirekte Rede klassifizierbarer dass-Satz sein muss (vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 91-92).

¹¹¹ Searle, *Classification of Illocutionary Acts*, S. 22-23.

Eine Schwäche der Taxonomie ist, so SEARLE, die mangelnde Durchlässigkeit zwischen den Kategorien. Diese hebt auch die Bildung der „repräsentativen Deklarative“ nicht auf. Dessen ungeachtet hat sich diese Taxonomie bis heute in der Analyse der Sprechakte behauptet.

Eine modifizierte und erweiterte Systematisierung „illokutiver Typen“¹¹² bietet WUNDERLICH an. Er vertritt die These, dass verschiedene „Welten“ und „Zeitrelationen“ bestehen. Eine Zeitrelation ordnet die Welten in verschiedene „Weltzustände“. Beim Übergang zwischen diesen sind Handlungen, hier das Äußern von Sätzen, nötig, die bestimmte Bedingungen, die „Interaktionsbedingungen“¹¹³, modifizieren.¹¹⁴ Im Modell WUNDERLICHs finden sich sowohl terminologische wie inhaltliche Parallelen zu den Deklarativa, Repräsentativa, Kommissiva und Direktiva nach SEARLE. Allerdings erweitert WUNDERLICH die Klassen um den erotetischen, retraktiven, satisfaktiven und vokativen Typ.¹¹⁵ Unter den erotetischen Typ subsumiert der Autor Fragen, unter den satisfaktiven fasst er das, was an die Expressiva von SEARLE erinnert. SEARLEs Definition der Expressiva umfasst die Darstellung der psychischen Einstellung gegenüber dem propositionalen Gehalt einer Äußerung.¹¹⁶ Diese Gruppe erweitert WUNDERLICH um „Begründungen“ oder „Erklärungen“.¹¹⁷ Problematisch erscheint dabei die unklare Zuordnung zu dieser Gruppe, da WUNDERLICH nicht angibt, durch welche Parameter die Gruppe konstituiert wird.

Mit der Gruppe der retraktiven Äußerungen spezifiziert er die Reaktion auf einen vorhergehenden Sprechakt. Diese Äußerungen setzen „schon bestehende Interaktionsbedingungen wieder außer Kraft“¹¹⁸, wobei es sich z.B. um Korrekturen von Behauptungen oder das Zurückziehen eines Versprechens handeln kann.¹¹⁹ Schließlich bestimmt WUNDERLICH den Vokativ-Typ, der z.B. Anreden umfasst und eine besondere Stellung in der Systematik einnimmt, da sie Aufmerksamkeit herstellen bzw. sichern und so u.a. „das Rederecht weitergeben bzw. eine Redegelegenheit verteilen“¹²⁰.

Alle vorgestellten Theorien betrachten den einzelnen Sprechakt isoliert und verhindern damit eine Analyse anschließender Sprechhandlungen.¹²¹ Diese Sprechhandlungen sind aber für die

¹¹² Wunderlich, Studien zur Sprechakttheorie, S. 77.

¹¹³ Ebd., S. 78.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 77-78.

¹¹⁵ Wegen der Nähe zur Taxonomie Searles werden nur die von Wunderlich neu etablierten Kategorien erläutert.

¹¹⁶ Vgl. Searle, Classification of Illocutionary Acts, S. 12.

¹¹⁷ Vgl. Wunderlich, Studien zur Sprechakttheorie, S. 77.

¹¹⁸ Ebd., S. 78.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 77.

¹²⁰ Ebd., S. 78.

¹²¹ Vgl. Franke, Elementare Dialogstrukturen, S. 9-10. Als Defizite der Sprechakttheorie klassifiziert Franke außerdem die fehlende Berücksichtigung para- und nonverbaler Elemente in Dialogen, die starke

Frage nach der Konstitution der Protagonistenbeziehung zentral, da durch die Interaktion die Beziehung konstituiert wird. Die Sprechaktsequenzen, unter denen FRANKE „Abfolgen von Sprechhandlungen“¹²² versteht, sind Bestandteil einer „erweiterten Sprechakttheorie“, der es darum geht, „komplexere, dialogisch strukturierte Einheiten“¹²³ zu erfassen. Während die bisher dargestellte Sprechakttheorie sich auf weitgefaste Sprechakttypen bezieht, die FRANKE als „initial“ bezeichnet und die den ersten Gesprächszug betreffen, stellt seine Theorie der Sprechaktsequenzen einen Beitrag zur Dialoganalyse dar, indem sie auf die anschließenden, also zweiten, dritten und vierten Züge abstellt.¹²⁴

Der Zug, der auf einen initialen Sprechakt folgt, kann ein reaktiver oder ein gegen-initiativer Zug des Gesprächspartners sein.¹²⁵ Ersterer bezieht sich inhaltlich positiv oder negativ, aber entschieden auf das Handlungsziel des initialen Zuges.¹²⁶ Weniger spezifisch auf den vorhergehenden Sprechakt bezogen und deswegen als „nicht-spezifisch“ zu klassifizieren, sind die gegen-initiativen Züge. Sie implizieren keinen reaktiven Charakter, sondern verfügen über einen initiativen Charakter als Entgegnung auf den ersten Zug.¹²⁷ Sie bereiten Entscheidungen vor oder vermeiden diese.¹²⁸ FRANKE erweitert sein Modell durch das Zusammenspiel zwischen Sprechern. Sprecher 1 (Sp1) formuliert mit einem initialen Sprechakt das Handlungsziel, auf das Sprecher 2 (Sp2) mittels eines positiven reaktiven Sprechakts als zweiten Zug eingeht. Aus der Korrespondenz der Sprechakte ergibt sich eine abgeschlossene Einheit. Diese bezeichnet FRANKE als „Minimal-Dialog“¹²⁹, worunter eine Modifikation der Sprechaktsequenz hinsichtlich ihres Abgeschlossenheitsgrads zu verstehen ist. Sp1 ist wiederum am Zug, indem er auf den zweiten Zug *retraktiv*, *revidierend* oder *re-initiativ* reagiert. Er kann also von seinem im ersten Zug formulierten Handlungsziel abweichen (*retraktiv*), modifiziert dieses Ziel erneut formulieren (*revidierend*) oder es

Sprecherorientierung und die indirekten Sprechakte (vgl. ebd., S. 8-10.)

¹²² Ebd., S. 14.

¹²³ Ebd., S. 13.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 14.

¹²⁵ Die verwendeten Termini in Anführungszeichen entstammen alle der Theorie Frankes, sollte keine andere Quelle genannt sein (vgl. Franke, Elementare Dialogstrukturen, S. 15-41).

¹²⁶ Vgl. Franke, Elementare Dialogstrukturen, S. 18: Diesen Typ bezeichnet er als „spezifische reaktive Sprechhandlung“ (vgl. ebd., S. 18). Beispiele sind ZUSTIMMEN (positiv) oder ABLEHNEN (negativ) (vgl. ebd., S. 21).

¹²⁷ Vgl. Franke, Elementare Dialogstrukturen, S. 20. Der GEGENVORSCHLAG als Reaktion auf einen VORSCHLAG illustriert dies beispielhaft.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 20. Beispiele sind hier „NACHFRAGENDE“ (entscheidungs-vorbereitend) oder „AUSWEICHENDE Sprechakte“ (entscheidungs-umgehend) (ebd., S. 21).

¹²⁹ Ebd., S. 22. Zu unterscheiden ist hier zum einen zwischen dem „dialogkonstituierenden“ Sprechakt, der durch initiale und reaktive Sprechhandlungen bestimmt ist, und den „dialogexpandierenden“ Sprechakten, die zu den nicht-spezifischen reaktiven Sprechakten gehören können. Sie dienen der Konstitution sozialer Beziehungen, modifizieren grundsätzlich aber die Dialogstruktur nicht maßgeblich (vgl. ebd., S. 23). Wenn gegen-initiative Sprechakte im zweiten Zug vorliegen, handelt es sich nicht um einen Minimal-Dialog. Vielmehr bleibt hier eine Sprechaktsequenz ungeschlossen (vgl. ebd., S. 24-25).

unverändert nochmals ausdrücken (re-initiativ).¹³⁰ Der vierte und alle weiteren Züge werden durch die Sprecher in Analogie zu den möglichen Erscheinungsformen des dritten Zuges gestaltet.¹³¹ Die Betrachtungsweise der Sprechaktsequenzen sollen für die Off. genutzt werden.

2.5. Bedeutung der (erweiterten) Sprechakttheorie für die Gesprächsforschung und die vorliegende Studie

Die bisher vorgestellten Theorien vermitteln den Eindruck einer automatischen und unproblematischen Adaption durch die Dialoganalyse und die Anwendbarkeit auf Dialoge älterer Sprachstufen. Dies gilt es nun genauer zu explizieren: Methodisch bietet die Erweiterung der Sprechakttheorie nach FRANKE zur Erfassung von Sprechhandlungsabfolgen, also Sprechaktsequenzen, einen Zugang zur Dialoganalyse.¹³²

Die dialoganalytische Forschung betont die Anwendbarkeit und die Nützlichkeit der Sprechakttheorie für den Dialog. So steht für REHBOCK außer Frage, dass „auch Analysen der Historizität von Sprechakten und Konversationsmaximen zum Teil zur historischen Gesprächsforschung“¹³³ gehören. Einzelne Beiträge widmen sich dieser Thematik: So machen sich HAGEMANN/ROLF in sieben Argumenten stark für den Ertrag der Sprechakttheorie für die Dialoganalyse.¹³⁴ In der Analyse unterscheiden HAGEMANN/ROLF in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen Illokution und illokutionärer Rolle zwischen einer verlaufs- und einer musterorientierten Beschreibung von Dialogen.¹³⁵ Darüber hinaus verfüge die Sprechakttheorie durch ihre Beachtung der Bedingungen für die Sprechhandlung über eine

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 27-32. Retraktive Sprechakttypen können resignierende oder revozierende Gestalt haben, revidierende dagegen können EINSCHRÄNKEN oder ALTERNATIVEN ANBIETEN und re-initiative Sprechakttypen können das Verständnis sichern oder „INSISTIERENDE Sprechakte“ (ebd., S. 32) sein.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 33.

¹³² Vgl. Brinker/Sager, ⁵Linguistische Dialoganalyse, S. 18.

¹³³ Rehbock, Ansätze, S. 962. Er fasst dies unter dem Stichwort „Konversationstheorie“ zusammen, die in der jüngeren Forschung im Rahmen der historischen Gesprächsforschung intensiv bearbeitet wurde.

¹³⁴ Vgl. Hagemann/ Rolf, Bedeutung der Sprechakttheorie, S. 887-889. Zunächst ist im Umgang mit sprachlichem Handeln, parallel zur Annahme Searles, vom Sprechen als regelgeleitetem Verhalten eine Anbindung zu finden. Analog zur Kompetenz im Sprechhandeln vermuten Hagemann/Rolf auch eine solche in der Dialoghandlung, welche die Gesprächsforschung untersuchen kann. Außerdem ergeben sich Ansatzpunkte durch die vierfache Gliederung des Sprechakts sowie seine Eigenschaft als kleinste Einheit in der Kommunikation, die durch Wechselseitigkeit zwischen den Dialogpartnern gekennzeichnet ist.

¹³⁵ Vgl. zur Theorie und beispielhaften Analyse nach einer verlaufs- und musterorientierten Dialogbeschreibung Hagemann/ Rolf , Bedeutung der Sprechakttheorie, S. 889-892 und Hindelang, Sprechakttheoretische Dialoganalyse, in: Fritz/Hundsnurscher, S. 100-110. Letzterer definiert die Verlaufsorientierung als Kategorisierung des Sprechakts durch Bestimmung der illokutionären Rolle im jeweiligen Zug des Sprechers auf der Basis von Transkriptionen tatsächlich stattgefundenen Gespräche (vgl. ebd., S. 100). Die Musterorientierung basiert dagegen auf der „Herausarbeitung von Sprechaktsequenzmustern, die aus den Handlungszielen der initiativen Sprechakte abgeleitet werden“ (Hagemann/Rolf, Bedeutung der Sprechakttheorie, S. 891), fußt mithin als auf der erweiterten Sprechakttheorie, wie sie oben nach Franke dargestellt wurde. Sie geht zur Beschreibung der Muster dialogischen Handelns von den Handlungszielen der Sprecher aus (vgl. Hindelang, Sprechakttheoretische Dialoganalyse, S. 96).

Grundlage für die „Analyse der Bedingungen für die Realisierung sprachlicher Handlungsmuster“¹³⁶. Schließlich konstatieren sie, dass die Taxonomie SEARLEs zur Entwicklung einer Dialog-Typologie fruchtbar gemacht werden könne.¹³⁷ Bei dieser Argumentation fällt das große Entwicklungspotential auf, das die Autoren einer Kombination der Methoden einräumen. Allerdings handelt es sich bisher lediglich um Ansätze und Hypothesen, die einer Konkretisierung bedürfen.¹³⁸

Trotz der kontroversen Diskussion über die Anwendbarkeit der Sprechakttheorie auf Dialoge, wird unter den oben bereits getroffenen Einschränkungen in der Verwendung von der Anwendbarkeit der Sprechakttheorie auf Dialoge ausgegangen. Wenngleich der Dialog in der Literaturwissenschaft bereits früh in das Zentrum der Betrachtung gelangte, ist die sprechakttheoretische Methodik bisher kaum für Dialoge älterer Sprachstufen fruchtbar gemacht worden.¹³⁹ Dieses Desiderat ist vor allem für die Ältere Deutsche Literatur offensichtlich und wird hier zumindest am Beispiel der Off. aufgearbeitet. Obwohl es sich bei den Dialogen der Off. um literarische Dialoge handelt, erscheint das linguistische Instrumentarium am besten geeignet, die Spezifika der Dialoge in den Off. aufzudecken. Dies gilt besonders für die Untersuchung von Sprechaktsequenzen.

3. *Analyse*

In der Analyse wird in Anlehnung an FRANKE zunächst eine Beschreibung der verschiedenen Gesprächszüge der Sprecher im Dialog vorgenommen. Daran schließt die Interpretation an. Auswahlkriterium für die Analysetexte ist die Massierung bestimmter kommunikativer Muster, die an einem Dialog systematisch betrachtet werden.¹⁴⁰ Neben ganzen Episoden werden auch Auszüge aus Episoden zur Grundlage gemacht. Dies kann durch die zum Teil wenig kohärent erscheinende Struktur der Episode gerechtfertigt werden, sodass für die Fragestellung oftmals ein Ausschnitt ausreicht. Ziel ist es, anhand der sprechakttheoretischen Kategorien die Inszenierung der göttlichen und der weiblichen Figur zu bestimmen und die sich daraus ergebende Beziehung und deren Variation genauer zu erfassen.

¹³⁶ Hagemann/Rolf, Bedeutung der Sprechakttheorie, S. 889.

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 887-889.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 894. Vielversprechend erscheint z.B. die These, die Kritik an der starken Sprecherorientierung der Sprechakttheorie zu entkräften. Es handelt sich hier offenbar um ein Desiderat der linguistischen Forschung.

¹³⁹ Vgl. Hess-Lüttich, Gesprächsanalyse in der Literaturwissenschaft, S. 1645.

¹⁴⁰ Die Textauswahl versteht sich als exemplarisch, d.h. die Strukturen kommen in ähnlicher Form mehrfach im Text der Off. vor. Für die Analyse wird ein Repräsentant ausgewählt.

3.1. *Bitten und Gewähren*

Ein wesentlicher Anteil der Dialoge in den Off. befasst sich mit dem Antagonismus „BITTEN“- „GEWÄHREN/ERLAUBEN“. Exemplarisch dafür steht ein Gespräch, in dem es um den Gesang der Engel geht:

Daz der mensch oft hört der engil sank

An dem dritten tag Mauricius do waz suntag, do sange man messe von der driualtikeit, di ir sunderlichen lieb waz, alz hie vor geschriben stet. Do sprach er zu ir: „Waz sol ich dir mer tün? Ich hon dir geben von meiner gotheit grozze lüstikeit. Ich hon dich do zu gewirdiget, daz du oft host gehört daz himelisch gesanck meiner engil. Di minne, di ich zu dir hon, die hon ich kunt getön den güten vnd den übiln. Ich hon vil hertzen von dir prinnent gemacht vnd swenn nu dein gepeine ligt vnd zu aschen wirt, so wil ich dennoch vil hertzen durch dich prinnent machen.“ Si pat für ein werltlichen menschen, der waz in schülden gegen got. Do antwürt er ir: „Ich wil im geben ein aufgank gegen mir.“ Er sprach zu ir: „Mein gemintes hertze stet ob dir offen. Dez hon ich zewg di engil vnd di heilgen vnd di menschen, di auf ertrich mein auzbruch da kennent.“¹⁴¹

Beginnend mit dem ersten wörtlichen Beitrag des göttlichen Gesprächspartners (Sp1), der mit dem Personalpronomen „er“ realisiert wird, FRAGT dieser seine Gesprächspartnerin (Sp2), die durch das Personalpronomen „ir“ eindeutig als weiblich definiert wird, nach ihren Forderungen. Charakteristisch für den Dialog zwischen göttlicher und weiblicher Figur ist es laut HAUG dabei, dass die Gesprächsinitiation vom göttlichen Gesprächspartner ausgeht, sodass die weibliche Figur stets die Angesprochene ist und demnach reaktiv handeln muss.¹⁴² Es handelt sich hier um ein Beispiel für Erotetica nach WUNDERLICH. Der initiale Sprechakt im ersten Zug bleibt ohne Gegenrede, was die Frage als rhetorische Frage kategorisiert, da offensichtlich keine Antwort erwartet wird. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die offensichtliche Divergenz zwischen dem Inhalt und der Benennung des Sprechakts: Dieser wird mit der für die Off. typischen inquit-Formel „er sprach“ eingeleitet, was in der Folge einen Aussagesatz, keine Frage erwarten lässt.¹⁴³ Diese inquit-Formel gilt als übliches Mittel zur „narrativen Redezuweisung“¹⁴⁴. In Kombination mit dem im Text häufig verwendeten „do“ zeigt es nicht nur die folgende Sprachhandlung an, sondern hat auch eine „referenzsichernde Funktion“¹⁴⁵. Gleichzeitig handelt es sich um eine herkömmliche Sprecherbezeichnung. Dass die ursprüngliche, durch die inquit-Formel intendierte

¹⁴¹ Off., fol. 48r-48v.

¹⁴² Vgl. Haug, Revision, S. 548.

¹⁴³ Zur Bedeutung der inquit-Formel in mittelhochdeutscher Literatur, v.a. der höfischen Epik, vgl. Hundsnurscher, Sprechen und Sagen, 2003 und ebd., Potential der inquit-Formel. Abweichungen von diesem Prinzip sehen wir in einem später analysierten Ausschnitt.

¹⁴⁴ Hundsnurscher, Sprechen und Sagen, S. 39.

¹⁴⁵ Hundsnurscher, Potential der inquit-Formel, S. 115.

Sprachhandlung modifiziert wird, passt zum weiteren Inhalt des Redebeitrags. So referiert die göttliche Instanz über ihre WÜRDIGUNG des Gegenübers, das KÜNDEN der Liebe zu ihr und das Entzünden der Herzen. Es handelt sich zusammengefasst um ein BESCHREIBEN der gewährten Gnaden, das in der Form eines UNTERSTELLENS realisiert wird, das reaktiv auf einen nicht sprachlich realisierten VORWURF der weiblichen Figur bezogen sein könnte. Auch wenn dieser initiale Sprechakt nicht realisiert wurde, sondern als erster Zug der hier untersuchte zu gelten hat, ist ein hierarchisches Gefälle zu beobachten: So kann der göttliche Gesprächspartner KRITIK an offenbar überzogenen Erwartungen seitens der weiblichen Figur hinsichtlich der Gnadengewährung üben. Durch die Aufzählung des Gewährten wird dieser Vorwurf illustriert. Der weiblichen Figur ist kein reaktiver oder gegen-initiativer Zug gestattet. Ihr wird gesprächsanalytisch das Wort nicht erteilt. Sie kann am Gespräch nicht partizipieren, was ihre Stellung im Dialog konstituiert. Sie ist dem göttlichen Partner unterlegen und muss seine ZURECHTWEISUNGEN hinnehmen.

Weiter zeigt sich dies, wenn sie für einen Menschen BITTET, der Gott gegenüber schuldig wurde. Damit liefert sie einen neuen initialen Sprechakt, der zwar nicht offensichtlich zum obigen der göttlichen Figur kompatibel ist, inhaltlich aber in einem diametralen Gegensatz zu der obigen FORDERUNG des Gesprächspartners nach zurückhaltenderem Verhalten steht. Hier gilt sie als Initiatorin. Die (rhetorische) FRAGE könnte auch als AUFFORDERUNG für die weibliche Figur verstanden werden, im zweiten Zug Forderungen zu formulieren, somit den initialen Sprechakt reaktiv positiv zu bescheiden. Dies scheint, unterstützt durch die recht unklar gehaltene Aussage im initialen Sprechakt, möglich, wird doch deutlich, dass die Sprachhandlungen vornehmlich indirekt formuliert werden.¹⁴⁶

Offenbar überrascht durch die positive Reaktion von Sp2 auf den initialen Sprechakt, ANTWORTET Sp1 mit einem reaktiven positiven Bescheid. Dabei handelt es sich nicht um einen klassischen dritten Zug nach der Definition FRANKEs.¹⁴⁷ Dies macht wiederum die unklare Stellung der Aussage von Sp2 in diesem Dialog deutlich. Es handelt sich um ein GEWÄHREN, das zwar nicht mit einer expliziten Bezeichnung dieser Äußerung realisiert wird, aber durch den positiven Bescheid des Sp1 erkennbar ist. Es liegt dabei ein initialer Sprechakt vor, auf den Sp2 mit einem positiven Bescheid reagiert. Es ist auch ein reaktiver Sprechakt dieses Sprechers denkbar, der sich auf die AUFFORDERUNG in Form einer Frage beziehen würde, wobei dann der zweite Beitrag von Sp1 nicht in das Schema FRANKEs

¹⁴⁶ Diese Beobachtung schließt an die Analyse von von Polenz an (vgl. von Polenz, Sprachhandlungen, S. 260-261).

¹⁴⁷ Vgl. Franke, Elementare Dialogstrukturen, S. 26-32.

passte.¹⁴⁸ Daraufhin wird abermals mit der inquit-Formel „er sprach“ eine Sprachhandlung von Sp1 eingeleitet. Es handelt sich um eine Selbstcharakterisierung, bei der keine Gesprächszüge der Gesprächspartnerin erwartet werden.

Ähnliche Strukturen finden sich auch in einer Kirchweih-Episode, bei der Gott eine Gnadenfrucht von 30.000 Seelen gewährt:

Daz ir got gab zu einer kirweih xxx tausent sel. An dem kirweih tag do sprach er: „Ich hon dir elle freuntlicher ding getan. Ez ist heut kein mensch gewesen, ich hab im etwaz gütez getan. Vnd di weil du lebest, so wil ich den gütlicher tün, di hie pei dir kirweihe sei.“ Da sprach si: „Liber herre, du host mir lang nit sel gegeben.“ Do entwürt er ir: Ich gib dir heut xxx tausent sel.“ Do pat si für die sünter, do sprach er: „Die armen di versweren mich pei meiner heilikeit vnd gerüchent mein niht. Di reichen nement mein kein war.“ Do pat si für di not der christenheit, do sprach er: „Laz mich mein gerehtikeit füren.“¹⁴⁹

Hier ERINNERT Sp1, eingeleitet über die übliche Formel, an die gewährten Gnaden und VERSPRICHT den Anwesenden weitere Gnaden. Sp2 WIRFT daraufhin Sp1 VOR, lange keine Seelen mehr erhalten zu haben. Dies kann sowohl BITTEND als auch AUFFORDERND verstanden werden. Dabei handelt es sich um einen initialen Sprechakt, der direktiv zu klassifizieren ist, auch wenn nicht explizit die von AUSTIN als performativ klassifizierten Verben, wie z.B. bitten oder auffordern, geäußert werden. Darauf GEWÄHRT Sp1 die Gnadenfrucht, äußert also einen reaktiven Sprechakt mit einem positiven Bescheid. In Anlehnung an FRANKE sprechen wir von einem dialogkonstituierenden Sprechakt, denn dieser positive zweite Zug veranlasst Sp2 zu einem weiteren direktiven Sprechakt, denn sie BITTET (pat) für die Sünder, woraufhin Sp1 diese Sünder in einem reaktiven, entscheidungsausweichenden Sprechakt thematisiert. In diesem KLAGT er über den falschen Schwur der Armen und die Nichtbeachtung durch die Reichen. Diese Sequenz markiert eigentlich den 3. und 4. Zug des Gesprächs. Da aber der folgende Sprechakt von Sp2 wieder initialen Charakter hat, können diese drei Kommunikationen als jeweils eigenständige Minimal-Dialoge verstanden werden, die auf einer übergeordneten Ebene, der Episode, zusammengehalten werden.

Sp2 wird nun veranlasst, abermals zu BITTEN. Bemerkenswert erscheint es dabei, dass die beiden letzten Bitten der Sp2 nur indirekt wiedergegeben werden, während die Aussagen von Sp1 stets wörtlich verzeichnet sind. Auf diesen dritten Minimal-Dialog, der mit einem

¹⁴⁸ Der mögliche Einwand, es handele sich bei der BITTE von Sp2 um einen gegen-initiativen Sprechakt auf die FRAGE des Sp1 kann durch den AUFFORDERNDEN Charakter der Frage entkräftet werden. Der AUFFORDERUNG kommt Sp2 ja nach und stellt nicht etwa eine GEGENFRAGE. Hier muss man zwischen der Form des Sprechakts (Frage) und dem Inhalt (AUFFORDERUNG) unterscheiden.

¹⁴⁹ Off., fol. 19v-20r.

direktiven initialen Sprechakt des Sp2, einem BITTEN, beginnt, gibt es abermals einen entscheidungsumgehenden Sprechakt, denn es gibt kein direktes ANTWORTEN auf die BITTE, sondern ein VERWEISEN auf das Wirken der göttlichen Gerechtigkeit, wozu von Sp2 Vertrauen EINGEFORDERT wird. Damit liegt abermals ein direkter Sprechakt vor, der in seiner inhaltlichen Absolutheit, dem Ins-Feld-Führen der göttlichen Gerechtigkeit, jeden weiteren initialen Sprechakt des Sp2 unterbindet. Die Kommunikation ist damit für diesen Moment beendet. Die göttliche Figur als Sp1 hat in diesem Dialog seine Autorität gegenüber der weiblichen Figur dargestellt. Innerhalb des Gesprächs steht es der weiblichen Figur jedoch frei, zu BITTEN und zu FRAGEN.

Diese Autorität kommt auch im Zusammenhang mit der besonderen Stellung der weiblichen Figur im göttlichen Heilsplan in einer weiteren Episode zum Ausdruck: „Ich fürsich dich vnd derkenn mein willen in dir“¹⁵⁰. Die göttliche Figur VERHEIßT mit dem Verb „fürsichen“ Schutz und geht damit selbst die Verpflichtung des Beschützens ein. Im Sinne AUSTINs und SEARLEs vollzieht Sp1 einen kommissiven Sprechakt und realisiert zudem im zweiten Satzteil eine exerzitive Äußerung, indem er seinen Willen in Bezug auf sein Gegenüber ANERKENNT.¹⁵¹ Weiter GEWÄHRT die göttliche Figur dem Gegenüber seine „trew [...] minne [...]“ und „innerkeit mit mangem grozzen tröst.“¹⁵² Nach AUSTIN handelt es sich beim GEWÄHREN um eine exerzitive Äußerung, die u.a. durch Ausübung von Macht und Einfluss gekennzeichnet ist.¹⁵³

Mit all diesen Sprechhandlungen der göttlichen Figur manifestiert sich ein Hierarchiegefälle zwischen den Figuren: Die göttliche Figur verwendet hauptsächlich direkte, kommissive und expositive Äußerungen, womit sie sowohl ihre Autorität der weiblichen Figur gegenüber beweist als sich auch auf sie einlässt, indem sie der weiblichen Figur etwas verspricht. Die Verwendung des sprachhandlungsbezeichnenden Verbs „gewähren“ im Rahmen einer primär performativen Äußerung unterstreicht zum einen die Autorität Gottes, da nur er die jeweiligen Gnaden gewähren kann. Das Gegenüber kann diese nicht erzwingen, sondern muss geduldig die Gewährung erwarten. Dies impliziert ein klares hierarchisches Gefälle, in dem der weiblichen Figur eine inferiore und zugleich passive Rolle zukommt. Diese Folie bietet die Grundlage für die superiore und aktive Rolle der göttlichen Figur, die durch die Passivität des

¹⁵⁰ Off., fol. 117r.

¹⁵¹ In diesem Zusammenhng wird „derkennen“ mit „anerkennen“ übersetzt. Im Klassifikationsvorschlag Austins findet sich die Listung des Verbs „anerkennen“ sowohl bei den exerzitiven als auch bei den expositiven Äußerungen. Da es hier aber inhaltlich darum geht, Einfluss geltend zu machen, trifft die Einordnung zu den exerzitiven Äußerungen eher zu als zu den expositiven (vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 174 und S. 182).

¹⁵² Off., fol. 117r: „Ich gewer dir mein trew mit inhitzikeit. Ich gewer dir mein minne mit mangem grozzen minnezeichen. Ich gewer dir dein innerkeit mit mangem grozzen tröst.“

¹⁵³ Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 169.

Gegenübers besonders akzentuiert wird. Unterstützt wird dies durch die fehlende dialogische Reaktion der weiblichen Figur. In der gesamten Episode wird ihr, der Frau, kein Rederecht erteilt. Obwohl sie am Gespräch nur als Adressatin der Äußerungen teilnimmt, ist ihre Funktion als Adressatin des von Gott geoffenbarten zur Verstärkung des Gesagten von besonderem Wert. Dies wird z.B. in der imperativischen Aufforderung „Zweifil an mir niht“¹⁵⁴ deutlich. Ohne eine sprechakttheoretische Ausdeutung vornehmen zu wollen und unter Beachtung der in dieser Episode wahrgenommen asymmetrischen Kommunikationssituation, verdeutlicht die göttliche Figur, indem sie dazu AUFFORDERT, nicht zu zweifeln, die inferiore und schwierige Position der weiblichen Figur ihr gegenüber. Gleichzeitig wird in diesem Zusammenhang der Antagonismus zwischen Gott und den Menschen symbolisiert und stellvertretend durch die weibliche Figur repräsentiert. Mit dem AUFFORDERN handelt es sich nach der Taxonomie SEARLES um einen direktiven Sprechakt, mit dem die Hörerin zu einem bestimmten Verhalten, hier also dem Vertrauen auf Gott, ermutigt wird. Wenn die Adressatin als exponierte Repräsentantin der Menschen gesehen wird, kommt dem gleichsam eine über sie hinausweisende Bedeutung zu. Auffällig ist unter sprechakttheoretischen Aspekten die implizite Markierung der Sprachhandlung als AUFFORDERN, da das performative Verb fehlt. Zusätzlich handelt es sich um eine indirekte Sprachhandlung, die bereits von POLENZ nachweisen konnte, nicht aber um einen indirekten Sprechakt.¹⁵⁵ Statt Vertrauen explizit einzufordern, VERLANGT Gott, das Zweifeln zu unterlassen. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang der dem Hierarchiegefälle entgegengesetzte Inhalt: Obwohl sprachlich eine Asymmetrie zwischen den Figuren feststellbar ist, bei der die weibliche Figur eine passive Rolle innehat, wird von ihr – inhaltlich betrachtet – aktives Handeln verlangt, wenn sie das Zweifeln beenden soll. D.h. in ihrem Handeln überkommt die weibliche Figur ihre Passivität und hat eine wichtige Rolle inne, wobei das sprachlich markierte Hierarchiegefälle zusätzlich inhaltlich umgekehrt und letztlich überwunden wird.

Eine weitere exerzitive Äußerung, die mithilfe eines Modalverbs modifiziert wird, bezieht sich auf das ERLAUBEN:

Si kôm in eine groz gnade, daz si ir selbs vngweltig waz. Do kom der purgraf dar. Do moht si mit im nit gereden vnd er het gern mit ir gerett. Do fragt si vndern herren vor,

¹⁵⁴ Off., fol. 117v.

¹⁵⁵ Vgl. von Polenz, Sprachhandlungen, S. 260.

wi si tun solt. Do sprach vnder herre: „Ich will dir ez derlauben durch sein selbs pes-
rung willen.“¹⁵⁶

Das ERLAUBEN wird in Kombination mit dem Modalverb „wollen“ verwendet, was den Anspruch des göttlichen Gesprächspartners ausdrückt, die Handlungen zu lenken und seinen Einfluss geltend zu machen. Zugleich handelt es sich um den zweiten Zug im Rahmen dieses Gesprächs, wobei der initiale Zug von der weiblichen Figur ausgeht, allerdings nicht direkt sprachlich realisiert wird. Abermals wird der Frau keine Stimme zuerkannt. Außerdem ergibt sich die Notwendigkeit dieses ersten Zuges aus einer nicht von ihr geschaffenen Tatsache, bei der sie nach Unterstützung VERLANGT. Dies tut sie in Form einer Frage, was im Sinne der Sprechaktklassifikation nach WUNDERLICH erotischen Charakter hat.¹⁵⁷ In seiner Form drückt der Sprechakt die Rolle des Menschen/der Frau gegenüber einer göttlichen Macht aus. Die weibliche Figur muss um Erlaubnis BITTEN, die ihr GEWÄHRT wird. Die Verwendung von machtpositions- und autoritätsunterstreichenden Ausdrücken wird durch die Identität Gottes legitimiert. Kraft seines Wesens ist er in der Lage, zu ERLAUBEN. Darüber hinaus unterstreicht das Modalverb „wollen“ seine Bereitschaft zur Erlaubnis. Damit impliziert ist auch eine mögliche negative Bescheidung des Anliegens, die ebenfalls in der Macht Gottes steht. Folglich geschieht dies alles nur aus seinem Willen, der eine freie Entscheidung über seine Gnadengewährung trifft. Auch dieser Zusammenhang veranschaulicht das oben konstatierte Hierarchiegefälle zwischen den Figuren, das offenbar die Beziehung prägt.

3.2. *Fragen und Antworten*

Ein als prototypische Form des Dialogs zu verstehender Dualismus ist FRAGEN und ANTWORTEN.¹⁵⁸ Eine beispielhafte Episode der Off. tangiert dabei auch Fragen der Theodizee:

Do froget si in, ob der töt nit schir ein ent solt nemen. Do sprach er: „Daz stet ane
meins vater gewalt.“ Do frogt si in von dem iungsten tag, ob der iht schir solt kumen.
Do sprach er: „Du greifst mir gor zu nohent. Daz wolt ich nit verrihten, do ich vf
ertrich waz. Mein erwelter tempil, ich hon mein lieb vnd mein lait mit dir. Do von tün
ich dir kunt meine künftige ding.“¹⁵⁹

Der initiale Zug obliegt der weiblichen Figur, die den Gesprächspartner nach dem Ende eines großen Leides, dem Tod, BEFRAGT. Ähnlich der vorherigen Beobachtungen handelt es sich

¹⁵⁶ Off., fol. 142v.

¹⁵⁷ Die Systematisierung Wunderlichs erscheint hier adäquater als die Zuordnung Searles, der Fragen und Antworten zu der, nach eigenen Angaben, schwer zu definierenden Gruppe der expositiven Äußerungen zählt (vgl. Searle, ³Sprechakte, S. 181).

¹⁵⁸ Vgl. Goffman, *Replies and Responses*, S. 257. Er beschreibt diese Dichotomie als Ausgangspunkt für die von ihm als „Paar“ klassifizierten Sequenzen in einem Gespräch.

¹⁵⁹ Off., fol. 133r- 133v.

um eine indirekte Redewiedergabe, die über einen erotetischen Charakter verfügt. Sie wird überdies mit dem entsprechenden sprachhandlungsbezeichnenden Verb „fragen“ eingeleitet. Der reaktive Zug, der mit der üblichen inquit-Formel „do sprach er“ markiert wird und bei dem die Verwendung eines entsprechenden sprachhandlungsbezeichnenden Verbs fehlt, ist entscheidungsumgehend. Bemerkenswert erscheint hier eine figurale Besonderheit der Off.: die Ambivalenz in der Trinität. In dieser Episode wird die göttliche Instanz nicht als Gottvater, sondern als sein Sohn personifiziert, der über die Macht seines Vaters referiert. Da weder in den Anreden noch in den Selbstbezeichnungen ein personaler Wechsel innerhalb der Figur angezeigt wird, kann dies nur aus dem Textinhalt geschlossen werden. Der göttliche Gesprächspartner VERWEIST in seinem Zug auf Gottvater, da er selbst keinen positiven Bescheid geben kann und die Antwort umgeht. Der anschließende dritte Zug ist formal dem ersten ähnlich, er bildet aber keine direkte Replik auf den zweiten. Vielmehr handelt es sich wiederum um den initialen Zug eines zweiten abgeschlossenen Minimal-Dialogs. In ihm FRAGT die weibliche Figur nach dem Zeitpunkt des Jüngsten Tages, was wiederum in Form einer indirekten Rede wiedergegeben wird. Der Gesprächspartner reagiert mit einem negativen Bescheid, mit dem er sie ZURECHTWEIST, ihm nicht zu nahe zu treten. Anschließend RECHTFERTIGT sich die göttliche Figur, hier konkretisiert als Jesus Christus, für sein Unterlassen während seines irdischen Lebens, womit ein satisfaktiver Sprechakt vollzogen wird.¹⁶⁰ Die Zurechtweisung veranschaulicht die übergeordnete Stellung der göttlichen Figur gegenüber der Gesprächspartnerin, auch wenn die göttliche Figur anschließend ERKLÄRT, welcher Art die Beziehung zwischen ihnen ist. Die Anrede ist sprechakttheoretisch als vokativer Sprechakt zu klassifizieren und mag der Beobachtung einer Hierarchie in diesem Gespräch zunächst entgegenstehen. Die göttliche Figur WÜRDIGT die inferiore Gesprächspartnerin. Diese Aussage bildet die Grundlage für ihr anschließendes ERLÄUTERN. Daher müsste nach der Klassifikation AUSTINs eine expositive Äußerung vorliegen, da die Umstände geklärt werden: Weil die göttliche Figur sowohl Freude als auch Leid mit der weiblichen Figur verbindet, offenbart sie ihr die zukünftigen Gnaden. Kohärenz zwischen den Aussagen wird mit dem Adverb „do von“ hergestellt. Da es sich inhaltlich aber um das VERHEIßEN von Gnaden handelt, mithin also Gott seine Absicht erklärt, ihr auch zukünftig diese zu schenken, handelt es sich – im Sinne der Sprechaktklassifikationen – um eine kommissive Äußerung.¹⁶¹ Dieser Sprechakttyp impliziert eine enge und wechselseitig bearbeitete Beziehung zwischen den beiden Protagonisten.

¹⁶⁰ Vgl. Wunderlich, Studien zur Sprechakttheorie, S. 77 und S. 83-84.

¹⁶¹ Vgl. Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 182.

Die bisherige Beobachtung eines asymmetrischen Verhältnisses mit klaren Hierarchieebenen und definit verteilter Autorität zugunsten der göttlichen Figur wird um eine weitere Komponente ergänzt: die gegenseitige Bindung der Gesprächspartner aneinander. Während die weibliche Figur mit ihren Fragen den Boden für die vielfach quantitativ deutlich umfangreicheren Ausführungen des göttlichen Gesprächspartners bereitet, bindet dieser mit seinen Erläuterungen, Versprechen und eingegangenen Verpflichtungen – also kommissiven Äußerungen – das weibliche Gegenüber an sich. Auch Fragen seitens der göttlichen Figur dienen der Bindung zwischen den Gesprächspartnern. So fragt die göttliche Figur die Gesprächspartnerin nach der Form ihres Dankes für die gewährte Liebe. Daraufhin ERWIDERT die weibliche Figur mit einem ZURÜCKWEISEN der Forderung, da nur Gott sich selbst danken könne, da die menschlichen Wesen nur unzureichend zum Dank fähig seien.¹⁶² Es handelt sich hierbei einerseits um einen der wenigen Belege für eine direkte Rede der weiblichen Figur. Andererseits umgeht sie das Eingehen auf den Zug des göttlichen Gesprächspartners durch die Vermeidung einer Antwort zugunsten des ZURÜCKWEISENS. Damit positioniert sie sich zugleich als demütig, denn es handelt sich nicht um ein explizites Widersprechen. Vielmehr demonstriert sie ihr demütiges Verhalten, indem sie ihre unzureichende Dankesfähigkeit in den Vordergrund stellt und damit die Autorität der göttlichen Figur unterstreicht. Auch hier wird der Eindruck einer wechselseitig bearbeiteten Beziehung verdeutlicht, der gleichsam das bereits konstatierte Hierarchiegefälle bestätigt.

3.3. Schwören

Das Schwören seitens Gott zielt aufgrund der Klassifizierung als kommissive Äußerung in eine ähnliche Richtung wie das GEWÄHREN. In der Formulierung des Schwurs fällt besonders die Formel auf, mit der die göttliche Figur diesen vornimmt, denn er SCHWÖRT stets „pei [s]einer gotheit“. Der Inhalt des Schwurs ist dabei auf das Gewähren von Gnaden¹⁶³, die individuelle Empfänglichkeit für diese Gnaden¹⁶⁴ und die Menge der Gnaden¹⁶⁵ für die gesamte Menschheit bezogen. Der Schwur, der speziell der weiblichen Figur gilt, bezieht sich

¹⁶² Off., fol. 95r-95v: „[...] „Do si in do enpfing, do sprach er: Di schön meiner clarheit di wirt ewiclichen in dich scheinen. Hostu dich zu mir nit bereit, so wil ich doch mein worheit an dir behalten. Du bist mir ie an dem leben bei den geminten gewesen. Liep, wie wiltu mir dez gedanken?“ Do sprach si hin wider: „Libez liep, dez dank dir selber. Dir ist von mir vnd von allen creatures vngedankt.“

¹⁶³ Vgl. Off., fol. 105r: „Ich swer dir bei meiner gotheit, daz ich ir keines on sündler gnade wil lätzen.“ und fol. 126r: „Vnd di weil du mich nimmst vf ertrich, so swer ich dir pei meiner gotheit, all di menschen, di da engegenwart sein, daz ich der keins on gnad wil lätzen.“ Vgl. außerdem ebd., fol. 162v: „Ich swer dir pei meiner gotheit, daz ich den leuten nie so vil gütez getet alz itzunt.“

¹⁶⁴ Vgl. ebd., fol. 147v: „Ich swer dir pei meiner gotheit, daz ich daz tün wil. Ich wil iedem menschen geben, alz er enpfenklich ist.“

¹⁶⁵ Vgl. ebd., fol. 153v: „Ich swer dir pei meiner gotheit daz: Daz ich den leuten sündler gnaden mer tün, denn ich vf ertrich ie geton hon.“

darauf, dass Gott „ein wunder wil tün vnd ge an dein menschlich leben“¹⁶⁶. Ähnliches äußert er auch in einem Episodenausschnitt, der die Vielfalt der Gnadenerweise illustriert:

Am eritag in der pfingstwochen sprach er hintz ir: „Ich hon dir vormelliclichen gelobt, ich wöll deiner pete vntertenig sein. So hon ich dir vil minnezeichen geton. Ich swer dir pei mir selber, daz ich dir nu wol tün wil: All di, di heut do gegenwertig sint gewesen, do du mein heiligen leichnam enpfingd, der wil ich nimant aussen lazzen, ich wöll in sünder gnod tün.“¹⁶⁷

Die Schwurformel erscheint in leicht abgewandelter Form. Hier wird nicht aus der 3. Perspektive auf die Gottheit verwiesen, sondern mittels des Partikels „selbst“ verweist Gott selbstreferentiell auf sich. Die göttliche Figur geht mit ihrem SCHWÖREN eine Verpflichtung zur Gnadengewährung ein. Mit der Verwendung des Verbs „swern“ macht Gott seine Sprachhandlung explizit, was in den bisher aufgezeigten Beispielen nicht der Fall war. Dies kann auf die Bedeutung des Schwurs hinweisen, wobei die explizite Aussage seine besonders bindende Kraft unterstreicht. Mit dem SCHWÖREN geht zugleich ein VERSPRECHEN einher. Dieses wird inhaltlich genau definiert. Aufgrund der Kompaktheit und Aussagekraft dieser Sprachhandlung erscheint es verständlich, dass die Gesprächspartnerin keine Gelegenheit zur Reaktion erhält, besonders nicht in Form einer direkten Redesequenz. Sie bleibt sprachlos. Zum anderen zeichnet sich dieses Beispiel durch die ebenfalls als kommissiv zu klassifizierende Sprachhandlung des GELOBENS aus. Dem SCHWÖREN und dem VERSPRECHEN ist es in seiner Verbindlichkeit ähnlich, erhält allerdings eine stärkere Konnotation, da man von einem besonderen Rahmen eines Gelöbnisses ausgehen muss. Damit ist eine Nähe zu den Deklarativa nach der Taxonomie SEARLES, die eine institutionelle Einbindung voraussetzen, aufgezeigt. Während der Schwur oftmals an Gott gebunden ist, ist das GELOBEN im theologischen Kontext seitens der Gläubigen von besonderer Relevanz.¹⁶⁸ In obigem Beispiel ist es im Sinne eines VERSPRECHENS auszudeuten, mit dem zugleich ein ERINNERN verbunden ist. Es verfügt wiederum über einen kommissiven Charakter.

Damit einher geht das ERLÄUTERN und BEGRÜNDEN der Konsequenzen, was im Sinne AUSTINS als expositiv zu bezeichnen ist. Die Minnezeichen ergeben sich aus dem Gelöbnis, das bittende Gebet zu erhören und insofern der Sprecherin untertänig zu sein.

¹⁶⁶ Ebd., fol. 103r.

¹⁶⁷ Ebd., fol. 161r.

¹⁶⁸ Es geht hierbei um das Lob, das die Menschen für die Taten Gottes äußern. Dies hat eine biblische Grundlage, vgl. z.B. Ps 113,3; Ps 124,6; Ps 144,1 und Sir 51,30. Diese Form des Lobs, das etymologisch anders gelagert ist als das hier untersuchte GELOBEN, findet in den Off. dagegen auch Verwendung: Gott berichtet über den neuen englischen Lobgesang, mit dem die Gesprächspartnerin Gott gelobt hat (vgl. Off., fol. 103v). Vgl. zum Lob Gottes auch Kap. IV, 2.8.

Dies ist wiederum hinsichtlich der Frage nach der Beziehungskonstellation zwischen den Figuren von Bedeutung: Konnte bisher eine hierarchische Stufung zwischen Gott und dem Menschen dargestellt werden, die durch die jeweiligen Gesprächsbeiträge des anderen akzentuiert, konturiert und potenziert wurde, stellt sich nun geradezu ein konträres Bild dar: Die göttliche Figur erweist sich als den Gebeten der weiblichen Figur untertan. In diesem Zusammenhang ist in den letzten überlieferten Textzeilen der Off. zu beobachten, dass der göttliche Gesprächspartner von der weiblichen Figur als „gefangner“ bezeichnet wird, worauf dieser konkretisiert, er sei ein „von minnen [...] gefangner“¹⁶⁹. Wenn man GELOBEN hier als Synonym mit VERSPRECHEN versteht, VERSPRICHT Gott der weiblichen Figur, „ir besorger“¹⁷⁰ zu sein. Außerdem ERINNERT Gott sie immer wieder an seine Gelöbnisse der andauernden Gnadenerweise in Form der „süssen Rede“.¹⁷¹ Des Weiteren ist auch für ihre Familie gesorgt, denn Gott VERSPRICHT die Sorge für ihr Geschlecht.¹⁷² Das ursprüngliche Hierarchiegefälle gewinnt eine zusätzliche Komponente: Die weibliche Figur hat mit ihrem Verhalten dafür gesorgt, dass Gott sich ihr annähert und nicht auf seiner autoritären Rolle beharrt.

Eine besondere Bedeutung innerhalb des Gesprächs zwischen den beiden Partnern nimmt die Rolle der weiblichen Figur ein, das Wort Gottes zu verkünden, denn der göttliche Gesprächspartner führt an: „Nim war, wie weitt ich meiner gütet an dir gebreit hon vnd wie war ich dir allez daz geleist hon, daz ich dir gelobt hon: Ich hon vil hertzen von dir prinnent gemacht.“¹⁷³ Darüber hinaus GELOBT die göttliche Figur viele Herzen durch seine Gesprächspartnerin entzünden zu wollen. Die göttliche Figur, konkretisiert als Jesus, VERSPRICHT die Vergebung der menschlichen Sünden durch seinen Tod am Kreuz.¹⁷⁴ Damit bietet die Textstelle eine Klammer um die vorherigen Versprechen, indem summarisch an diese und ihre Einlösung erinnert wird. Dass dabei eine direkte Anrede an die Gesprächspartnerin erfolgt, die allerdings ohne Reaktion bleibt, erscheint logisch. Nur der göttliche Gesprächspartner kann seine Prophezeiungen ERKLÄREN und BEGRÜNDEN. Durch die sprachliche Markierung betont Gott jedoch zugleich die Rolle seiner Gesprächspartnerin für seinen Heilsplan und exponiert sie.

¹⁶⁹ Off., fol. 163r. Vgl. dazu auch Kap. III, 7.2.

¹⁷⁰ Off., fol. 15v. Die Episode ist überschrieben mit: „Daz ir got gelobt, er wolt ir besorger sein“.

¹⁷¹ Vgl. Off., fol. 18r: „Gedenk, waz ich dir gelobt hon: Dir sol meiner rede nimmer zerrinnen. [...]“ und ebd., fol. 87v: „Do hon ich dir ez vor oft gelobt, daz dir meiner süssen rede nimmer zerrinnen sol.“

¹⁷² Vgl. ebd., fol. 55v: „Er het ir vor gelobt, er wolt alwege haben ein menschen vnter irem geslechte, do mit er grözze sunder gnade mit wolt würcen.“

¹⁷³ Ebd., fol. 112r.

¹⁷⁴ Vgl. Off., fol. 120r: „Wa du dez nit verdinen maht, do wil ich mein menschlich leiden für dich geben, alz ich dir vor auch gelobt hon.“ Vgl. dazu Joh 3, 16-17. Aus diesen Versen ergibt sich dieses Verständnis.

Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Wechsel im Hierarchiegefälle: Da ein Schwerpunkt der Dialoggestaltung auf dem Eingehen von Verpflichtungen seitens der göttlichen Figur liegt, werden direkt bzw. vielmals indirekt kommissive Sprechakte verwendet. Die rollenstiftenden Implikationen dieser Äußerungen dienen der Inszenierung des göttlichen Gesprächspartners als superior gegenüber der weiblichen Figur und unterstreichen ihre Autorität, das Hierarchiegefälle wird damit manifestiert. Gleichsam bestätigen die exerzitiven Äußerungen des AUFFORDENRS oder GEWÄHRENS, welche die Machtposition und den Einfluss des göttlichen Gesprächspartners konstituieren, das Gefälle. Das AUFFORDERN und VERLANGEN verfügt darüber hinaus über eine beziehungsstiftende Funktion, bildet es doch eine Verbindung zwischen den Dialogpartnern, die von der göttlichen Figur ausgeht: Besonders deutlich wird dies in den mit dem Imperativ „nim war“ eingeleiteten Sprechakten der göttlichen Figur, die sich an die weibliche Figur richten, um diese gleichermaßen an die göttlichen Taten zu ERINNERN und zu MAHNEN.¹⁷⁵ Der göttliche Gesprächspartner ERINNERT seine Gesprächspartnerin an die entscheidenden Elemente seines Wesens: So muss sie seiner Gnade und seiner Herrschaft gedenken.¹⁷⁶ Außerdem bezieht sich die Lenkung der Aufmerksamkeit auf seine Liebe für den Menschen im Allgemeinen und deren Demonstration an der Gesprächspartnerin.¹⁷⁷ Seine väterliche Treue¹⁷⁸, derer sie sich bewusst werden soll, wird dabei ebenso explizit gemacht wie seine Güte¹⁷⁹, die zu einer seiner wesentlichsten Eigenschaften gehört.¹⁸⁰ Auch Gnadengewährung und das Verlangen nach dem Kontakt zum Menschen sollen offensichtlich werden.¹⁸¹ Mit diesem direktiven Sprechakt VERLANGT der göttliche Gesprächspartner Achtsamkeit und Demut vor den gewährten Gnadenerweisen. Das Hierarchiegefälle wird in einer Öffnung hin zur weiblichen Figur variiert, die als Beschenkte dargestellt und zugleich aufgewertet wird. Schließlich ERINNERT der Gesprächspartner die weibliche Figur an seine Gelöbnisse und

¹⁷⁵ In zwei Passagen äußert sich Jesus gegenüber Gottvater in ähnlicher Form, um ihn an sein tägliches Opfer (vgl. Off., fol. 48v) und die Erlösung eines „erlich volk“ durch seinen Tod (vgl. Off., fol. 76r) zu erinnern.

¹⁷⁶ Vgl. Off., fol. 73r: „Nim war, wi milticlichen ich dir daz mein gibe“ und Off., fol. 84v-85r: „Nim war meiner herscheft.“

¹⁷⁷ Vgl. ebd., fol. 91v: „Nim war, wi groz der wollust ist, den ich dir geben hone, wi minneclich ich mit dir vmb gangen pin vnd wie vil ich dir meiner taugen geoffent hon.“ und ebd., fol. 129v-130r: „Nim war, wie minneclichen ich mit dir tw.“ und ebd., fol. 131v: „Nim war, wie grozze minnezeichen ich dir erzeigt hon.“ und ebd., fol. 111v: „Nim war, wie minneclich ich dich geladen hon vnd wi ferr ich dich für hon gesehen.“

Schließlich auch ebd., fol. 126v: „Nim war, wie wor ich dir gelazzen hon, daz ich sprach, ich tet alz einer, der seiner lieb nit verheltn wolt.“ Beim letzten Beispiel fällt eine Variation im Imperativ auf, da die göttliche Figur nicht mehr die taktile, sondern die visuelle Wahrnehmungsebene anspricht, indem sie VERLANGT: „Sich, wie ein schalz ich vz dir gemacht hon.“ (vgl. ebd., fol. 126v).

¹⁷⁸ Vgl. ebd., fol. 119v: „Nim war, wi wol ich mein veterlich trew an dir behalten hon.“

¹⁷⁹ Vgl. Off., fol. 112r: „Nim war wie weitt ich meiner gütet an dir gebreit hon [...]“

¹⁸⁰ Bemerkenswert erscheint hier die unmarkierte Konkretisierung der göttlichen Figur als Gottvater.

¹⁸¹ Vgl. ebd., fol. 124v: „Nim war, wie snel ich pin mit mein trewen vnd mit mein gnaden vnd wie leichticlichen ich dir groze ding gib vnd wi girclichen ich zu dir küm.“

deren Vollzug in der Vergangenheit, denn er FORDERT sie AUF und ERMAHNT sie gleichzeitig der Vergegenwärtigung der Einlösung alles Versprochenen: „Nim war, ob ich dir nit alz daz wör geleist hab, daz ich dir ie gelobt hon.“¹⁸² Nicht umsonst finden sich diese inhaltlichen Forderungen vorwiegend im dritten Teil des Textes, ist doch in den vorherigen Gesprächen, auch wenn diese nicht chronologisch geordnet sind oder eine Art „Katalog“ der Gnadenerweise Gottes darstellen, die göttliche Schenkungsbereitschaft in zahlreichen Versprechen und Gelöbnissen angelegt. Außerdem wird sie an dieser Stelle intratextuell reflektiert, da der göttliche Gesprächspartner das Schenken selbst zum Gesprächsthema erhebt. In einer der letzten überlieferten Episoden FORDERT die göttliche Figur seine Gesprächspartnerin zur Wahrnehmung des Unmöglichen auf, das sie an ihr vollbringt, denn sie „wolt vnmögliche ding müglich an dir [der weiblichen Figur] gemacht hon.“¹⁸³ Inhaltlich fußt die Aussage, dass Gott Unmögliches vollbringt auf der biblischen Überlieferung im Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas.¹⁸⁴

Bemerkenswert erscheint, dass die göttliche Figur die Gespräche mit der weiblichen Figur als herausragend und besonders klassifiziert. Durch eine solche Klassifikation seitens der göttlichen Figur, wird die Bedeutung und Besonderheit der Gesprächsbeziehung und der Gesprächsinhalte akzentuiert. Die Auserwähltheit der weiblichen Figur sowie ihre Herausstellung müssen allerdings ebenso verdeutlicht werden, wie die guten Werke der göttlichen Figur, die sie vollbringt, um die Gespräche zwischen sich und der weiblichen Figur zu BEGRÜNDEN.¹⁸⁵

3.4. Klagen

Abschließend soll eine seltener auftretende, für die Beziehung zwischen den Protagonisten aber konstitutive Sprachhandlung betrachtet werden: das Klagen. Es wird hier zwischen dem Klagen der weiblichen Figur einerseits und der göttlichen Figur andererseits unterschieden.¹⁸⁶ Weiter wird zwischen Klagen, die als solche in den Gesprächsbeiträgen klassifiziert werden und solchen, die vom Kommentator im Text angesprochen werden, also nicht von den beiden Figuren direkt stammen, differenziert. Letztere sind somit einer Filterung durch eine

¹⁸² Ebd., fol. 153v. Vgl. dazu auch ebd., fol. 125v und fol. 155v.

¹⁸³ Off., fol. 154v.

¹⁸⁴ Vgl. Mt 19,26: „Für Menschen ist das unmöglich, für Gott aber ist alles möglich. Vgl. auch Mk 10,27 und Lk 1,37.

¹⁸⁵ Diese Auserwähltheit erhält noch eine weitere Komponente: Hammer konnte in seiner Analyse von Heiligenlegenden nachweisen, dass nur derjenige *über* Gott zu sprechen vermag, der von Gott dazu auserwählt wurde (Hammer, *Zwischen ratio und Erleuchtung*, S. 349). Für den hier vorliegenden Fall gilt, dass nur derjenige *mit* Gott zu sprechen vermag, der von Gott dazu auserwählt wurde.

¹⁸⁶ So wird in den Off. auch eine Vision wiedergegeben, die Klagen von 20 Menschen umfasst (vgl. Off., fol. 91r-91v).

Interpretation zuzuordnen.

Ein Beispiel für eine direkt geäußerte Klage stellt eine Episode dar, in der der göttliche Gesprächspartner seine „Freunde“ in vier Gruppen einteilt, je nach Beziehung zu ihm:

„Ich hon dir zu clagen über mein freunt: Di ein die sint so vol ausserkeit, daz si meins gotlichen trostes nit wol mügen ein genemen. Die andern habent hertes leben vnd groz übung vnd haben mich alz im feint, wan si getrawen vnd glaubent mir nit, daz ich in kein güt ymmer getw. Etlich habent schön rede vnd hohe uernüft vnd sten ire augen vf den trewen ir selbes vnd ahten meiner eren nit.“ Er maint, daz di leut weder liep noch leit wolten mit im haben. Vnd sprach hintz ir: „Mich wündert, daz ich dir so groz gnad geton hon mit meim heiligen leichnam vnd daz du mir so lang niht noch gelügt host. Die virden habent lieb vnd leit mit mir vnd habent sich gesetzt in den grunt rehter demütikeit vn ahtent nit wan meiner eren.“¹⁸⁷

Die göttliche Figur verbalisiert ihre Haltung gegenüber den Freunden. Es handelt sich dabei um eine konduktive Äußerung nach SEARLE, die als „Reaktion auf das Verhalten [...] anderer Leute und um Einstellungen sowie dem Ausdruck von Einstellungen gegenüber [dem] Verhalten eines anderen“¹⁸⁸ zu verstehen ist. Die göttliche Figur KLAGT über das Verhalten der Freunde ihr gegenüber. Zwei Aspekte erscheinen hier relevant: Erstens bezieht die göttliche Figur nicht explizit die Gesprächspartnerin mit ein, indem er sie BEKLAGEN würde. Zweitens fällt der rhetorische Umweg über das Auxiliarverb „hon“ auf. Dieser erhöht die Prägnanz der Äußerung und schärft das Bewusstsein für deren Inhalt. Obwohl sich der göttliche Gesprächspartner nicht direkt auf die weibliche Figur bezieht, betont er doch wiederholt die Auserwähltheit und Begnadung der weiblichen Figur. Diese wird anschließend auch zwischen dem zweiten und dritten „Anklagepunkt“ von Freunden angeführt, denn diese „wündert, daz ich [die göttliche Figur] dir [der weiblichen Figur] so groz gnad geton hon mit meim heiligen leichnam vnd daz du mir so lang niht noch gelügt host.“¹⁸⁹ Hier wird durch die Anspielung auf den Leichnam, also auf die Menschwerdung und den Tod Jesu am Kreuz für die menschliche Sünde, die göttliche Figur als Jesus konkretisiert. Die göttliche Figur UNTERSTELLT gegenüber der Gesprächspartnerin die Wahrheit der Aussagen, indem sie eine Kategorisierung der Freunde anbietet, zu denen sich auch die weibliche Figur zählen kann. D.h. indem der göttliche Partner eine auf die weibliche Figur zielende Aussage macht, bezieht er sie mit der direkten Anrede ein und BESCHREIBT die Menschen der vierten Gruppe als diejenigen, die „liep vnd leit“ mit Gott erleben, demütig sind, aber nur seine Ehre achten. Durch den Einschub der Erzählerfigur, die summarisch die ersten drei menschlichen Verfehlungen zusammenfasst, findet eine Zäsur statt, bevor die göttliche Figur mit

¹⁸⁷ Off., fol. 158r- 158v. Auf diese Episode wird auch in Kapitel IV, 2.6. eingegangen.

¹⁸⁸ Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 178.

¹⁸⁹ Off., fol. 158r.

identischem Vokabular die letzte Gruppe der Freunde BESCHREIBT. Die Zäsur dient der Fokussierung auf sie und kontextualisiert das Verhältnis zwischen den beiden neu: Offensichtlich HEGT die göttliche Figur ZWEIFEL an der Aufrichtigkeit ihres Gegenübers, indem die Verwunderung über diese bisher scheinbare Aufrichtigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Der Text lässt an dieser Stelle eine Interpretation in zwei Richtungen zu: Einerseits kann dies ein aufrichtiges LOBEN für die Ehrlichkeit der weiblichen Figur sein. Andererseits kann es sich auch um ein implizites KRITISIEREN handeln, dass die weibliche Figur ausschließlich die Ehre Gottes achtet. Sprechaktklassifikatorisch handelt es sich um eine konduktive Äußerung, die den Fokus auf die göttliche Perspektive legt und deren übergeordnete Position ausdrückt. Die Schilderung der eigenen Eindrücke des Verhaltens anderer gewährt ihm das Deutungsrecht. Geht man auch ohne direkte textuelle Hinweise davon aus, dass die göttliche Figur ihre Gesprächspartnerin KRITISIERT, kommt sowohl dadurch als auch durch das KLAGEN die negative Einstellung zum Ausdruck. Diese dient vermutlich dazu, eine Verhaltensänderung anzuregen.¹⁹⁰

Eine weitere direkte Klage des göttlichen Gesprächspartners wird im Anschluss an eine liebevolle Anrede und als Abschluss eines längeren Monologs wiedergegeben: „Mein gemintew, daz laz dir geclagt sein, daz ir so wenig ist, di mir dez [vnmüglich gnade] geglaubent.“¹⁹¹ Anders als im obigen Beispiel bezieht sich diese Aussage auf ein BEKLAGEN des mangelnden Glaubens. Divergierend von der personenbezogenen Kritik des vorigen Beispiels, impliziert die Äußerung neben dem konduktiven auch einen direktiven Charakter. Dieser manifestiert sich vor allem in der imperativischen Formulierung, die eine enge emotionale Bindung der Gesprächspartnerin an das Geäußerte impliziert. Gepaart mit der intimen Anrede, die als vokativer Sprechakt bestimmbar ist, entsteht eine Gesprächssituation des AUFFORDERNS, bei der die Forderungen allerdings nicht klar formuliert werden, da eine Fokussierung auf die göttliche Figur vorgenommen wird. Insgesamt lässt sich bei den vom göttlichen Gesprächspartner geäußerten oder ihm zugeschriebenen KLAGEN eine Akzentuierung des fehlerhaften bzw. unzureichenden menschlichen Verhaltens ihm und seinen Gnaden gegenüber feststellen, was die Beziehung zur weiblichen Figur negativ beeinflusst. Durch das Gespräch mit der Partnerin findet sich ein Kondensationspunkt, der bis in eine implizite Aufforderung mündet, eine prophetische

¹⁹⁰ Eine ähnliche Klage über die Menschen findet sich in Off., fol. 160v. Gewisse Parallelen finden sich auch im KLAGEN über mangelnde Aufmerksamkeit für die Menschwerdung Gottes (vgl. ebd., fol. 140r-140v). Mit der Beschreibung „cleglicher clage“, die in indirekter Rede wiedergegeben ist, wird die abermalige Beschwerde über die Menschen, die sich undankbar gegenüber der göttlichen Barmherzigkeit zeigen und durch Ignoranz unwürdig werden, klar (vgl. ebd., fol. 70v).

¹⁹¹ Ebd., fol. 61r.

Funktion wahrzunehmen, um die Menschen zu gewinnen.¹⁹² Gleichzeitig stellt dies für die Frage nach der Beziehungskonstellation eine interessante Entwicklung dar: Die göttliche Figur ist diejenige Autoritätsfigur, welche Kritik und Anklagen in dieser Form und Menge äußern darf. Mit den Äußerungen gegenüber der weiblichen Figur erhöht der göttliche Gesprächspartner sie aber gleichermaßen und hebt sie aus der Masse der gläubigen, aber in ihrem Glauben fehlgehenden Menschen zu sich empor. Das zunächst konstatierte hierarchische Verhältnis wird hier wiederum variiert, die kommunikative Distanz verringert sich abermals.¹⁹³

Während der göttliche Partner eine auf Personen bezogene Klage hinsichtlich der gestörten Gottesbeziehung führt, bezieht sich das KLAGEN der weiblichen Figur vornehmlich auf Umstände, bei denen Menschen in weltliche Not gelangt sind. So KLAGT sie über den Tod vieler Menschen am Wohnort des Papstes.¹⁹⁴ Es handelt sich bei dieser Äußerung zwar zunächst um eine konduktive, allerdings liegt hierbei zugleich ein indirekter Sprechakt nach der Definition SEARLES vor, denn die Reaktion des göttlichen Partners wird durch das KLAGEN initiiert. Trotz des konduktiven Charakters ermöglicht die sofortige Antwort Gottes auch die Interpretation der ersten Äußerung als AUFFORDERN, mithin also als direktiven Sprechakt. Dieser erfordert eine Replik. Hierbei stellt die weibliche Figur den Partner vor die Aufgabe, das Mitgemeinte zu erschließen und eine entsprechende Reaktion zu zeigen. Ähnlich wie in den vorherigen Äußerungen dieser Figur erfolgt eine indirekte Wiedergabe, denn „daz clagt si vnderm herren.“¹⁹⁵ Auffällig erscheint dabei, dass die Antwort der göttlichen Figur im Passiv überliefert wird, sprechakttheoretisch also expositiv zu klassifizieren ist. Die göttliche Figur ERLÄUTERT den Gegenstand der Klage, denn der weiblichen Figur „wart [...] kunt geton, daz den selen alz vil nit het geschadet, alz daz er es der cristenheit het geton zu einer erschrekung vnd zu einer bezzering.“¹⁹⁶ Eine direkte Antwort erhält sie dagegen in der Klage, die sie über ihre eigene „krankheit“ führt: „An sant Bricii abent do nam si vnsern herren. Do waz si betrübt vmb ir krankheit vnd clagt ez vnsern

¹⁹² Zur Problematik des Begriffs „prophetisch“ im Zusammenhang mit den Funktionen der Off. vgl. Kap. IV, Anm. 132.

¹⁹³ An anderer Stelle wird neben dem hier skizzierten Emporziehen der menschlichen Figur zu Gott auch der andere Weg beschrieben, nämlich der in den Texten wiederholt geschilderte Vorgang des Sich-Hinunter-Neigens Gottes, was wiederum eine Verkürzung der Distanz zwischen den Gesprächspartnern herbeiführt. Vgl. dazu die Ausführungen in den Kapiteln I, Anm. 196 und III, 7.2.

¹⁹⁴ Vgl. Off., fol. 78r-78v: „[...] do wart ir kunt geton die grozzen slege, di vnser herre vf die cristenheit legt, daz grozzer erpidem köm vnd daz di leut zu steinen würden vnd gantz stet versunken. Vnd do der bobst wont, sturben vil leut gehens. Daz clagt si vnsern herren.“

¹⁹⁵ Ebd., fol. 78v.

¹⁹⁶ Off., fol. 78v.

herren.¹⁹⁷ Der göttliche Gesprächspartner greift zwar nicht die Sprachhandlung an sich auf, aber deren Inhalt, indem er ihr KLAGEN auf sich bezieht und daraus eine positive Funktion der Schwäche für die beiderseitige Beziehung ableitet: „Do sprach er: ‚Ich wird geert von deiner krankheit.“¹⁹⁸ Diese Äußerung wirkt beziehungsstiftend durch ihre Umwandlung der „krankheit“, die der Ehre Gottes nach menschlichem Ermessen entgegensteht. Gott transformiert sie zu seiner Ehre durch die Menschen. Dieses Potential hat nur die göttliche Macht, wodurch sich die direkt wiedergegebene Rede erklärt.

Abschließend wird eine Episode analysiert, in der ausschließlich die göttliche Figur spricht. Diese Episode hebt zum einen in komprimierter Form die wesentlichen Aspekte der Beziehung zwischen den beiden Protagonisten und ihre jeweilige Positionierung exemplarisch hervor, zum anderen bietet diese Textstelle die Schnittstelle zur intertextuellen Analyse im nächsten Teil:

Er sprach: „Ich kum zu dir alz ein ausflizzendez liht“

An sant Willeboldes tag do sprach er: „Ich kum zu dir alz ein ausflissendes liht. Ich kum zu dir alz ein minner, der sein minn geoffenbart hat. Ich kum zu dir alz ein freunt, der dir elle freüntliche ding hot derzeigt. Wi daz sei, daz vor von dein worten der leut herten prinnent sint worden, so wil ich ez heut ernewen.“ Er sprach: „Ich hon dich erwelt; do von tün ich dir grozze ding. Ich hon dich gemint; do von hostu mein süzze rede. Du bist mein tempil; do von tün ich dir minneclichen in allen cristenlanden. Allen den, di sünder gnade habent, den wil ich etwas gütez tün. Vnd deinem conuent wil ich itlichem menschen ein gob geben, daz im aller nützzest ist: Einen wil ich minn geben, den andern güten willen, den dritten rewe.“ In der selben naht do übt si vnser herre, alz er oft het getan. Do sprach er zu ir: „Do ich von minnen vf daz ertrich köm, do moht ich in meiner kintheit nit geratten ich müst saugen. Nu geriet ich sein wol.“ Er sprach: „Ich wön in dir alz der smak in den rösen. Ich wön in dir alz der schein in der lilgen. Ich edle früht, ich hon vz dir geplüt. Du saugest mein süssikeit, alz di pin di blümen tüt.“ Er sprach: „Ich hon dir gröz gob geben von meinen gnaden. Mein reichum hot dich gereicht. Ich hon dich für sehen mit meiner weisheit. Ich hon dich derwelt vnd du mich nit.“¹⁹⁹

Die in Form eines Parallelismus angelegte Trias, mit der die göttliche Figur ihre Begegnung mit der weiblichen Figur beschreibt, bietet drei verschiedene Vergleiche. Stets mit der Anapher „Ich kum/küm zu dir“ eingeleitet, verleiht sie dem Zusammentreffen einen physischen Charakter. Es soll der Eindruck einer tatsächlichen Begegnung evoziert werden. Darüber hinaus charakterisiert der Vergleichspartikel „alz“ das Treffen. Dabei stellt sich der göttliche Gesprächspartner als ein „ausflissendes liht“ dar, was unmittelbar an den bei der

¹⁹⁷ Ebd., fol. 94r.

¹⁹⁸ Ebd., fol. 94r.

¹⁹⁹ Ebd., fol. 115v-116v.

Abfassung der Off. bekannten Text Mechthilds von Magdeburg erinnert, der im Titel ebendieses Bild aufgreift. Außerdem stellt er sich, und das ist für das Interesse an der Beziehung zwischen den Dialogpartnern relevant, als „minner“ und „freunt“ dar. Dies reduziert und potenziert gleichermaßen das hierarchische Gefälle zwischen den beiden auf ein ebenso liebevolles und wohlwollendes wie ein freundschaftliches Niveau. Im OFFENBAREN der minne und dem AUFZEIGEN der guten Dinge wird indirekt eine exerzitive Äußerung nach der Klassifikation AUSTINs realisiert. Sprechakttheoretisch betrachtet, VERSPRICHT der göttliche Partner hier zugleich etwas und tätigt somit eine kommissive Äußerung. Eine eindeutige Zuordnung zu einer Sprechaktkategorie ist hier aufgrund der nur indirekten Markierung nicht möglich.²⁰⁰ Ähnliches gilt für den Parallelismus „Ich hon dich erwelt. [...] Ich hon dich gemint.“ Damit impliziert der göttliche Dialogpartner eine kommissive Äußerung in Form eines VERHEIBENS, das zwar bereits in der Vergangenheit begonnen hat und bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt andauert. Er erklärt damit der Gesprächspartnerin das Geschenk ihrer Erwählung und Liebe. Zum anderen erklärt er seine Absicht, dies auch weiterhin zu tun. Jenseits dieser pragmatischen Kategorien spezifiziert der göttliche Gesprächspartner auch sein Verständnis der Partnerin, denn sie ist sein „tempil“. Daraus leitet er die Gnadengewährung für die gesamte Christenheit und die Klostersgemeinschaft ab. Dieses GEWÄHREN ist Ausdruck seiner göttlichen Macht und wird positiv konnotiert. Er schenkt diese Gnaden aus Liebe zu ihr und verlangt keine Gegenleistung. Das Bild vom Wohnen Gottes im Menschen ist biblischer Herkunft, denn Gott spricht im Buch Ezeziel: „Ich werde mitten unter ihnen für immer mein Heiligtum errichten, und bei ihnen wird meine Wohnung sein.“²⁰¹ Dass dazu in den Off. florale Motive, die „rösen“ und „lilgen“, verwendet werden, hat vor allem im Falle der Lilien seinen Ursprung unter anderem im Hohelied und stellt somit eine Verbindung zur göttlichen Offenbarung her.²⁰² Durch die inhaltliche Nähe zum Hohelied kommt die besondere Form der Liebe zwischen den Gesprächspartnern zum Ausdruck, die sich in Form zweier Liebenden konkretisiert und dabei Autoritäten bzw. Überlegenheiten, zumindest zeitweise, nivelliert.

Im letzten Abschnitt der Episode SCHENKT die göttliche Figur Gnade und Reichtum, der sicherlich nicht materiell zu verstehen ist. Mit den exerzitiven Äußerung „Ich hon dir gröz gob geben von meinen gnaden. [...] Ich hon dich für sehen mit meiner weisheit. Ich hon dich derwelt vnd du mich nit“ kommt das SCHENKEN bzw. GEWÄHREN zum Ausdruck. Mit

²⁰⁰ Vielleicht wurde an dieser Stelle bewusst auf eine eindeutige Formulierung verzichtet, um die Deutungsmöglichkeiten der Textstelle offenzuhalten.

²⁰¹ Ezeziel 37, 26-27.

²⁰² Vgl. Hld 2,16; 4,5; 5,13; 6,2; 6,3 und 7,3.

diesen Sprachhandlungen zeichnet die göttliche Figur die Gesprächspartnerin aus. Diese Äußerungen „legen den Sprecher auf ein bestimmtes Verhalten fest.“²⁰³ Es impliziert zudem die Autorität des göttlichen Partners in einem positiven Sinne, denn er hat die Macht, solche Geschenke zu machen und Menschen zu „für sehen“. Das als asymmetrisch wahrgenommene Verhältnis zwischen den beiden Protagonisten, das durch eine Machtposition Gottes gekennzeichnet ist, ermöglicht erst, so ist festzuhalten, die positive Beziehung zwischen den beiden und wird nicht negativ bewertet.²⁰⁴ Das einseitige ERWÄHLEN-Können ist damit eng verbunden und drückt die vorherrschende Autorität nochmals aus, denn nur dem göttlichen Partner obliegt es, Menschen zu erwählen.

4. *Fazit*

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich bereits bei Dialogen früherer Sprachstufen des Deutschen eine sprechakttheoretische Analyse als gewinnbringend erweist. Die Analyse kann für die Off. ein weiterführendes methodisches Instrumentarium zur Beantwortung der Frage nach einer Art der Beziehungsinszenierung zwischen den Dialogbeteiligten sein. Linguistisch bemerkenswert erscheint dabei die oftmals nur indirekte Markierung der jeweiligen Sprachhandlungen. Sie liegen „metakommunikativ“²⁰⁵ vor, d.h. ihre stets unterstellte performative Verwendung kommt im Inhalt zum Ausdruck und muss aus diesem herausgelesen werden.

Wie mit den sprechakttheoretischen Kategorien herausgestellt werden konnte, dienen die jeweiligen Sprachhandlungen der Beziehungskonstitution und der Positionierung der Gesprächspartner in der Gesprächsbeziehung nach innen sowie nach außen zu Legitimationszwecken. Die sprechakttheoretische Analyse ermöglicht einen Blick auf das bestehende Machtgefüge und die Hierarchieebenen zwischen den Gesprächspartnern: So sind direktive und teilweise auch exerzitive Sprechakte zum Ausdruck von Autorität und zum Durchsetzen der Macht geeignet, weshalb deren Gebrauch vor allem der göttlichen Figur vorbehalten ist. Auffallend ist dabei, dass der Aspekt des Auserwählt-Seins der weiblichen Protagonistin die Durchsetzung von Macht und Einfluss überwiegt. Mit konduktiven Äußerungen verleiht Gott seinen Vorstellungen vom Handeln der weiblichen Figur Ausdruck und fordert implizit zu einer Verhaltensänderung bzw. einer aktiven Handlung auf, was die

²⁰³ Austin, ²Theorie der Sprechakte, S. 175.

²⁰⁴ Es gibt in den Off. zudem Episoden, in denen Gott sich als „rihter“ bezeichnet (vgl. Off., fol. 41r, 122v, 130r, 131v, 144r). Diese verfügen ebenfalls über eine biblische Fundierung und unterstreichen mit dem Bild eines sowohl liebenden Gottes als auch das eines strafenden und Gerechtigkeit vollziehenden Gottes die Macht und den Einfluss, über die er seinem Wesen nach gegenüber den Menschen verfügt.

²⁰⁵ von Polenz, Sprachhandlungen, S. 261.

Sprachhandlung dann in die Nähe der Direktiva rückt. Letztere unterstreichen auch die Autorität der göttlichen Figur.

Weitere Äußerungen dienen dazu, die weibliche Figur herauszustellen: Besonders mit den kommissiven Sprechakten gelingt es dem göttlichen Gesprächspartner, ein Gegengewicht zu seinen Forderungen bzw. Bestimmungen herzustellen: Seine Aussagen ergänzt er durch eingegangene Verpflichtungen gegenüber der Gesprächspartnerin. Damit kommt die Bindung der weiblichen Gesprächspartnerin an den göttlichen Partner zum Ausdruck.

Seitens der weiblichen Figur fallen aufgrund der deutlich reduzierten Gesprächsbeteiligung die Sprachhandlungen in ihrer Häufigkeit und Varietät geringer aus. Ihr wird oftmals das Wort nicht erteilt und so kann sie auch keinen Redebeitrag leisten. Nichtsdestotrotz wird sie von Gott erwählt. Sie wird inszeniert, folglich exponiert und nimmt die gewährte Gnade Gottes an. Mit ihren sprechakttheoretisch als *Erotetica* zu klassifizierenden Sprachhandlungen bietet die weibliche Figur die Grundlage für die Konstitution der Gott-Mensch-Beziehung an, die wegen ihrer Art nur von Gott installiert werden kann. Ihre Fragen fungieren als eine Basis und Initiation für die Äußerungen des göttlichen Gegenübers. Dadurch wird sie zur wichtigen (Gesprächs-)Partnerin, sowohl in gesprächsanalytischer als auch in inhaltlicher Sicht. Die *Erotetica* sind demnach als eine Art Katalysator für die Entwicklung der göttlichen Offenbarung zu sehen. Der sich in diesem Zusammenhang aufdrängende Eindruck vom rhetorischen Charakter dieser Fragen lässt sich korrelieren mit der zu Beginn grundgelegten Definition des literarischen Dialogs als „stilisiert und pointiert, also gerade gefiltert durch die Intention“²⁰⁶. Da es sich bei den analysierten Gesprächen um literarisch gestaltete handelt, wird ihre Form funktional für die Konstruktion einer Gott-Mensch-Beziehung gebraucht, deren Ausprägungen und Rangfolgen anhand von Sprechaktkategorien systematisiert wurden. Neben dem attestierten Hierarchiegefälle zwischen göttlicher und weiblicher Figur, das sich durch die Zuordnung bestimmter Sprachhandlungen zur jeweiligen Figur zeigt, kann jedoch auch eine wechselseitige Beziehung zwischen den beiden Dialogpartnern festgestellt werden, die sich der Hierarchisierung tendenziell widersetzt. Beide Figuren sind jeweils für die Situierung der anderen elementar und wirken katalysatorisch für die Interessen der anderen. Beide Figuren wirken gemeinsam an der Beziehung mit und konstituieren sie auf diese Weise. Das führt dazu, dass die weibliche Figur von der göttlichen insoweit aufgewertet wird, als dass man sie als nahezu gleichberechtigte Gesprächspartnerin sehen kann. Das erwartete und zunächst auch konstatierte Hierarchiegefälle zwischen den Protagonisten wird zwar nicht gänzlich überwunden, erfährt aber zahlreiche, teils überraschende Variationen, z.B. die

²⁰⁶ Schlieben-Lange, *Flamenca-Roman*, S. 2.

Verringerung der Distanz, indem die göttliche sich der weiblichen Figur annähert, die Umkehrung der Positionen durch die Gefangennahme der göttlichen durch die weibliche Figur und die zeitweise Aufgabe der autoritären Haltung der göttlichen Figur. Jenseits der hierarchischen Strukturen vermögen die Gesprächspartner miteinander somit durch die gemeinsame Kommunikation ihre Beziehung entscheidend auszudifferenzieren, was anhand der Sprechaktklassifikationen systematisiert werden konnte.

III. Intertextuelle Untersuchung

1. Theoretische Grundlagen der Intertextualität

Der literaturwissenschaftliche Terminus „Intertextualität“ beschreibt „die Eigenschaft von insbesondere literarischen Texten, auf andere bezogen zu sein“¹. Die sich daraus ableitende Theorie bestimmt ihren Gegenstand in der Untersuchung der „Beziehung zwischen Texten“². Die Forschung unterscheidet zwei Ansätze der Intertextualitätstheorien, die entweder ein weiteres oder ein engeres Verständnis von Intertextualität vertreten.³

Die erste Forschungsrichtung geht von einem weiten Verständnis von Intertextualität aus, indem sie als „Bezugnahme auf sämtliche Arten von bedeutungstragenden Äußerungen“⁴ verstanden wird.⁵ Auf dieser Vorstellung basieren die Theorien von Intertextualität, deren Ursprünge auf Michail BACHTIN und Julia KRISTEVA zurückgehen. Während BACHTIN den Begriff der „Dialogizität“ prägte, bezog sich im Anschluss KRISTEVA auf diesen Terminus, um „Intertextualität“ zu definieren. Grundannahme ihrer Ausführungen ist dabei die Vorstellung vom Text „als Mosaik von Zitaten [...]“⁶, denn „jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes“⁷. KRISTEVA geht bei dieser Definition von einem „entgrenzte[n] Textbegriff“⁸ aus. Der Begriff „Text“ meint dabei nicht nur schriftliche Zeugnisse, sondern kulturelle Systeme bzw. Strukturen insgesamt. Kulturelle Phänomene bzw. einzelne Texte werden somit nicht als autonom aufgefasst, sondern immer in Abhängigkeit und Abgrenzung von anderen gesehen. Die Gesamtheit der „Texte“ bildet demnach einen „texte général“⁹, aus dem zugleich alle Texte durch wechselseitige Referenz hervorgehen.¹⁰ Dieses Konzept ist theoriegeschichtlich dem Poststrukturalismus und dem Dekonstruktivismus zuzuordnen.¹¹

¹ Aczel, in: Metzler Lexikon, Literatur- und Kulturtheorie, S. 330.

² Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 11.

³ Der Begriff „Intertextualität“ wird im Kontext dieser Arbeit als heuristischer Begriff verstanden. Andere Bezeichnungen, wie z.B. „compilatio“ erscheinen für die Fragestellung nicht weit genug und sind deshalb nicht geeignet.

⁴ Aczel, in: Metzler Lexikon, Literatur- und Kulturtheorie, S. 330.

⁵ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 11-24.

⁶ Kristeva, Bachtin, S. 348.

⁷ Ebd., S. 348.

⁸ Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 7.

⁹ Ebd., S. 9.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 9.

¹¹ Es wird sich hier auf die Bestimmung der Intertextualität durch Kristeva konzentriert. Ihre weitere Forschung, vor allem ihre „Überlegungen zur Entwicklung des sprechenden Subjekts [und] wie dieses Subjekt in verschiedenen Texten und Diskursen positioniert wird“ (Feldmann/Schülting, in: Metzler Lexikon, Literatur- und Kulturtheorie, S. 385), die Beiträge zu Semiotik und den Gender Studies bleiben unbeachtet. Vgl. dazu u.a. Kristeva, Die Revolution der poetischen Sprache und ebd./Clément, Le féminin et le sacré. Einen Überblick über die Arbeiten Kristevas bieten Fletcher/Benjamin (Hgg.), Abjection, Melancholia and Love. The Work of Julia

Die zweite Forschungsrichtung geht von einem engen Verständnis von Intertextualität aus, d.h. von „einem auf literarische Texte eingeschränkten Textbegriff“¹². Sie verfügt über eine deskriptive Ausrichtung und fragt nach den konkreten Bezugnahmen zwischen Texten im engeren Sinn bzw. zu Werken anderer Autoren. Dabei geht sie vom Werk eines Autors aus. Absicht ist es, explizite Verweise zwischen Texten zu erfassen und zu untersuchen. Vertreter dieses Ansatzes sind GENETTE, STIERLE oder PFISTER/ BROICH.¹³ Dieses stärker textbezogene Intertextualitätsverständnis stellt ein Gegenmodell zur These KRISTEVAs vom „unendlichen Verweisungszusammenhang von Texten“¹⁴ dar. Die Intertextualitätsforschung bewegt sich in ihren Bemühungen hauptsächlich zwischen beiden Modellen. So versucht sie zum einen zwischen den divergierenden Richtungen Brücken zu schlagen, zum anderen wird der enge Intertextualitätsbegriff als literarisches Analyseinstrument ausdifferenziert. Die beiden folgenden Abschnitte skizzieren dazu die wichtigsten Ansätze.

2. *Formen der Intertextualität: Einzeltextreferenz – Systemreferenz*

PFISTER und BROICH unterscheiden in ihrer Intertextualitätstheorie zwischen einer Referenz auf einen Einzeltext (Einzeltextreferenz) und der Referenz auf eine Gattung (Systemreferenz).¹⁵

Unter „Einzeltextreferenz“ versteht BROICH „Fälle [...], in denen sich ein Text auf einen bestimmten, individuellen Prätext bezieht“.¹⁶ Die Einzeltextreferenz kann dabei sowohl Prätexte anderer Autoren bzw. Texte ohne Autor als auch autoreigene Prätexte betreffen.

Demgegenüber steht die „Systemreferenz“. Sie wird nicht als ein „individueller Prätext“ verstanden, sondern als Text, der „von Textkollektiva [...] oder genauer von den hinter ihnen stehenden und sie strukturierenden textbildenden Systemen“¹⁷ gebildet wird. Die Systemreferenz und die Einzeltextreferenz müssen in der Analyse grundsätzlich voneinander getrennt werden, wenngleich das Zusammenwirken beider für den Text immer mitbedacht

Kristeva.

¹² Kimmich et al., Intertextualität, S. 327.

¹³ Auf der Basis der grundlegenden Annahmen von Bachtin und Kristeva haben verschiedene Linguisten und Literaturwissenschaftler, z. B. Gérard Genette, Intertextualitätstheorien entwickelt. Besonders die Theorie Genettes ist zu nennen, der den Begriff der „Transtextualität“ anstatt „Intertextualität“ verwendet und diese in fünf Untergruppen unterteilt. Dazu gehören die Intertextualität, die Paratextualität, die Metatextualität, die Architextualität und die Hypertextualität. Vgl. dazu Genette, Palimpseste. Zu den Ausführungen Stierles vgl. ebd., Werk und Intertextualität.

¹⁴ Kristeva, Bachtin, S. 331.

¹⁵ Die von Kerth in Anlehnung an Titzmann implementierte dritte Ebene der „Wissensreferenz“ wird aufgrund ihrer nachgeordneten Relevanz für die Offenbarungsliteratur nicht beachtet (Vgl. Kerth, Gattungssinterferenzen, S. 39 und S. 95-115).

¹⁶ Broich, Einzeltextreferenz, S. 48.

¹⁷ Pfister, Systemreferenz, S. 53.

werden muss.¹⁸

Die „Systemreferenz“ wird durch Systeme gebildet. Sie finden ihren Ausdruck in Texten, sodass auch im Zusammenhang mit der Systemreferenz von „Prätex“ und „Intertextualität“ gesprochen wird.¹⁹ PFISTER nimmt durch die Konzentration auf sprachliche Systeme eine Restriktion vor.²⁰ Basierend auf dieser Einschränkung unterscheidet er drei Ausprägungen der Systemreferenz. Am weitesten ist darunter erstens „der Bezug auf die sprachlichen Codes und das Normensystem der Textualität“²¹ zu verstehen. Differenzierter erscheint dann zweitens diese Referenz, wenn das System, welches anzitiert wird, ein spezieller Diskurstyp ist, mithin also ein Subsystem des abstrakten „großen“ Systems.²² Bei dem Rekurs auf einen bestimmten Diskurstyp handelt es sich um die in literarischen Texten quantitativ häufigste Form der Systemreferenz. Am engsten greift dann drittens die spezifisch für literarische Texte wirksame Systemreferenz.²³ Sie richtet sich auf „l i t e r a r i s c h e Schreibweisen und Gattungen“²⁴.

Das Konzept der Systemreferenz nimmt eine Mittlerstelle zwischen der konkreten Einzeltextreferenz und dem kaum fassbaren „texte général“ ein. Besonders die Ausdifferenzierung der Systemreferenz bezüglich des Diskurstyps als Subkategorie erweist sich als ein gut verwendbares Zwischenglied für die Untersuchung der Texte aus dem Kloster Engelthal.²⁵ Dabei wird bei der Freiheitsthematik ein klosterinterner Diskurs angenommen. Das Konzept der Systemreferenz im Sinn der Diskursreferenz wird daher in der weiteren Analyse von besonderer Bedeutung sein.

3. Markierung, Quantifizierung und Skalierung der Intertextualität

In der konkreten Analysearbeit stellen sich – vom Einzeltext ausgehend – vor allem drei Fragen: Wie werden intertextuelle Bezüge markiert? In welcher Quantität treten sie auf? Welche Intensität und Funktion kommt ihnen zu?

Unter „Markierung“ verstehen sich Indikatoren, mit deren Hilfe Intertextualität identifiziert

¹⁸ Vgl. Broich, Einzeltextreferenz, S. 51.

¹⁹ Vgl. Pfister, Systemreferenz, S. 53.

²⁰ Vgl. ebd., S. 53.

²¹ Ebd., S. 53.

²² Vgl. ebd., S. 54.

²³ Als weiteres Beispiel, das nun thematisch und nicht wie die oben skizzierten Formen der Systemreferenz formal oder strukturell bedingt ist, führt Pfister die Archetypen und Mythen an (vgl. ebd., S. 56-57).

²⁴ Ebd., S. 55.

²⁵ Vgl. zum Diskurstyp ebd., S. 54.

werden kann.²⁶ Die Forschung unterscheidet verschiedene Markierungsformen, die aufgrund der Notwendigkeit oder des Markierungsbedarfs differieren.²⁷ KERTH greift in Bezug auf die Frage der Markierung die übergeordnete Differenzierung von PFISTER und BROICH nach Einzeltext- und Systemreferenz auf. Sie unterscheidet bei der Markierung von Einzeltextreferenz zwischen Eigennamenverweisen/Personenzitaten, „Zitaten“/ Kennformulierungen/Entlehnungen sowie Motiv- und Szenenverweisen.²⁸ Die Frequenz intertextueller Verschränkungen und die Anzahl der verwendeten Prätexte bestimmt die Quantität intertextueller Verweise.²⁹

Komplexer fällt die Kategorisierung der „Intensität“ intertextueller Bezüge aus. Hierfür entwickelt PFISTER ein Instrumentarium, das auf der weiten Definition von Intertextualität basiert und nach ihren Intensitätsgraden fragt.³⁰ Die sich so ergebende Skalierung teilt sich in sechs Kriterien auf. Um eine Aussage über die Ausprägung der Intertextualität treffen zu können, müssen die Werte aller sechs Kriterien herangezogen werden. Der Autor problematisiert zugleich die schwierige Messung und Gewichtung der Kriterien.³¹

Die skizzierten sechs Ausprägungen sind – in Abgrenzung zu einer quantitativen Gruppe – der qualitativen Gruppe zugehörig: Erstens unterscheidet PFISTER die *Referentialität*, basierend auf dem semantischen Unterschied zwischen „gebrauchen“ und „erwähnen“.³² Die Intensität der Intertextualität korreliert daraus folgend mit der Markierung eines Zitates aus dem Prätext: Je intensiver die Hervorhebung, desto höher ist der Grad an Intertextualität.

Zweitens unterscheidet der Autor die *Kommunikativität*. Sie rekuriert auf die Deutlichkeit, mit der ein Zitat im Text als solches vom Produzenten und Rezipienten desselben erkannt werden kann. D.h. es stellt sich die Frage nach „der Bewußtheit des intertextuellen Bezugs“³³.

²⁶ Verständlicherweise kann man nur dann solche „Intertextualitätssignale“ ausmachen, wenn man davon ausgehen kann, dass der Autor bewusst auf andere Texte rekuriert oder die Kenntnisse anderer Texte beim Rezipienten voraussetzt. Vgl. dazu Broich, Formen der Markierung, S. 31.

²⁷ Hier kann nicht auf das Desiderat der Intertextualitätsforschung hinsichtlich der Begriffsbestimmung dieser Marker eingegangen werden. Vgl. dazu Broich, Formen der Markierung, S. 34-35. Aufgrund der unvollständigen Erfassbarkeit sämtlicher Markierungsformen und der in unseren Texten nur sehr speziell vorkommenden intertextuellen Bezüge ist die Konzentration auf die in den Off. nachweisbaren Markierungen erklärbar. Infolgedessen fallen Markierungen in den Nebentexten ebenso heraus wie deren Spielart, die Markierung im inneren Kommunikationssystem, die Verschränkungen zwischen Texten aufgrund einer Präsenz von Charakteren in beiden Texten (vgl. Broich, Formen der Markierung, S. 35-40). Auch die Markierungen im äußeren Kommunikationssystem sind für uns nur von nachrangiger Bedeutung (vgl. ebd., S. 41-44).

²⁸ Vgl. Kerth, Gattunginterferenzen, S. 41-62. Aufgrund ihres Untersuchungsgegenstands, der Heldenepik, wendet sie die konkrete Referenzprägung darauf an.

²⁹ Vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 26-30. Als Ergänzung zu den qualitativen Kriterien fungieren die quantitativen, worunter Pfister „Dichte und Häufigkeit der intertextuellen Bezüge [und] die Zahl und Streubreite der ins Spiel gebrachten Prätexte“ (ebd., S. 30) versteht.

³⁰ Vgl. ebd., S. 25.

³¹ Vgl. ebd. S. 26. Pfister konstatiert zwar diese Probleme, bietet aber keine potentiellen Lösungen an.

³² Pfister verwendet dafür die englischen Termini „Use“ und „Mention“ bzw. „Refer“ (vgl. ebd., S. 26).

³³ Ebd., S. 27.

Er ist demnach umso höher, je wahrscheinlicher es ist, dass der Autor/Redaktor annimmt, dass die potentiellen Rezipienten die Prätexte kennen. Als Beispiel für diese Ausprägung gilt für die Off. der Verweis auf die Bibel. Diese dürfte bei der Abfassung des zu untersuchenden Textes als kanonisiert angesehen worden sein und man konnte annehmen, dass die Rezipienten über Bibelkenntnisse verfügten. Somit liegt ein hoher intertextueller Bezug im Sinne der *Kommunikativität* vor.

Ferner gilt die *Autoreflexivität* als drittes Kriterium: Die Intertextualität muss auf einer Meta-Ebene des Textes selbst besprochen werden. Dieser Aspekt ist in den Off. nur von nachrangiger Bedeutung.³⁴

Das Kriterium der *Strukturalität* bezieht sich auf die quantitative Verwendung des Prätextes. Werden andere Werke z.B. nur mit ihrem Titel erwähnt, ist dies ein Indikator für eine deutlich reduzierte Intertextualität im Gegensatz zur Zugrundelegung des Prätextes. Die Zugrundelegung kann bis zur Mustergestaltung reichen, welche die Integration von Teilen oder dem Textganzen als „strukturelle Folie“³⁵ gewährleistet.

Das fünfte Kriterium, die *Selektivität*, zielt auf die Akzentuierung des Prätextes ab, d.h. in welchem Maß er als Bezugsfolie betont wird und welche Abstraktionsebene vorliegt. Demzufolge ist ein Zitat, das als solches markiert wurde, deutlich stärker intertextuell als ein allgemeiner Hinweis auf einen nicht näher bestimmten, diffusen Prätext.

Das sechste Kriterium, die *Dialogizität*, bestimmt die semantische und ideologische Spannung zwischen den Texten, sodass der Grad an Intertextualität mit dem Ausmaß der divergenten Verwendung des Prätextes korreliert.³⁶

Alle diese Skalierungskategorien beziehen sich auf die Qualität der intertextuellen Referenzen. Unterschiedliche Indikatoren helfen dabei, Intertextualität zu identifizieren.

4. *Kontextualisierung der Theorie*

Bei der Betrachtung der Off. erkennen wir deutliche Intertextualitätssignale, insbesondere die von KERTH aufgestellten drei Markierungsarten: Eigennamenverweise/Personenzitate, „Zitate“/Kennformulierungen/Entlehnungen sowie Motiv- und Szenenverweise.³⁷ Die Sichtung des quantitativen Umfangs dieser Verweise ist als zweiter Schritt unabdingbar, für die vorliegende Untersuchung ist aber der dritte Schritt, deren Qualität betreffend,

³⁴ Dieses Kriterium scheint ein Merkmal der (post-) modernen Literatur zu sein (vgl. Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 27).

³⁵ Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 28.

³⁶ Vgl. ebd., S. 26-29. Hinsichtlich einer Intertextualitätsmarkierung unterscheidet die Forschung verschiedene Formen, die je nach Notwendigkeit und Bedarf der Markierung differieren (vgl. dazu auch Anm. 26 in diesem Kapitel).

³⁷ Vgl. Kerth, Gattungsinterferenzen, S. 41-62.

entscheidend. Betrachtet werden soll demnach das „Wie“, also der Umgang mit den unterschiedlichen Prätexten, an die sowohl eine enge als auch eine weite Anbindung erfolgen kann. Methodisch sind hier drei Arten von Prätext zu unterscheiden, die an die drei skizzierten „Intertextualitätsebenen“ anschließen: a) die Ebene des „texte général“, b) die Ebene des Diskurses, c) die Ebene des Einzeltextes.³⁸ Angewendet auf die Off. und ihre christliche Perspektive lässt sich unter dem „texte général“ die Gesamtheit religiösen Wissens verstehen, die sich vom Prätext des biblischen Offenbarungswissens her entfaltet und sich als christliche Tradition manifestiert. Diese erste, umfangreichste Ebene ist analytisch kaum zu greifen. Als Teilaspekt – gleichsam im zeitlichen Querschnitt – ist davon das spezifische monastische Wissen abzusetzen, auf das sich man sich bei der Abfassung der Off. konkret beziehen kann. Dieser ebenfalls schwer abzugrenzende, dennoch zugänglichere Bereich des monastischen Wissens stellt im Sinn der Systemreferenz eine zweite Ebene des Bezugs dar. Das Wissen auf dieser Ebene umfasst unter anderem Elemente der klösterlichen Bildung und Unterweisung, liturgische Kenntnisse und alltagspraktisches Wissen für das Leben im Kloster. Auch das biblische Offenbarungswissen ist dabei mit dem monastischen Wissen, besonders hinsichtlich der Unterweisung, verbunden. Eine dritte Ebene, die dann konkret fassbar ist, bezieht sich schließlich auf spezielle Werke, hier besonders das „Fließende Licht“ Mechthilds von Magdeburg und die Tochter-Syon-Dichtung Lamprechts von Regensburg. Alle drei Ebenen stehen in Beziehung zueinander. So wurde auch das FL durch monastisches Wissen und Bibelkenntnisse beeinflusst und die Bibel wiederum ist wesentlicher Bestandteil des monastischen Wissens gewesen. Schließlich stehen die drei Ebenen auch in Wechselwirkung zu den Off.

Im Folgenden wird die These zugrundegelegt, dass das *Zusammenspiel* der unterschiedlichen Intertextualitätsebenen das monastische Wissen dynamisiert. Die Verfahrensweise, wie dies geschieht, wird durch den Vergleich der Off. mit zwei weiteren Texten analysiert. Das Interesse liegt also auf dem spezifischen Umgang mit den jeweiligen Prätexten, um zu klären, inwiefern monastisches Wissen dynamisiert wird und wie diese Prätexte für die Beziehungsgestaltung zwischen den Gesprächspartnern genutzt werden und wo diese Beziehung Parallelen in den Prätexten findet bzw. weiterentwickelt wird.

³⁸ Vgl. dazu auch die Einleitung der vorliegenden Studie. Darin werden ebenfalls verschiedene Ebenen des Wissens unterschieden.

5. *Intertextualität in der Engelthaler Literatur?*

Bereits RINGLER weist im Kontext des „Gnaden-Lebens“ Friedrich Sunders darauf hin, dass Verbindungen zwischen den im Kloster Engelthal entstandenen Schriften bestehen.³⁹ Darüber hinaus schöpften die Autoren auch aus anderen ihnen bekannten Werken.⁴⁰ Eine Quelle, die Aussagen über vorhandene Literatur im Kloster machen kann, ist das Engelthaler Bücherverzeichnis aus dem Jahr 1447.⁴¹ Für die Frage nach den Quellen der Off. erscheint es aber aufgrund seiner späteren Entstehung nur bedingt aussagefähig. Besser eignen sich dazu die Off. selbst. Um die darin genutzten Quellen zu erschließen und herauszufinden, in welcher Weise sie mit diesen umgingen und welche Transformationsprozesse monastischen Wissens sich dabei ergaben und wie sie für die Beziehung der Gesprächspartner fruchtbar gemacht wurden, werden zwei Vorgehensweisen gewählt.

In einem ersten Teil werden Einzeltextverweise auf Autoren oder ihre Werke, welche die Off. explizit machen, aber auch überlieferte Antiphonverse, Gedichte und Bibelzitate näher betrachtet. Interessant erscheint dabei die Stringenz als Einzeltextreferenz und von diesem Punkt aus die Rückbindung der Verweise an weitere Themenfelder im Rahmen des zur Verfügung stehenden monastischen Wissens. Den Ansatzpunkt bietet einerseits der konkrete Vergleich zwischen den Off. und dem „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg sowie andererseits der Vergleich mit der Tochter-Syon-Dichtung Lamprechts von Regensburg. Von der Kenntnis dieser beiden Werke kann bei der Abfassung der Off. ausgegangen werden.⁴²

Im zweiten Teil wird statt von einer spezifischen Einzeltextreferenz von einem thematischen Fokus ausgegangen, um für diesen – gleichsam in einem komplementären Verfahren – mögliche Korrespondenzen mit Einzeltexten ausfindig zu machen. So soll die Beziehung zwischen dem göttlichen Partner und der weiblichen Figur, die durch die Herausstellung der Auserwählten einerseits bestimmt ist, andererseits in den unbedingten Dienst des Lobes Gottes eingebettet ist, in diesem Teil unter dem Gesichtspunkt der „Freiheit“ im Zentrum des

³⁹ Vgl. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, S. 371-372.

⁴⁰ Ringler beschränkt die Aussage über die literarischen Bestände Engelthals einzig gesichert auf die Tochter-Syon-Dichtung (vgl. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, S. 373).

⁴¹ Vgl. die Edition des Bücherverzeichnisses in Thali, *Beten*, S. 329-331.

⁴² Neben den beiden ausgewählten Quellen zeugen die Off. zudem von der Kenntnis weiterer Werke. Dazu gehören ein „cleinez büchlein von dirr süssen nissung“ (Off., fol. 22v) sowie Schriften des Hl. Augustinus, auf deren Inhalte rekurriert wird (vgl. Off., fol. 98r: „Ez hat auch sant Augustinus geschriben, daz di minn beste in irem höchsten grade, do si ir selbs eigenschaft nit süchte.“). Des Weiteren zeigen sich Ideen Heinrich Seuses, auch wenn dieser in den Off. nicht explizit erwähnt wird. Ein Hinweis auf die Bekanntheit des „Büchleins von der ewigen Weisheit“ in Engelthal bietet das Bücherverzeichnis des Klosters. Hierin wird die Existenz zweier „pucher von der ebÿgen beißheit“ (Thali, *Beten*, S. 330) festgehalten, welche möglicherweise schon in der Mitte des 14. Jahrhunderts im Kloster vorhanden gewesen sein könnten.

Interesses stehen. Der thematische Ausgangspunkt der „Freiheit“ begründet sich erstens durch die inhaltliche Tragweite des Themas in der ambivalenten Beziehung zwischen einem göttlichen Gesprächspartner und einer weiblichen Figur, die zwischen unterschiedlichen Hierarchieebenen oszilliert. Zweitens handelt es sich bei diesem Komplex um eine zuvor nicht verhandelte Dimension in einem Offenbarungstext.⁴³ Die Off. präsentieren erstmals die zahlreichen Selbstaussagen des göttlichen Partners als „freier got“. Der zweite Teil der Untersuchung zeigt die Kontextualisierung des Gedankens in der Engelthaler Literatur auf. Vergleichend werden dazu die „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns und das „Gnaden-Leben“ Friedrich Sunders als zwei weitere Belege der Literatur im Kloster Engelthal, die aus ähnlichen oder gar denselben Quellen geschöpft haben dürften, herangezogen.

Während zuvor im ersten Teil anhand der expliziten Verweise auf Werke anderer Autoren in den Off. darauf hingewiesen wurde, dass die Kenntnis dieser Texte bei der Abfassung vorausgesetzt werden kann, wird im zweiten Teil zu fragen sein, inwiefern gedankliche Konzepte, die aus einer gemeinsamen (monastischen) Tradition schöpfen, fortgeführt werden. Ebenso stellt sich die Frage, wie und mit welcher Funktion es zu den mitunter sehr freien, durchaus neuartigen Modulationen der Konzepte kommt. Dies soll anhand der Freiheit erläutert werden, welche die Beziehung zwischen göttlichem Partner und weiblicher Figur in besonderer Weise charakterisiert, handelt es sich doch um eine ständige Aushandlung der Antinomie von Nähe und Distanz, von Freiheit und Zwang.

5.1. „Das Fließende Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg

Die Off. Christine Ebners verweisen zweifach auf das „Fließende Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg.⁴⁴ Zunächst erläutert der göttliche Partner in den Off. zu einem frühen Zeitpunkt der Aufzeichnung die Gründe für die Zueignung des Buches Mechthilds an die weibliche Figur. Er bemerkt: „Ich hon dir daz büch dor vmb zu gefüget, daz dein geistliche frewde dester grözzer sein vnd dein ding.“⁴⁵ Um welches Buch es sich handelt, wird in kommentatorischer Form hinzugefügt: „Vnd maint daz büch, daz da heisset ein vzflizzendes liht der gotheit.“⁴⁶ Eine weitere Begründung, weshalb die Rezeption des Buches für die weibliche Figur sinnvoll sein könne, erfolgt an späterer Stelle. Es wird auf die Intensivierung der Gnaden hingewiesen:

⁴³ Ausgenommen sind hiervon die Überlegungen Ringlers für das Gnaden-Leben Friedrich Sunders (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 268- 269).

⁴⁴ Im Folgenden wird der Werktitel mit „FL“ abgekürzt. Alle Zitate werden der zweisprachigen Ausgabe von Gisela Vollmann-Profe, Mechthild von Magdeburg, Fließendes Licht der Gottheit, 2010 entnommen.

⁴⁵ Off., fol. 16v.

⁴⁶ Ebd., fol. 16v.

Mein ewigez lieb, ich hon dir daz büch gesant, daz do heizzet ein ausflissendez liht der gotheit, vor deim töt dor umb, daz du dester küner seist in dein gnaden; nit allein durch dich: Du solt dor von reden, di weil du lebest, dor umb daz man dein genaden, di ich dir tw, dester gelewiger sei.⁴⁷

Die göttliche Figur bestätigt somit die Verfügbarkeit des Buches. Mehr noch: Sie ist es, welche das Buch „sendet“. Die Autorisierungsstrategie tritt deutlich hervor, denn der realhistorische Weg des Buches in das Kloster und damit in das Bewusstsein der Autoren ist durchaus bekannt. An anderer Stelle, nämlich in den Briefen des Weltgeistlichen Heinrichs von Nördlingen an Margarete Ebner, wird berichtet, Heinrich habe es nach Engelthal gesandt.⁴⁸

Zugleich erscheint der Bezug zum Buch jedoch ganz selbstverständlich, denn nur so lässt sich erklären, dass die beiden Gesprächspartner sich in der ersten Textstelle über das Buch verständigen, ohne seinen Titel zu nennen. Diese Aussparung verlangt dann einen Kommentar durch eine dritte, neutrale Instanz, welche das Werk als FL konkretisiert.

Interessant erscheint in diesem Zusammenhang auch die fehlende Autornennung. Das Werk firmiert allein unter seinem Titel. Über die Autorin, Mechthild von Magdeburg, berichten die Off. nicht. Die beiden oben zitierten Belegstellen der Off. berichten allein über das Vorhandensein des Werkes im Besitz des Klosters oder der weiblichen Figur. Folgt man der Annahme PFISTERs, ist hinsichtlich des Kriteriums der Strukturalität von Intertextualität durch die alleinige Titelverwendung ein nur geringes Maß an Intertextualität festzustellen. Dennoch ist darüber hinaus zu fragen, inwieweit eine inhaltliche Adaption stattgefunden hat. Dies ist allein durch intertextuelle Verschränkungen, die an einzelnen Parallelen beobachtbar sind, auszumachen.

Im Folgenden werden fünf solcher Parallelen zwischen den beiden Werken aufgezeigt, die zum Teil eine engere, zum Teil eine weitere Verbindung zwischen ihnen darstellen. Dabei handelt es sich sowohl um Motivverbindungen, wie die in beiden Werken thematisierte Bitte für die Seelen von Lebenden und Verstorbenen, das Verhältnis zu Johannes Evangelist sowie die Parallelen, die beim Bild von Jesus als Pilger aufgerufen werden. Weiterhin sind Parallelen in institutioneller Hinsicht erkennbar, welche aus dem bei beiden Frauen vorliegenden monastischen Kontext generiert werden. Verbindungen im Bereich der personalen Beziehungen ergeben sich aufgrund von Gemeinsamkeiten in der Gestaltung der

⁴⁷ Off., fol. 70r.

⁴⁸ Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, S. 246f: In Brief XLIII berichtet Heinrich, das FL an Margarete versendet zu haben. In diesem Brief drückt er seine Absicht aus, es nach Engelthal versenden zu wollen, wobei nicht explizit Christine Ebner als Adressatin genannt wird. Da der Brief auf 1345 datiert wird, ist die Kenntnis des FL bei der Abfassung der Off. theoretisch denkbar (vgl. ebd., S. 242-247).

Protagonistenbeziehungen, vor deren Hintergrund dann auch Unterschiede hervortreten können. Ob es sich bei den aufzuzeigenden Parallelen um eine Einzeltextreferenz handelt oder ob aus gemeinsamem (monastischem) Gedankengut geschöpft wird, muss von Fall zu Fall geklärt werden. Die Kenntnis des FL in den Off., dies sei als Prämisse angenommen, ist unbestritten.⁴⁹

Ziel ist nicht der Nachweis einer genauen Mechthildexegese in den Off. Anliegen ist es vielmehr, durch Vergleich mit ähnlichen Passagen Mechthilds, Verfahrensweisen der Rezeption in den Off. zu sondieren und damit methodisch ein Werkzeug zu schaffen, das es erlaubt, die Mitwirkung an den Transformationsprozessen monastischen Wissens und an der Beziehungsgestaltung zu konturieren.⁵⁰

Die folgenden Beispielsequenzen sind hierarchisch absteigend bezüglich der Nähe zwischen den Off. und dem FL angeordnet.

Zunächst soll eine Sequenz aus den Off. besprochen werden, deren Motivbestand und sprachliche Gestaltung sehr eng mit dem FL zusammenhängen: Sowohl die Off. als auch das FL verwenden das Bild von Jesus als Pilger, dessen Herkunft nicht eindeutig zu klären ist. In den Off. wird ein Gespräch zwischen göttlichem Partner und weiblicher Figur überliefert, in welcher der göttliche Gesprächspartner berichtet: „Ich pin ein armer pilgrein: Di heiden di kennent mein nit, di iuden di wollent mein nit. So ist so grozzer werr in den cristenlichen landen, daz si mein kein war nement.“⁵¹ Bemerkenswert erscheint dabei zum einen die Bezeichnung Jesu als „Pilger“, zum anderen die Trias von Heiden, Juden und Christen, welche sich durch Unkenntnis, Unwillen und mangelnde Wahrnehmung auszeichnen. Beide Aspekte lassen sich auch im FL nachweisen:

In einer naht sach ich únsern herren stan in einem glichnisse eines pilgerines; und er tet, als er gewandelt hette <aldurch die cristanheit>. Do viel ich uf sine fússe und sprach: „Min lieber pilgerin, wannan kumestu?“ Do sprach er: „Ich kum von Jerusalem“- do meinte er die cristanheit- „und ich bin vertriben von der herberge min. Die heiden bekanten min nit, die iuden wellent min nit, di cristane vehtent mich an.“⁵²

⁴⁹ An dieser Stelle wird bewusst von der durch Ehrenschwendtner getroffenen Vermutung abgewichen, dass literarische Werke nicht zugänglich gewesen seien. Es sei, so Ehrenschwendtner, eher wahrscheinlich, dass die Schwestern aus der Lektüre der Schriften Zitate und Paraphrasen, die in einen neuen Kontext gestellt wurden, mit dem Zweck der Zielgerichtetheit für das monastische Leben extrahierten. Die Kenntnis der Werke wäre demnach nicht primär erfolgt. Vielmehr würde es sich um ein Wissen „zweiter Hand“ handeln, auf das zurückgegriffen werde (vgl. Ehrenschwendtner, *Bildung*, S. 237).

⁵⁰ Es ist bei den exemplarisch ausgewählten Vergleichstexten weder das Ziel, eine Motivgeschichte nachzuzeichnen noch eine intertextuelle Lektüre des FL vorzunehmen. Gleiches gilt für die Tochter-Syon-Dichtung.

⁵¹ Off., fól. 70r-70v.

⁵² FL, Buch VII, Kap. XIII.

Beide Texte verwenden das Motiv von Jesus als Pilger und die Aufzählung von Heiden, Juden und Christen, die sich gegenüber Jesus positionieren, nahezu identisch. Gleiches gilt für die Qualität der Stellung, die Jesus zu den Gruppen einnimmt. In beiden Belegstellen bleiben sowohl der Ursprung als auch die Tradition des Bildes von Jesus als Pilger ebenso unklar wie die Trias von den drei Völkern, zu denen Jesus in Kontakt steht.

Möglicherweise resultiert die Herkunft des Bildes von Jesus als Pilger aus den im Hoch- und Spätmittelalter attraktiven Pilgerreisen, vor allem nach Jerusalem. Darüber hinaus muss dieses Bild auch metaphorisch betrachtet werden. Weil die klausurierten Nonnen das Kloster nicht verlassen durften, waren geistige Pilgerfahrten eine Möglichkeit, den Blick über das Kloster hinaus zu richten. RUDY beschreibt zwei wesentliche Motivationen für solche imaginierten Pilgerfahrten: Erstens dienen sie dazu, die Beziehung zu Jesus emotional zu vertiefen, zweitens erweist sich eine Pilgerreise nach Jerusalem als nützlich für die Ablassgewährung, denn nach RUDY ist eine solche Pilgerfahrt „the single most spiritually remunerative devotional practice in Christendom.“⁵³

Da es sich bei Pilgerfahrten um „die weitaus beliebteste Form spätmittelalterlicher Frömmigkeit“⁵⁴ handelte, wird nachvollziehbar, dass das Pilgerwesen durchaus in der Wahrnehmung der Klosterangehörigen lag. Zugleich stellten die Klöster Wegmarken auf den Pilgerwegen dar, sodass den Schwestern im Kloster residierende Pilger bekannt gewesen sein dürften. Die Verbindung zwischen dem Pilger-Dasein und Jesus, wie die Visionen in den Off. und FL sie herstellen, wird damit jedoch nicht hinreichend erklärt.

Die Identität Jesu als Pilger könnte auch aus der Ikonographie stammen. In diesem Zusammenhang wurde Jesus beim Gang nach Emmaus seit 1120 als Pilger dargestellt.⁵⁵ Das entsprechende Kapitel des Lukasevangeliums vom Gang nach Emmaus ist den Schwestern sicher aus den Lesungen bekannt. Möglicherweise gehörte auch die Kenntnis bildlicher Darstellungen dazu. Hieraus kann die Kenntnis des Motivzusammenhangs resultieren.⁵⁶ Über den Zusammenschluss von Juden, Heiden und Christen in der abschließenden Wertung ist dabei jedoch nichts gewonnen. Die Herkunft des Motivs in seiner Gesamtheit muss offen bleiben.

Das Fehlen eines stringenten Traditionszusammenhangs für beide Motive könnte begründen, warum die Off. im Falle dieser Parallele nahezu wörtlich auf das FL zurückgreifen. Eben weil vermutlich keine weitergehenden Kenntnisse über das Motiv bestehen, stützen sich die Off.

⁵³ Rudy, *Pilgrimages*, S. 37. Der Erwerb von Ablässen wird im Spätmittelalter zur Hauptmotivation für eine solche Fahrt (vgl. Schmugge et al, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 2149).

⁵⁴ Schmugge et al., in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 2150.

⁵⁵ Vgl. ebd., Sp. 2150-2151.

⁵⁶ Vgl. Lk 24, 13-35.

bei diesem Beispiel sehr eng auf die Vorlage des FL und meiden eigenständige Abweichungen. Möglicherweise liegt hier also ein „direktes Motivzitat“ vor.

Eine zweite inhaltliche Verbindung durch eine eindeutige Einzeltexreferenz bietet die in beiden Werken mehrfach erwähnte und unterschiedlich ausgestaltete Bitte für die Seelen Lebender und Verstorbener. Die mittelalterliche Memorialkultur prägte dieses Motiv. Die Übernahme von Gebetsverpflichtungen gehörte zum monastischen Alltag. Den „Auftraggebern“ der Fürbitten scheint dabei klar gewesen zu sein, dass es das Beste sei, sich an eine Person zu wenden, die im direkten Kontakt mit Gott steht, wovon sie sich vermutlich eine größere Wirksamkeit der Bitte erwarteten. Die Fürbitte in den verglichenen Texten bezieht sich sowohl auf Menschen aus dem klerikalen als auch aus dem laikalen Stand sowie auf Seelen, die aus dem Fegefeuer freizubeten sind. Als Beispiele aus den Off. und FL dienen exemplarisch die jeweiligen Bitten für einen betrübteten Geistlichen und die Bitte für die Seelen im Fegefeuer.⁵⁷

In den Off. bittet die weibliche Figur für den Weltgeistlichen Heinrich von Nördlingen, der drei Wochen in Engelthal weilt:

Do pat si vnsern herren für den e gnanten prister, wan der waz betrübt. Do sprach er [der göttliche Gesprächspartner]: „Wor vmb ist er mir so vngedültig? Nu sol er doch vz mein trewen nimmer gefallen.“ Er [der göttliche Gesprächspartner] sprach: [...] „Nu in der newen e so redt ich minneclichen vnd zertlichen mit den leuten, daz ez in dester glaubiger sei vnd dester einfelliger sei. Ez stet von mir geschriben, daz ich den leuten gab gib. Nu hon ich dem Heinrich [von Nördlingen] geben etlich teil meins wandels. Do von ist ez den leuten alz einfellig. Sprich hintz im, daz er mir ein zins gebe.“⁵⁸

Die weibliche Figur wählt dabei – so scheint es – den „prister“ nur als Ausgangspunkt. Seine Thematisierung im Gebet dient vielmehr dazu, Sachverhalte ins Gespräch zu bringen, über welche sie sich Auskünfte erhofft bzw. aus denen sie Hinweise gewinnt, wie sie anderen helfen kann.

Einen Hinweis auf die monastische Memorialkultur liefert auch eine Textstelle im FL, in welcher die Ich-Figur konstatiert, für einen verstorbenen Geistlichen zu beten, wie es der Tradition entspreche. Den Priester beschreibt sie in einer Vision über sein Fegefeuer:

⁵⁷ In den Off. finden sich auch Beispiele für die Bitte der weiblichen Figur für betrübtete Laien oder andere Menschen in schwierigen Situationen.

⁵⁸ Off., fol. 162r-163v.

Ein reine priester starp in siner eigener rehter pfarre. Do bat ich für in als für einen andern menschen in cristanlicher gewonheit. Doch sach min sele die sinen in loblicher wirdekeit also das er noch in beitunge was der himelschen ere.⁵⁹

Hier steht der konkrete Einzelne, für den gebetet wird, deutlich im Vordergrund. An einer anderen Stelle im FL heißt es auch, die Ich-Figur spreche die Fürbitte aus, denn „ein betrübet mensche bat mich, das ich für in bete; das tet ich mit vorhten sunderlich.“⁶⁰ Aus dieser Differenz lässt sich schließen, dass es zwischen der Entstehung des FL und den Off. im Fortgang des 13. zum 14. Jahrhunderts eine Veränderung in der Einschätzung der *memoria* durch die Klosterangehörigen gegeben hat. So explizit und konkret wie im FL erscheint die Bitte für Verstorbene oder Lebende in Bedrängnis in den Off. nicht.⁶¹

Zu den Aufgaben der Klosterangehörigen, die sie im Rahmen der *memoria* zu erfüllen haben, gehört auch das Freibeten von Seelen aus dem Fegefeuer. Diese Pflicht erfüllen auch die Protagonisten im FL und den Off. Sie bitten für Seelen im Fegefeuer, die Gott ihnen gewährt. Exemplarisch zeigt dies eine Episode aus den Off. Christine Ebners:

Er gab ir hündert tausent sel vz dem fegfewr

An aller heiligen tag do sprach er: „Di frewde meiner heiligen im himele, den vorsmak hostu empfunden. Do von bistu oft sinnlöz worden; du allein nit halt aller lewt von dir. Nim war meiner herscheft. Vnd daz ich so groze ding mit dir tw, daz geschiht allez von meiner brinnenden minne. Ich bin zu deiner sel komen alz ein süzzes saitenspiel. Daz ist von meiner minne, di drume noch ent nie gewan.“ Do bat si für di sel im fegfewr. Do gab er ir hundert tausent sel.⁶²

Dieses Textbeispiel verdeutlicht zweierlei: zum einen die Selbstverständlichkeit, mit der es der weiblichen Figur gelingt, Seelen durch eine einfache Bitte aus dem Fegefeuer loszubeten, zum anderen die Kontextualisierung mit ihrer eigenen Seele, die durch die Gnade Gottes besonders ausgezeichnet ist. Auch wenn hier keine explizite Korrelation zwischen der begnadeten Seele und den loszubetenden Seelen im Fegefeuer hergestellt wird, so erkennt der

⁵⁹ FL, Buch V, Kap. XV.

⁶⁰ Ebd., Buch IV, Kap. VI.

⁶¹ *Memoria* rekuriert sowohl auf das Handeln Einzelner als auch auf das von Gruppen und wird definiert als „Überwindung des Todes und des Vergessens durch ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘“ (Oexle, in: LexMA, Bd. 6, Sp. 510). Als soziale Form der *memoria* ist das Gedenken während der Messfeier und die Namensnennung im Stundengebet der Klöster bekannt. Die Memorialüberlieferung gewährt darüber hinaus Einblick in über monastische Kreise hinausreichende Gesellschaftsgruppen, die auf die Verwandtschaft der Klosterangehörigen und Laien hinweisen, für die *memoria* im Kloster geleistet wurde (vgl. Oexle, in: LexMA, Bd. 6, Sp. 512). Für eine umfassendere Darstellung des Themas sei auf die zahlreichen Veröffentlichungen Gerhard Otto Oexles zu diesem Thema verwiesen, der sich eingehend mit der Erforschung der Memorialkultur im Mittelalter befasste, so etwa „Memoria als Kultur“ (1995) und der Beitrag „Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria“: In diesem stellt er vor allem eine Differenz zwischen historischer und sozialer *memoria* heraus. Zudem vollziehen sowohl Expertengruppen und Laien jeweils eine unterschiedlich intendierte und gestaltete *memoria* (vgl. ebd., S. 75 und 82).

⁶² Off., fol. 84v- 85r.

Leser dennoch die Verbindung. Von der Begnadung der einzelnen Seele strahlt Kraft für die Loslösung vieler aus dem Fegefeuer aus. Dass die begnadete Person und besonders ihr Wille unabdingbare Voraussetzungen für die Loslösung der Seelen aus dem Fegefeuer sind, erklärt der göttliche Partner an anderer Stelle: „Ich wil vil menschen durch dein willen gut tün vnd den selen in dem fegfewr.“⁶³ Mit dem Verweis auf ihre Seele erhebt Gott die weibliche Figur zu einer Partnerin, die zwar nicht zwangsläufig gleichberechtigt neben ihm bestehen kann, aber dennoch als notwendiger, gleichsam initiierender Part bei der Aufgabe der Erlösung benötigt wird.

Interessant erscheint überdies die Positionierung der Episode im Kirchenjahr: Die Protagonistin der Off. bittet an Allerheiligen („aller heiligen tag“) für die Seelen, die sich im Fegefeuer befinden. Das Fest der römischen Liturgie, das in zeitlicher Nähe zu Allerseelen stattfindet, soll „Vollendung und Jenseitigkeit – ein Fest des Himmels, ein Fest der Wirksamkeit der göttlichen Gnade“⁶⁴ – repräsentieren. Die Gnade Gottes, die an diesem Tag im Mittelpunkt steht, ist es schließlich auch, welche die Seelen aus dem Fegefeuer entlässt. Durch das Zusammenwirken der Bitte der weiblichen Figur und der göttlichen Gnade schreibt sich die Protagonistin deutlich als mitverantwortlich in den Erlösungsakt ein.

Im FL findet sich der Anspruch, Seelen mit dem eigenen Gebet aus dem Fegefeuer zu befreien, indem man an Gottes Gnade appelliert, deutlich seltener. Dennoch weist es einige interessante Aspekte auf:

An aller selen tag bat ich mit der heligen cristanheit für die gemeine selen, die ir büsse in dem vegefür hant. Do wart ich gewar eins vegefüres, das was glich eim oven, der was ussen swarz, innenan war er füres flammen vol.⁶⁵

Das mit den Off. zu vergleichende Gebet der weiblichen Figur im FL wird auf Allerseelen („aller selen tag“) datiert, welcher am 2. November begangen wird, einen Tag nach dem oben besprochenen Allerheiligen. Dieser ursprünglich in der monastischen Gemeinde begangene Festtag, der in seiner liturgischen Ausübung mit den Osterfeiertagen vergleichbar ist, erinnert nicht nur an die Auferstehung Jesu, sondern an die aller Menschen.⁶⁶ Wenn auch ohne expliziten Verweis der Textstelle auf die Auferstehung des Menschen, wird das eigene Gebet in die große Gruppe der Gebete der gesamten Christenheit gestellt und entfaltet damit seine

⁶³ Off., fol. 124r. Vgl. auch Off., fol. 32r- 32v: Eine sehr konkrete Korrelation zwischen dem Willen der weiblichen Figur und der Befreiung der Seelen aus dem Fegefeuer zeigt sich in dieser Episode, in der sie für einen kranken Freund bittet, woraufhin der göttliche Partner versichert, er werde den „pruder seins fegfewrs etwi uil ab leschen durch dein willen“(Off., fol. 32v).

⁶⁴ Schnitzler, in: LexMA, Bd. 1, Sp. 428.

⁶⁵ FL, Buch VII, Kap. II.

⁶⁶ Vgl. König, in: LexMA, Bd. 1, Sp. 428.

Kraft. Nur durch das Zusammenspiel mit der gesamten Christenheit ist es wirksam, um für die Seelen aus dem Fegefeuer zu bitten. Weitere Analogien finden sich zum liturgischen Festtag Allerseelen, denn wie bei diesem Fest der „Zusammenhalt der Familien durch den gemeinsamen Gang zu den Gräbern der Ahnen“⁶⁷, so wird im FL der Zusammenhalt der christlichen Gemeinde durch das gemeinsame Gebet für die Seelen gestärkt. Zugleich intendiert sowohl das Gebet als auch der Festtag weniger eine Loslösung, als vielmehr eine Fürbitte zur Erleichterung bzw. Verkürzung des Fegefeuers.

Zwei Unterschiede werden zwischen den beiden zitierten Textstellen der Off. und dem FL deutlich: Während erstens in Letzterem das Gebet demütig in eine Reihe mit der restlichen Christenheit eingeordnet wird und die Seele ihre Rolle als von Gott Erwählte bzw. Begnadete keineswegs in den Dienst der Seelen im Fegefeuer stellt, wird in den Off. betont, dass die weibliche Figur aufgrund ihrer Erwählung und Begnadung für diese aktiv wirken kann. Im vierten Kapitel wird darauf näher eingegangen.

Die Veränderung lässt sich als Individualisierung des *memoria*-Gedankens verstehen – ein Ansatz, der sich im 14. Jahrhundert etabliert hat und später, etwa in den Werken Friedrich Sanders und Adelheid Langmanns, noch deutlicher hervortreten wird.

Die hier implizierte Individualisierungstendenz verfügt über eine Dynamisierungsdimension in den Off. Diese manifestiert sich hauptsächlich in der Entwicklung der weiblichen Figur der Off. im Vergleich zur Ich-Figur im FL, was den zweiten Unterschied zwischen den oben zitierten Textbeispielen darstellt und sich auch auf die Beziehung zum göttlichen Gesprächspartner ausgewirkt haben dürfte.

Die Individualisierung zeigt sich zudem, wenn man als dritte Parallele die institutionelle Anbindung der jeweiligen Protagonistinnen bzw. ihre Äußerungen darüber vergleicht: Beide sind Mitglieder eines Konvents, aus dessen Mitte sie ihre Begnadungen verschriftlichen und aus dessen Mitte sie von Gott erwählt werden.⁶⁸ Es erscheint daher verständlich, dass sie sich, im Falle Christine Ebners zumindest zu Beginn der Verschriftlichung noch, als Mitglied der Gemeinschaft verstehen und ihre besonderen Fähigkeiten auch in den Dienst dieser stellen.⁶⁹ Dies äußert sich etwa in den Off. in folgender Bitte für den Konvent: „Do waz si ser vmb betrübde, daz si an ir pet köm. Do pat si vm den conuent, do sprach vnser herre: „Hab dir in

⁶⁷ König, in: LexMA, Bd. 1, Sp. 428.

⁶⁸ Die ungesicherten Informationen über das Leben Mechthilds, die vermutlich vor ihrem Eintritt in das Helftaer Zisterzienserinnenkloster als Begine lebte und währenddessen bereits erste Verschriftlichungen vornahm, werden aufgrund ihrer fehlenden Verifizierbarkeit hier nicht berücksichtigt.

⁶⁹ Für Mechthild ist aufgrund ihres späten Klostereintritts eine diametral entgegengesetzte Identifikation gegeben, denn sie muss sich in das Kloster integrieren, während Christine Ebner, seit ihrer Kindheit in Engelthal, sich davon abzugrenzen vermag.

vnd tw mit im, waz du wollest.“⁷⁰ Zunächst ist die weibliche Protagonistin durch die Gemeinschaft, die *vita communis*, geprägt und bewegt sich ausschließlich in deren Rahmen. Im Verlauf der Off. zeigt sich die weibliche Figur zunehmend selbstständiger und agiert über die Gemeinschaft hinaus.

Im FL wird die Ich-Figur nur gelegentlich im Kontext des Konvents thematisiert. In diesen Episoden wird sie als fest in diesen integriert dargestellt. So fragt sie Gott in einer Vision, was er dem Konvent zu tun gedenke:

Von gotz erwelunge und segene

In einer andern naht, do ich in minem gebette was und in gerunge und versach mich nihtes, do wart ich gewar únsers herren. Er stúnt in dem frithove und hatte vor im die ganzen samenunge also geordenet, als si kommen warent ze clostere. Do sprach úns herre zú inen: „Ich han úch erwelt, erwelent ir mich, so will ich úch út geben.“ Do sprach ich: „Herre, was wiltu in geben?“ Do sprach er: „Ich wil schinende spiegel us in machen in ertriche, also alle, die si gesehen, das si ir leben bi in bekennen sóllent; [...] Do reckete úns herre sine hant und gab in sinen segen und sprach: „Ich segenen úch mit mir selben- <wellent ir> mich in allen úwern gedenken.“ [...] Do sprach ich: „Si wellent mich vragē, in welicher ahte ich dich gesehen habe.“ Do sprach er: „Es sint semliche under inen, die mich bekennent.“⁷¹

Dieser Dialog zwischen der Ich-Figur und dem göttlichen Gesprächspartner thematisiert die Erwählung der gesamten Klostersgemeinschaft, der Gott seinen Segen spendet.⁷² Die Ich-Figur tritt zwar einerseits aus der Gruppe der anderen als Sprecherin hervor, wird jedoch andererseits in Bezug auf ihre Sonderrolle zurechtgewiesen, denn auch andere würden Gott erkennen. Damit ist, im Gegensatz zu den später verfassten Off., die offensichtliche Prominenz der Schwester in FL suspendiert.

Die Parallelität der Bilder und dargestellten Handlungen ist sicherlich aus der gemeinsamen (monastischen) Tradition geschöpft. Zugleich unterstützt die Kenntnis des FL die Verwendung ähnlicher Elemente in den Off. Entscheidender als der mögliche, jedoch kaum sicher zu verifizierende Nachweis einer Einzeltextreferenz erweist sich auch hier, dass der intertextuelle Vergleich die Modulationen des Themas in den Off. im veränderten zeitgeschichtlichen Kontext sichtbar macht.

Eine vierte Parallelität zwischen Off. und FL betrifft die Beziehung zwischen den beteiligten Protagonisten. Zunächst sind formale Differenzen festzuhalten: Der Dialog bestimmt im FL im Gegensatz zu den Off. nicht den Hauptanteil des überlieferten Textes. Zudem

⁷⁰ Off., fol. 51v.

⁷¹ FL, Buch VII, Kap. XIV. Auf die Bedeutung des Spiegels wird im Zusammenhang mit der Tochter-Syon-Dichtung unten detailliert eingegangen. Vgl. dazu auch in diesem Kapitel 5.2.

⁷² Die Segnung des gesamten Konvents findet sich auch in Off., fol. 66r.

unterscheidet das FL neben der weiblichen Figur auch die Seele als Gesprächspartnerin. Während die Protagonisten im FL zwischen der Seele, einer weiblichen Figur, die als Schwester konkretisiert werden kann und anderen, die sich an den göttlichen Partner wenden, sowie narrativen Passagen wechseln, konstituiert sich der Dialog in den Off. nahezu durchgehend als Gespräch zwischen einer weiblichen Figur und einem göttlichen Gesprächspartner.⁷³ Inhaltliche Parallelen der Beziehung zwischen Gott und weiblicher Figur zeigen sich zum einen im Motiv der Erwählung durch Gottes freien Willen. So äußert der göttliche Partner in den Off.: „Ich hon dich derwelt vnd du mich nit.“⁷⁴ Die weibliche Figur ist durch den Willen Gottes erwählt. Aufgrund dieses freien Willens kommt er zu ihr.⁷⁵ Entsprechend erklärt er ein „freier got vngetwünger“ zu sein, sodass er handeln könne, wie es ihm beliebt, was wiederum heißt, „daz er geb vnd nem, wem er wölt.“⁷⁶ Des Weiteren hat er bereits vor der Geburt der weiblichen Figur entschieden, ihr die Gnaden zu gewähren.⁷⁷ Diese Freiheit der göttlichen Figur, soviel sei der späteren Analyse vorweggenommen, fungiert als Legitimationsgrund für die Gnadengewährung und Erwählung der weiblichen Figur.

Ähnlich betont auch das FL die Entscheidungsfreiheit Gottes, in dem er sagt: „Ich kum zû dir nach miner lust, wenne ich will.“⁷⁸ Auch wenn nicht explizit die Freiheit genannt wird, so handelt es sich doch – signalisiert durch „lust“ und die Vorgabe „wenne ich will“ – um eine freie Entscheidung.

Vergleichbare Ansatzpunkte bietet auch die Darstellung der räumlichen Verhältnisse: In den Off. wird die weibliche Figur während des Gebets einmal in den Himmel entrückt, d.h. in ihrer Vision betritt sie den Himmel und trifft dort auf eine goldgekrönte Jungfrau: „[...] do si an irem gepete waz in dem kör, do wart si verzückt in den himel vnd sah in eim geistlichen gesiht di aller schönsten iunkfrawen [...].“⁷⁹ Ähnliches widerfährt der Ich-Figur im FL, denn im „gebette es also beschach, das ich nit weis, weder das himmelrich were geneiget zû mir oder ich was gezogen in das wunnenrich hus gotz.“⁸⁰ Die im ersten Kapitel für die Off. beschriebene Überwindung von Distanz hinsichtlich des Herabneigens in die irdische Tiefe⁸¹ oder das Aufsteigen in die himmlische Höhe, erscheint aufgrund der Parallelen in beiden

⁷³ Ergänzend kommt in einigen Episoden eine Erzählerfigur bzw. ein Kommentator hinzu. Vgl. dazu Kap. IV.

⁷⁴ Off., fol. 116v.

⁷⁵ Vgl. ebd., fol. 37r: „Do bin ich frei meins willen.“

⁷⁶ Ebd., fol. 127r. Auf die Bedeutung und die Herkunft des „freien Gottes“ wird im zweiten Teil dieses Kapitels näher eingegangen.

⁷⁷ Vgl. ebd., fol. 136r: „Wan e du geporn wurde, do het ich diser ding willen mit dir zu tün.“

⁷⁸ FL, Buch II, Kap. XXV.

⁷⁹ Off., fol. 90r.

⁸⁰ FL, Buch II, Kap. XX.

⁸¹ Vgl. auch Off., fol. 49v, 73r, 107v.

Werken als ein wesentlicher, gar konstitutiver Bestandteil der Gott-Mensch-Beziehung. Es liegt hier weniger eine konkrete Einzeltextreferenz vor. Vielmehr rekurren die Textstellen auf eine in der Tradition begründete Antinomie von Himmel und Erde. Die Protagonisten bewältigen den Wechsel zwischen beiden allein durch ein Hinunter und Hinauf. Erst im Tod kann die Trennung endgültig aufgehoben werden.

Neben den skizzierten Parallelen unterscheiden sich die Off. und das FL durch die Position der Bezeichnung beider Frauen als „heilig“ bzw. die Charakterisierung ihres Lebens als solches im jeweiligen Text. Während der Kommentator die weibliche Figur in den Off. gleich zu Beginn als „heilge person“⁸² bezeichnet, versichert Gott der Ich-Figur im FL erst gegen Ende, dass sie ein geheiligtes Leben habe.⁸³ Bemerkenswert erscheint die unterschiedliche Positionierung im Text, denn in den Off. wird gleich zu Beginn deutlich, welches Gewicht dem folgenden Bericht zukommt. Zudem erfolgt die Bezeichnung als „heilig“ durch den außerhalb der Beziehung von göttlicher und weiblicher Figur stehenden Kommentator. Diese bereits anfänglich deutlich herausgestellte Eigenschaft der weiblichen Figur schreibt dem folgenden Text eine Autorität zu, die mit der konstant bleibenden Sprecherin den gesamten Text prägt. Das FL thematisiert dagegen das „heilige Leben“ erst gegen Ende der Überlieferung, womit die Bezeichnung weit eher als Fazit erscheint. Zwar unterstreicht in beiden Fällen das Attribut „heilig“ die Prominenz der jeweiligen Person und die Bedeutung ihrer Äußerungen. Die differente Positionierung macht diesen Überschuss jedoch in unterschiedlichem Ausmaß für den Text geltend. Auch in dieser Hinsicht kommt somit der Subjektposition der weiblichen Figur in den Off. eine deutlich stärkere Fokussierung zu.

Eine abschließend zu besprechende Parallele rekurren auf die enge Beziehung der weiblichen Figur zu Johannes Evangelist, die in den Off. herausgestellt wird. In einer Vision offenbart Johannes der Protagonistin, sie werde in jungen Jahren sterben, was sich jedoch nicht erfüllt:

Do si nu waz in dem sibentzigstem iar, do het si ein wunder dez, daz si in dem funfzehenden iar waz, do het er ir enboten bei sant Iohans Ewangelisten in eim sichtagen, daz si nit stürbe, si sölt doch gewarnet sein, si stürb in iren iungen tagen. Dot het si ein wunder do von, daz si alz alt wart, vnd begert hintz vnderm herren, daz er irs kunt tet, waz er do mit gemeint hete.⁸⁴

Johannes Evangelist gibt den göttlichen Willen wieder, indem er eine potentielle Todesnachricht überbringt. Ähnliches geschieht im FL: Ein armes Mädchen wird von Gott in

⁸² Off. fol. 1r.

⁸³ Vgl. FL, Buch VII, Kap. IV: „[...] din leben ist geheliget [...]“.

⁸⁴ Off., fol. 54v.

eine leere Kirche geführt, in die nach drei Jünglingen Johannes der Täufer, der Evangelist Johannes und schließlich der Heilige Petrus eintreten. Als diese die Messe lesen, befiehlt Maria dem Evangelisten, dem armen Mädchen, das als Sünderin bezeichnet wird, die Beichte abzunehmen.⁸⁵ Danach kommt es zu folgendem Gespräch zwischen dem Mädchen und dem Evangelisten:

Do bat si, das er ir wolte sagen, wie lange si sölte leben. Do sprach Johannes: „Ich muß dir es nüt sagen, wan got wil es nüt. Wand es were das zit lang, so möhdest du von dinem manigvaltigen kumber vallen in ein verdrossenheit; were aber die zit kurtz, so möhdest du von jamer dines herzen vallen in ein gerunge lange ze lebende.“⁸⁶

Es ist zu vermuten, dass die Ursprünge dieser Idee in der Verehrung des Evangelisten Johannes als Lieblingsjünger Jesu liegen. Er nimmt eine besondere Rolle bei der Kreuzigung ein, als Jesus ihn unter dem Kreuz Maria anvertraut. Außerdem sucht er als einer der ersten das leere Grab nach der Auferstehung auf. Diese besonders mit dem Tod Jesu zusammenhängenden Auftritte des Johannes könnten erklären, warum er in beiden zitierten Quellen mit Visionen in Verbindung steht, bei dem es um den Tod der auserwählten Frauen geht. Johannes Evangelist stellt „mit seiner Liebe zu Jesus die männliche Braut Christi“⁸⁷ dar. Weiterhin verkörpere der Lieblingsjünger laut LUTTER das „Sinnbild der hingebungsvollen und bedingungslosen Liebe“⁸⁸ zu Jesus. Indem Johannes einige zentrale Charaktereigenschaften wie „Tugend und Heiligkeit, Jungfräulichkeit und Keuschheit“⁸⁹ in sich vereinige, wirke er exemplarisch für die „Bräute Christi“ und somit als vorbildlich und nachahmenswert für die auserwählten Frauen.⁹⁰ Seine Eigenschaft als Lieblingsjünger, der Jesus näher gestanden haben dürfte als die anderen, bietet für die Frauen, die Gott ebenfalls näher stehen als zum Beispiel ihre Mitschwestern, eine Identifikationsmöglichkeit. Geht man davon aus, dass bei der Abfassung beider Werke das Leben und Wirken des Evangelisten aufgrund der religiösen Unterweisung im Kloster bekannt war, erscheint die Verbindung zwischen dem Lieblingsjünger und der geistlichen Frau bzw. dem Mädchen nicht verwunderlich. Dennoch fällt die parallele Ausgestaltung von Visionen mit Johannes Evangelist und der weiblichen Person auf, die von ihm den Zeitpunkt ihres Todes prophezeit bekommt bzw. diesen erfahren möchte. Offenbar adaptieren die Off. den Gedanken, der zwar auf der Rezeption des FL fußt, aber den Gedankengang selbstständig, nach den individuellen

⁸⁵ Vgl. FL, Buch II, Kap. IV.

⁸⁶ FL, Buch II, Kap. IV.

⁸⁷ Lutter, *Geschlecht & Wissen*, S. 152.

⁸⁸ Ebd., S. 152.

⁸⁹ Ebd., S. 153.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 153.

Bedürfnissen der Off., weiterentwickelt. Denn während im FL das Mädchen die treibende Kraft ist, scheint in den Off. Johannes von sich aus die Prophezeiung auf das Geheiß Gottes hin zu tätigen, als die weibliche Figur erkrankt ist. Das unterstreicht die Bedeutung der Figur. Mit dieser Nuancierung rückt in den Off. nochmals die weibliche Protagonistin in den Mittelpunkt.

Sowohl in Hinblick auf einen weiten Begriff von Intertextualität als auch in Hinblick auf eine dezidierte Einzeltextreferenz kann die Analyse intertextueller Rekurrenzen im Falle der Off. und des FL dazu beitragen, Transformationsprozesse monastischen Wissens genauer zu beschreiben. Auf der konkreten Ebene der Einzeltextreferenz kann, folgt man der Annahme, das FL sei im Kloster Engelthal vorhanden gewesen, von der Kenntnis dieses Werkes bei der Abfassung der Off. ausgegangen werden. Der Grad an Intertextualität, wie PFISTER ihn definiert, differiert jedoch erheblich. Bei der Betrachtung der Beziehung zwischen Off. und FL anhand der Kriterien *Strukturalität* und *Selektivität* fällt nur eine reduzierte Form von Intertextualität auf. Dennoch konnte in einigen Fällen durchaus eine sinnverändernde, insofern weitreichende Rezeption des FL nachgewiesen werden. Der intensivere, den Prätext transformierende Zugriff erfolgt dabei in der Regel in der Spannung zu der zweiten Prätextebene des intertextuellen Diskursbezugs als Systemreferenz. Auf dieser zweiten Ebene speisen sich beide Texte aus einem gemeinsamen⁹¹, monastisch geprägten Wissen und seiner entsprechenden Traditionen – ein Wissen, das wiederum vom kanonisierten biblischen Offenbarungstext seinen Ausgang genommen hat. Biblischer Offenbarungstext und sich daraus in immer neuen Varianten tradierendes religiöses Wissen bilden so gleichermaßen den christlich formierten „Hintergrundtext“, dessen unterschiedliche Stimmen sich in der zeitgenössischen Brechung intertextuell fortschreiben und aktualisieren. Der monastische Kontext erscheint dabei als Schlüsselstelle.

Zusammenfassend lassen sich aus den Möglichkeiten der jeweils unterschiedlichen Relation von Einzeltext- und Systemreferenz in den Off. drei verschiedene Arten des intertextuellen Bezugs herleiten: 1) Rekurrieren die Off. in einem Einzeltextverweis direkt auf das FL, ohne

⁹¹ Obgleich die weibliche Figur der Off. in Engelthal offenbar einem Dominikanerinnenkonvent angehörte und Mechthild nach einem potentiellen Leben als Begine erst an ihrem Lebensabend in das Zisterzienserinnenkonvent in Helfta eintrat, mögen die monastischen Bedingungen dennoch, lässt man die Unterschiede zwischen den Jahrhunderten außer Acht, ähnlich gewesen sein, sodass beide Autorinnen auf theologische und liturgische Wissensbestände ihrer Zeit zugreifen konnten, die sich nicht gravierend voneinander unterschieden haben. Unterschiede in der Unterweisung, die zwischen dem Zisterzienser- und dem Dominikanerorden im Allgemeinen und speziell in deren weiblichen Zweigen bestanden haben dürften, werden hier nicht reflektiert. Für die Bildung in den Dominikanerinnenkonventen sei auf die Studie Ehrenscheidtner zur Bildung der Dominikanerinnen zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert verwiesen.

das erweiterte Bezugsfeld religiösen Wissens einbeziehen zu können (vgl. die Explikationen zum Motiv Jesu als Pilger), bleibt es bei einer sehr engen Adaption des Prätextes ohne Innovationen. 2) Interessanter gestaltet sich der Fall, wenn die Off. zwar auf das FL mehr oder weniger deutlich rekurren, zugleich aber von übergreifenden Wissensbeständen her Modulationen, Transformationen und Korrekturen gegenüber dem Prätext des FL vorgenommen werden (vgl. die Explikationen zum Attribut ‚heilig‘ oder zu Johannes Evangelist). Die Sicherheit in Bezug auf gewisse Themen, wie etwa bezüglich des heiligen Lebens in den Off. oder Johannes Evangelist, ermöglichen offenbar die selbstständige und freie Gestaltung der Episode in den Off. und damit eine Absetzung vom FL. Diese Absetzung lässt sich im Sinne einer Weiterentwicklung als dynamischer Wissenstransfer verstehen. 3) Am deutlichsten erscheinen die Differenzen jedoch dort, wo kein direkter Rekurs der Off. auf das FL festzustellen ist, vielmehr das religiös-monastische Wissen im Sinn der Systemreferenz den eigentlichen Prätext darstellt. In diesem Sinn greifen die Off. das Bild vom gewährenden Gott auf, der eine Person aufgrund seiner besonderen Liebe auserwählt, ihr Begnadungen zuteilwerden lässt und sogar auf ihren Wunsch hin bestimmte Gaben gewährt. Diese Vorstellung von einer Beziehung zwischen den Gesprächspartnern tritt zwar in beiden Werken auf, basiert jedoch auf einer übergreifenden Tradition, die bis zu einer individualisierenden Figurenentwicklung in den Off. reichen kann. So tritt die weibliche Figur in den Off. als selbstbewusst und emanzipiert von ihrem Konvent auf, während die Ich-Figur im FL in ihrer demütigen Rolle, zumindest Gott gegenüber, verbleibt. Obwohl auch hier somit ein vergleichbarer Ausgangspunkt festzuhalten ist, überschreiten die Off. diesen und entwickeln ihn besonders hinsichtlich der Beziehungskonstellation von weiblicher Figur und göttlichem Partner innovativ weiter.

5.2. Die Tochter-Syon-Dichtung

Anders als bei dem bekannten und in der Forschung vielfach diskutierten „Fließenden Licht“ Mechthilds von Magdeburg handelt es sich bei der Tochter-Syon-Dichtung um einen weniger prominenten, „geistlich-allegorischen Erbauungstext“⁹² mit brautmystischer Prägung nach dem Vorbild Bernhards von Clairveaux. Der Text verhandelt die (braut-)mystische Verbindung zwischen der Seele, die als „Tochter von Syon“ bezeichnet wird, und dem himmlischen Bräutigam.⁹³

⁹² Schmidtke, in: ²VL, Bd. 9, Sp. 950.

⁹³ Vgl. für die ausführliche Inhaltsdarstellung Weinhold (Hrsg.), Lamprecht von Regensburg, Sankt Franciscan Leben und Tochter Syon, S. 291-300.

Die Forschung unterscheidet eine lateinische Traktatform und Texte in der Volkssprache, darunter Deutsch und Niederländisch, die sowohl Prosaformen als auch Versformen umfassen.⁹⁴ Die volkssprachlichen Versionen haben ihren Ursprung vielfach in der lateinischen Fassung.⁹⁵ Zu den im Kontext der Off. relevanten deutschsprachigen Fassungen zählen die Lamprecht von Regensburg zugeschriebene Versfassung, die um 1248 entstand und auf welche sich in den folgenden Darlegungen bezogen wird. Darüber hinaus existiert die sog. „Alemannische Tochter Sion“.⁹⁶ Diese dürfte frühestens gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstanden sein. Ihre Provenienz wird im alemannischen Sprachraum lokalisiert.⁹⁷ Es besteht in der Forschung bisher Uneinigkeit darüber, welche der beiden Fassungen in den Off. Christine Ebners Verwendung fand.⁹⁸ Ungeachtet dieser Kontroverse ist hier der Umgang mit den Inhalten in den Off. von Interesse, sofern sie über einen unspezifischen Gebrauch hinausweisen.⁹⁹

Dazu wird in der Analyse ein dreigeteilter Umgang der Off. mit der Tochter-Syon-Dichtung unterschieden: Erstens geht es um den direkten Verweis auf das Werk, seine Titelnennung. Im Zusammenhang damit steht zweitens die Verwendung bestimmter Motive. Dazu gehört das Spiegelmotiv, das in den Off. aufgerufen wird und seinen Ursprung in der Tochter-Syon-Dichtung hat. Drittens greifen die Off. die Themen „Einheit von Gott und minne“ und „Erlösung“ auf, wobei ein spezieller Umgang mit der Tochter-Syon-Dichtung als Vorlage und eine freie Adaption dieser erfolgt.

Zur ersten Verwendungsweise gehört das folgende Beispiel aus den Off., in dem das „büch

⁹⁴ Vgl. Schmidtke, in: ²VL, Bd. 9, Sp. 950. In der vorliegenden Studie liegt der Fokus auf den volkssprachlichen Exemplaren in Versform, da diese für die Off. relevant sind.

⁹⁵ Vgl. Schmidtke, in: ²VL, Bd. 9, Sp. 954.

⁹⁶ Zur Überlieferung der „Alemannischen Tochter Sion“ vgl. Schmidtke, in: ²VL, Bd. 9, Sp. 955.

⁹⁷ Vgl. ebd., Sp. 956.

⁹⁸ Aufgrund der attributiven Verwendung der Spiegel in den Off. hält Schmidtke die Verwendung der alemannischen Fassung für wahrscheinlich (vgl. Schmidtke, in: ²VL, Bd. 9, Sp. 959). Theben sieht in der parallelen Wortwahl einen Hinweis auf die Kenntnis der Alemannischen Tochter Sion (vgl. Theben, *Mystische Lyrik*, S. 292). Der Herausgeber der Edition der Lamprecht zugeschriebenen Tochter-Syon-Fassung Weinhold stellt allerdings heraus, dass aufgrund der Textstellen in den Off. Christine Ebners nicht abschließend zu klären sei, welche Fassung verwendet wurde, da sowohl die Protagonisten Fides und Spes als auch das Motiv des Spiegels in beiden Fassungen auftreten würden. Auch der Engelthaler Bibliothekskatalog liefert keine Klärung der Frage, da hier ausschließlich ein nicht näher bestimmtes „puchlein von der tochter von syon“ (Thali, Beten, S. 330) verzeichnet ist.

⁹⁹ Eine übliche Verwendung liegt bei der Wiedergabe des sehr bekannten Weihnachtslieds in den Off. vor, das die Tochter Syon thematisiert. Die Verse „Resonet in laudibus/cum iocundis plausibus/Syon cum fidelibus“ (Off., fol. 90v) werden in zahlreichen Klöstern im Spätmittelalter zu Weihnachten gesungen, ohne dass die Kenntnis der spezifischen Tochter-Syon-Dichtung vorausgesetzt werden kann. Das Singen dieser Verse in verschiedenen Klöstern verfügt vielmehr über einen traditionellen Charakter. Indem die Off. den im Spätmittelalter weitverbreiteten Choral wiedergeben, wird nicht der Nachweis intertextueller Verschränkungen erbracht. Der Gesang dient dem ordnungsgemäßen Vollzug der Liturgie im Kloster, worauf die Zitation des ganzen Liedes in den Off. vermutlich anspielt.

der töhler von Syon“ genannt wird. Zugleich greift das Beispiel das Spiegelmotiv auf, die zweite Verwendungsart der Tochter-Syon-Dichtung in den Off.:

Anno domini M° ccc° xliiii° iar do sprach ein stimme hintz eim güten menschen: „Ez sol ewr itlichs kumen mit eim spigil für got vnd für sein müter.“ Nu konde der mensch nie dertrahten, waz ez bedeutet. Zu iungst do vant ez geschriben in dem büch der töhler von Syon, do stet wol an vom spigil.¹⁰⁰

Diese Episode verdeutlicht, in welcher Weise die weibliche Figur das Wissen aus anderen Werken nutzt: Sie braucht die anderen Werke zur Erläuterung, sie informiert sich darin, wenn ihr etwas unklar bleibt und weist auch die Leser auf diese Quelle hin. Dieser Umgang der Off. mit der Tochter-Syon-Dichtung im Sinn einer Explikation zeigt sich am Beispiel des Spiegels. Der Blick auf Lamprechts Text veranschaulicht: Lamprecht setzt zuerst Syon mit dem Spiegel gleich, denn es heißt „Syon sprichet ouch ein spiegel.“¹⁰¹ Auf diese Verbindung zwischen dem Spiegel und der Tochter Syon greifen die Off. zurück.

Im Kommentar zu dieser Stelle weist der Herausgeber der Tochter-Syon-Dichtung darauf hin, dass in der alemannischen Fassung eine stärkere Ausdeutung stattfindet: Syon wird darin als Seele und als das „schouwen“ gedeutet.¹⁰² Denkbar ist, dass sich von hier aus eine weitere Verwendung des Spiegelmotivs im Sinn eines Erkenntnisvorgangs erklären lässt, der durch das Verb „schouwen“ angedeutet wird.

Des Weiteren erscheint das Spiegelmotiv in den Off. im Zusammenhang mit dem Sakrament der Heiligen Kommunion: Ein nicht näher bezeichneter Weltgeistlicher liest im Kloster die Messe und bricht das Brot. Nachdem er die beiden Teile der Hostie niedergelegt hat, erschrickt die weibliche Figur, weil sie Gott nicht erkennen kann. Dann

fügt ez sich also von gotez bermde, daz sich aussen an den kelch setzet der aller wünnelichst spigil. Der raiffe, der dor vmb ging, der waz alz schöne, daz er dem kelch sein liht benam; vnd waz reht bei ein ander alz weiss vnd swartz. Aber di zirde dez spigils waz alz schön, daz ez über all menschlich sinne waz. Do sah si di zwei teil vnsers herren, di auf der paten lagen, durch den spigil.¹⁰³

Am folgenden Tag tritt der Spiegel erneut in den Vordergrund:

¹⁰⁰ Off., fol. 11r.

¹⁰¹ Lamprecht, Tochter Syon, V. 268. Alle Zitate aus der Tochter-Syon-Dichtung wurden der Edition Weinholds entnommen. Die Vers- und Seitenzählung bezieht sich auf diese Edition.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 499. Es wird in diesem Kommentar zusätzlich auf eine Belegstelle in FL hingewiesen, in welcher Gott die Seele als Spiegel der ewigen Anschauung bezeichnet (vgl. ebd., S. 499).

¹⁰³ Off., fol. 81r.

[...] do sah sie den spigil, den si dez vordern tagez gesehen hete. Do sah si vnsers herren antlütz innen, daz waz preunlöt vnd schein ein prehender schein vz im vnd sprach: „Also gie ein schein auz mir, do ich Moyses erscheint.“¹⁰⁴

Das Spiegelmotiv erfährt im Mittelalter eine mehrfache symbolische Deutung: So kann der Spiegel, wie WEIß für Mechthild von Magdeburg festhält, auch Nonnen bezeichnen, „weil andere Menschen in ihnen [den Schwestern] die Gnade der Erwählung Gottes schauen können.“¹⁰⁵ Darüber hinaus steht das Motiv außerdem sowohl für die eigene Erkenntnis als auch für die Erkenntnis des anderen.¹⁰⁶ Im zitierten Beispiel liegt die zweite Verwendungsweise vor, denn hier dient der Spiegel der Erkenntnis Jesu.¹⁰⁷ Diese Form kann auf das Erkennen des Weges zu Gott erweitert werden. Hierbei handelt es sich um das zentrale Thema der Tochter-Syon-Dichtung. Im Dialog zwischen Fides und der Seele im Text Lamprechts möchte die Seele erfahren, wie sie Gott erkennen kann, worauf Fides erläutert:

„[...] ich und mîn gespilen wellen/ dich an die rehten warte stellen/
dâ dû des werdest inne, wie/ mân sîn wirt gewar alhie./
sô dû dan komest zuo im dar./ dâ sihest dû ez rehte gar./
daz man hie, swenne ez geschiht./ als in einem spiegel siht/
und in einer glîchnisse/,/ daz sihst du dort gewisse.“¹⁰⁸

Diese Vorstellung erinnert an eine Aussage aus dem 1. Brief an die Korinther, in welchem Paulus äußert: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel/ und sehen nur rätselhafte Umrisse,/ dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“¹⁰⁹ Die zitierten Textstellen der Off. sowie der Tochter-Syon-Dichtungen, die das „Schauen“ aufgreifen, rekurren vermutlich auf dieses bekannte Wort der Schrift. Im Falle der Letzteren findet sich in der alemannischen Fassung sogar ein direktes Zitat des Bibelwortes.¹¹⁰ Dies legt den Verdacht nahe, dass sowohl die Off. wie auch die Tochter-Syon-Dichtung die Idee aus der Bibel übernommen haben und für ihre jeweilige Absicht gebrauchen.

Die dritte, besonders kreative Art der Adaption findet sich in einem im Kontext der Tochter-Syon-Dichtung stehenden Gesang, den die weibliche Figur der Off. im Himmel vernimmt.

¹⁰⁴ Off., fol. 81v- 82r.

¹⁰⁵ Weiß, Gottesbild, Bd. 1, S. 336.

¹⁰⁶ Vgl. Jaritz, in: LexMA, Bd. 7, Sp. 2100-2101.

¹⁰⁷ Eine Form der Erkenntnis lässt sich auch in FL verifizieren, da die Schwestern von Gott zu Spiegeln gemacht werden sollen, in denen sich die Menschen erkennen (vgl. FL, Buch VII, Kap. XIV. Siehe auch Egerding, Metaphorik, Bd. 2, S. 530-531). Bardo Weiß stellt die Verwendungsweisen des Spiegels bei den MystikerInnen zusammen. Dabei hält er fest, dass David von Regensburg Christus als „Spiegel aller Vollkommenheit“ bezeichnet (Weiß, Gottesbild, Bd.1, S. 334). Vgl. für eine Übersicht zur Verwendung des „Spiegels“, vor allem bezüglich Jesu, in mystischen Schriften Weiß, Gottesbild, Bd. 1, S. 333-339.

¹⁰⁸ Lamprecht, Tochter Syon, V. 892-901.

¹⁰⁹ 1 Kor 13,12.

¹¹⁰ Vgl. Lamprecht, Tochter Syon, S. 506.

Hierin werden die Töchter Syon explizit angesprochen:

Freut euch, ir töchter von Syon.
Di minn gibt vns hohen lon.
Dez sull wir singen sussen sank.
Von seiner trewe fwren wir balt.
In himelreich sein wir erkant.
Wir sein sein ebenerben.
Daz ist minneclich.¹¹¹

Es handelt sich, folgt man RINGLER in seiner Analyse der Grundlagen der in Engelthal entstandenen Literatur, um eine klostereigene Liedneuschöpfung. Sie dürfte aus der Rezeption der Tochter-Syon-Dichtung hervorgegangen sein.¹¹² Interessant erscheint vor allem die Einheit von Gott und minne. Sie ist ein dominierendes Thema in der Tochter- Syon- Dichtung Lamprechts. Darin heißt es:

got und diu minne sint al ein,
dehein scheidung ist an in zwein.
diu minne ist got, got ist diu minne,
einz ist in dem andern inne.¹¹³

Die Off. sprechen in der kreativen Liedadaption die Menge der Seelen an, welche sie zur Freude auffordern, weil die minne, die nach der Darstellung Lamprechts identisch mit Gott ist, ihnen einen Lohn verheißt, der sich vermutlich in besonderen Gnaden Gottes manifestiert. Die Bezeichnung der „Töchter Syon“ im Plural, die der Text Lamprechts als Name der Seele versteht¹¹⁴, stellt eine Bedeutungserweiterung gegenüber der vorherigen Anwendung dar. Bemerkenswert erscheint darüber hinaus die Kontextualisierung des Liedes im Text der Off. Unmittelbar zuvor berichten die Off., wie die Seelen mit Jesus gen Himmel schweben und dabei die Antiphon *Surgite sancti de mansionibus vestris, loca sanctificate*¹¹⁵ singen. Wenn die Seelen anschließend mit Jesus in den Himmel eingehen, wird die Liedschöpfung *Freut euch, ir töchter von Syon* verständlich, denn die Töchter können, im Sinne Lamprechts, als die Seelen verstanden werden. Es handelt sich somit um eine freie Weiterentwicklung der Idee

¹¹¹ Off., fol. 7v. Nicht eingegangen wird in diesem Kontext auf eine ähnliche Textpassage im Engelthaler Schwesternbuch, in der ebenfalls ein Lied mit den Worten „Frew dich, tochter von Syon“ beginnt, dann aber divergierend von der hier besprochenen Stelle weitergeht (vgl. GU, fol. 76). Vgl. zu diesem Lied Theben, *Mystische Lyrik*, S. 289-290. Sie sieht das Vorkommen im Schwesternbuch als Quelle, die in den Off. variiert wird (vgl. Theben, *Mystische Lyrik*, S. 443). Sie hebt zudem die Beliebtheit des Liedes in Engelthal hervor, das in enger Verbindung zur *memoria* Christine Ebners stehen soll, da es in den Off. teilweise überliefert wurde. Diese Korrelation scheint aber nicht verifizierbar.

¹¹² Vgl. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, S. 89-90. Theben stellt Engelthal als Herkunftsort zumindest in Frage, wenn sie es auch nicht für unwahrscheinlich hält (Theben, *Mystische Lyrik*, S. 292).

¹¹³ Lamprecht, *Tochter Syon*, V. 3190-3193.

¹¹⁴ Vgl. ebd., V. 129-134.

¹¹⁵ Off., fol. 6v-7r.

aus der Tochter-Syon-Dichtung, die in Engelthal bekannt ist und im Dienst der Liturgie steht.¹¹⁶ Auch wenn die liturgische Verwendung nicht der ursprünglichen Zwecksetzung der Tochter-Syon-Dichtung entspricht, stimmen die Funktionen dennoch überein: Die Ursprungsdichtung verfügt über einen Erbauungscharakter.¹¹⁷ Dieser bleibt auch in der musikalischen Adaption, die die Off. präsentieren, erhalten und wird in die Liturgie, den wichtigsten Bestandteil des klösterlichen Lebens, eingebracht.¹¹⁸

Die Tochter-Syon-Dichtung Lamprechts verweist laut HEINZLE noch auf einen weiteren, im Zusammenhang mit den Off. sehr interessanten Aspekt: den Individualisierungsgedanken. So äußert Lamprecht mit seinem Text unmittelbar persönliche Erlebnisse.¹¹⁹ Zwei Gedanken treiben ihn dabei um: Zum einen „die umstürzende und doch bedachtsam bewältigte Einsicht, sein Leben ändern zu müssen“, zum anderen „die tapfer ertragene Enttäuschung, von der Gnade des mystischen Aufschwungs ausgeschlossen zu sein.“¹²⁰ Vor allem der zweite Aspekt ist auch der weiblichen Figur in den Off. bekannt, da sie sich darin, wenn auch unter Verwendung eines Topos, unsicher zeigt, ob und womit sie die gottgegebene Gnade verdient habe.¹²¹ Nach HEINZLE ergibt sich aus den Überlegungen Lamprechts

ein Persönlichkeitsbewußtsein neuer Art aus dem Geist der religiösen Bewegung, deren Frömmigkeit den einzelnen in der direkten Begegnung mit Gott sich als eigenverantwortlich autonomes Subjekt erfahren ließ.¹²²

In der Tochter-Syon-Dichtung Lamprechts manifestiert sich demnach eine neue Wertschätzung des Subjekts. Ebendiese Wertschätzung greifen die Off. auf und arbeiten sie aus. In Kombination mit der sehr persönlich gedachten Relation zwischen göttlicher und weiblicher Figur in den Off. zeigt sich in der Folge ein neuer Anspruch der weiblichen „Geistlichen“ und ein individuelles Bewusstsein der weiblichen gegenüber der göttlichen

¹¹⁶ Theben deutet den Gesang zunächst als von den himmlischen Chören ausgehend und endend im Gesang der Seele Christine Ebners (vgl. ebd., *Mystische Lyrik*, S. 292). Dass die Seele Christines singen soll, erscheint nicht plausibel. Theben untersucht das Lied vor allem unter den Aspekten des Spekulierens, des „contempliren[s]“ und „jubiliren[s]“ und zieht Parallelen zu Predigten Taulers und Eckarts, Werken Heinrich Seuses und – in Anlehnung an Ringler – dem Gnaden-Leben Friedrich Sunders (vgl. ebd., S. 292-299). Sie sieht des Weiteren eine parallele Darstellung der Seele im FL Mechthilds von Magdeburg (vgl. ebd., S. 309-313).

¹¹⁷ Vgl. Schmidtke, in: ²VL, Bd. 9, Sp. 950.

¹¹⁸ Es sei hier auf die von Ehrenschwendtner herausgearbeitete herausragende Bedeutung der Liturgie für die Bildung der Dominikanerinnen verwiesen (vgl. Ehrenschwendtner, *Bildung*, S. 337). Sie beschreibt, dass „Gottes-Dienst und Gebets-Dienst“ zentraler Bestandteil des monastischen Lebens waren und sich die Bildung der Klosterangehörigen darum organisierte (vgl. Ehrenschwendtner, *Bildung*, S. 337).

¹¹⁹ Vgl. Heinzle, in: ²VL, Bd. 5, Sp. 523.

¹²⁰ Ebd., Sp. 523.

¹²¹ Vgl. u.a. Off., fol. 85v.

¹²² Heinzle, in: ²VL, Bd. 5, Sp. 523.

Figur. Diese Freisetzung eines neuen Anspruchs findet vermutlich ihren Ursprung in der Tochter-Syon-Dichtung.

Die Analyse der Parallelen zwischen der Tochter-Syon-Dichtung und den Off. konnte die Kenntnis der brautmystisch-allegorischen Dichtung in Engelthal bestätigen.¹²³ Die Erwähnung der Tochter-Syon-Dichtung in den Off. dokumentiert die Bekanntheit. Die Nennung allein erlaubt allerdings noch keine Aussagen über die Art der Rezeption. Das Herausgreifen einzelner Motive, z.B. des Spiegels ermöglicht Einblicke in die Rezeption. Bei der Abfassung der Off. wird eine differenzierte Kenntnis der Tochter-Syon-Dichtung bewiesen, die in den Text einfließt. Der Umgang mit der Vorlage erfolgt, ähnlich wie beim FL, selektiv und weitestgehend frei. Es liegt keine zwingende Abhängigkeit von den Vorlagen vor. Vielmehr erscheinen sie als Grundlage und Inspirationsquelle zur selbstständigen und kreativen Weiterentwicklung von vorhandenem Wissen, die bis hin zur kreativen Verarbeitung in einem Lied reicht.

Dieses in den Off. häufig praktizierte Verfahren betrifft nicht allein den Umgang mit einem bestimmten Prätext, wie wir es an den Beispielen des FL und der Tochter-Syon-Dichtung gezeigt haben. Diese Verfahrensweise erstreckt sich auch auf in den Off. verhandelte Themenkomplexe, wie die Analyse des Themas „Freiheit“ im Folgenden zeigt.

6. Theologische Implikationen von „Freiheit“

Der Begriff der „Freiheit“ birgt zahlreiche theologische Dimensionen. In der Bibel zeigt sich der Freiheitsbegriff in diversen Ausgestaltungen: Es ist erstens grundsätzlich zwischen einem Freiheitsbegriff des Alten und des Neuen Testaments zu unterscheiden. So versteht das AT die Schöpfung als von Gott frei geschaffen.¹²⁴ Im NT hingegen erhält die Freiheit Gottes eine stark durch die Heilsgeschichte geprägte Richtung. Das Reich Gottes (Basileia) bricht an, wobei die Teilnahme des Menschen an diesem ein frei gewährtes Geschenk Gottes ist.¹²⁵ Darüber hinaus ist seine freie Wahl, die in unserer Untersuchung später noch von Bedeutung sein wird, biblisch begründet. So heißt es im Römerbrief:

¹²³ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 373. Ringler sieht die Kenntnis auch für das GL Friedrich Sunders und durch die Nennung in den Off. Ebners bestätigt.

¹²⁴ Vgl. Pröpper, in: ³LThK, Bd. 4, Sp. 108

¹²⁵ Vgl. ebd., Sp. 100. Niederwimmer hält fest, dass der Freiheitsbegriff des NT seinen Ursprung in der Tradition der Gnosis und der Stoa habe (vgl. Niederwimmer, Freiheit, S. 28- 69). Ferner betont er die stete Unterscheidung der Freiheit Gottes und der des Menschen. Da in den Off. nur die Verbindung zwischen Freiheit und Gott thematisiert wird, erfolgt die Konzentration auf die göttliche Freiheit.

Eben dazu habe ich dich bestimmt, daß ich an dir meine Macht zeige und daß auf der ganzen Erde mein Name verkündet wird. Er erbarmt sich also, wessen er will, und macht verstockt, wen er will.¹²⁶

Eine bei der Abfassung der Off. möglicherweise bekannte Ausdeutung von Röm 9, 18 bietet die glossa ordinaria:

Deritum misericordie nullum est meritum obdurationis peccatum masse totius damnate nec obdurat impertiendo maliciam sed non impertiendo misericordiam: sicut nec digni sunt. quod facit equitate occulta et, ab humanis sensibus remota quam non aperit apostolus sed miratur o altitudo de suo.¹²⁷

Die glossa ordinaria weist darauf hin, dass man Erbarmen nicht verdienen kann. Diese Vorstellung kommt auch in den Off. und anderen Engelthaler Werken zum Ausdruck.¹²⁸ Darüber hinaus verweist die glossa ordinaria aber auch auf die potentielle Unwürdigkeit der Menschen, welche der göttlichen Gnadengewährung allerdings nicht im Wege steht. Vielmehr erzielt Gott damit Gerechtigkeit. Die in der Bibelstelle implizit angesprochene Freiheit wird durch die Glosse an weitere göttliche Tugenden, z.B. die Gerechtigkeit, rückgebunden und erfährt damit eine zeitgenössische Auslegung, die bei der Abfassung der Off. mitbedacht worden sein dürfte.

Im NT fällt weiter die divergierende Verwendung des Freiheitsbegriffs auf: Der Begriff beschreibt zum einen den gegensätzlichen Zustand zum Sklaventum. Da der Terminus häufig im Zusammenhang mit der Apokalypse thematisiert wird, sind Freiheit und Endzeit verknüpft.¹²⁹ Des Weiteren handelt es sich um eine Freiheit vom Gesetz. Wesentlich ist außerdem ihr Bezug zur Liebe zu sehen, „denn Liebe ist wesentlich Freiheitsgeschehen“¹³⁰. Die daraus resultierende Verbindung zwischen der Liebe Gottes zum Menschen und der Freiheit ist besonders für unsere Untersuchung relevant. Wenn im Kontext der Off. von der Freiheit Gottes gesprochen wird, dann impliziert dies stets die Auffassung NIEDERWIMMERS, der den Freiheitsbegriff des NT kongruent mit „Gottes unbegreifliche[r] Schöpfermacht“¹³¹ versteht. Diese Vorstellung sollte bei der Analyse der Off. mitbedacht werden.

¹²⁶ Röm 9, 17-18. In der Vulgata heißt es: Dicit enim Scriptura Pharaoni: „Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, et ut annuncietur nomen meum in universa terra.“ Ergo cuius vult, miseretur, et quem vult, indurat (zitiert nach: Haffmans/Haffmans, Das Neue Testament, viersprachig, S. 636).

¹²⁷ Biblia latina cum glossa ordinaria, Bd. 4, S. 294.

¹²⁸ Vgl. dazu die Ausführungen in diesem Kapitel, 7.2.

¹²⁹ Vgl. Niederwimmer, Freiheit, S. 70-75.

¹³⁰ Pröpper, ²Erlösungsglaube, S. 173.

¹³¹ Niederwimmer, Freiheit, S. 148.

Mit dem Kommentar der *glossa ordinaria* wurde bereits auf die zur Zeit der Abfassung herrschende Auseinandersetzung mit dem Thema „Freiheit“ verwiesen. Vorrangig beeinflusste die stattfindende Diskussion des Themas in der Theologie zur Abfassungszeit die Darstellung der Freiheit in dem zu untersuchenden Text. Das mittelalterliche Verständnis des Freiheitsbegriffs ist dabei maßgeblich durch die theologisch-philosophische Diskussion bestimmt, die auf zahlreichen Grundlagen aufbaut.¹³² Da sich in den Off. die Erwählung der weiblichen Figur manifestiert, die Gott aus seinem freien Willen heraus vornimmt, erscheint ein Zusammenhang zwischen der Prädestinationslehre und dem freien Willen der göttlichen Figur von besonderem Gewicht. Diese Verbindung wird später noch an einem Beispiel illustriert. Dogmengeschichtlich wurde im Mittelalter vor allem die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Prädestinationslehre und der Freiheit des Menschen verhandelt.¹³³ Diese Lehre lässt sich aus dem Diskurs um die Freiheit nicht wegdenken, denn sie verhandelt auch, inwieweit Gnade wirksam ist und die Willensfreiheit des Menschen sich gestaltet.¹³⁴ Gnade, Freiheit des Willens und darüber hinaus der allgemeinere Freiheitsbegriff gehören, wie im Folgenden zu sehen sein wird, eng zusammen.¹³⁵

Besonders interessant erschien es den mittelalterlichen Theologen, das Verhältnis von Wille und Intellekt, die Gott beide gleichermaßen besitzt, zu ergründen.¹³⁶ Es war unter anderem notwendig geworden, das Verhältnis so zu fassen, dass es nicht nur den Menschen, sondern auch die transzendente Ebene umfasste. Das Konzept sollte demnach auch auf Gott, Jesus u.a. applizierbar sein.¹³⁷ Maßgeblich ging es den Theologen darum, den „Ausgleich von Willensfreiheit und Gnade“¹³⁸ zu erlangen. Eine Konsens in der Lösung dieser Frage liegt in der Auffassung, dass die Freiheit des Menschen als Instrument Gottes betrachtet wird, die er

¹³² Vgl. Schott/Pesch, in: LexMA, Bd. 4, Sp. 899. Als Grundlage der theologischen Diskussion gelten (1) die Aussagen der Kirchenväter, (2) die Aussagen der antiken Philosophie, (3) die per Konzil in Sens verurteilte These „*liberum arbitrium (l.a.) per se sufficiat ad aliquod bonum*“, (4) die Sentenzen Petrus Lombardus‘ in der theologischen Ausbildung und (5) das Verbot der Averroisten (vgl. ebd., Sp. 899).

¹³³ Vgl. Röhser et al., in: RGG⁴, Bd., 6, Sp. 1528.

¹³⁴ Vgl. ebd., Sp. 1528.

¹³⁵ In der aktuellen theologischen Diskussion zum Freiheitsbegriff knüpft Karl Barth den Begriff an positive Konnotationen, denn „Freiheit heißt [...] positiv und eigentlich: durch sich selbst und in sich selbst begründet, durch sich selbst bestimmt und bewegt sein. Eben dies ist die Freiheit des göttlichen Lebens und Liebens“ (Barth, ⁷Kirchliche Dogmatik, Bd II, Halbband I, S. 339). Bemerkenswert erscheint die in dieser Definition implizierte Spannung zwischen der Freiheit, über die jeder Mensch verfügt und der göttlichen Freiheit, die hier in eins gesetzt werden. Diese Spannung kann schließlich nur aufgrund der Annahme aufgelöst werden, dass die menschliche Freiheit ein Geschenk Gottes ist, welches er aufgrund seiner Freiheit dem Menschen gewährt, womit wiederum ein Rückbezug auf biblische Vorstellungen hergestellt wird und damit auch an das mittelalterliche Verständnis angeknüpft wird.

¹³⁶ Vgl. Pröpfer, in: ³LthK, Bd. 4, Sp. 111.

¹³⁷ Vgl. Schott/Pesch, in: LexMA, Bd. 4, Sp. 899. Als weitere Gründe für die Begriffsbestimmung im Mittelalter gelten, dass der Mensch nicht adäquat im Sinne der Heilsgeschichte handeln könne, ohne die göttliche Gnade zu besitzen und dass die Willensfreiheit „im Akt der Wahl nicht an einen nötigen Spruch der praktischen Vernunft“ (ebd., Sp. 899) gebunden sein soll (vgl. ebd., Sp. 899).

¹³⁸ Röhser et. al., in: RGG⁴, Bd. 6, Sp. 1528.

[Gott] nutze, um den Menschen an das von ihm vorbestimmte Ziel zu bringen.¹³⁹ In der Frühscholastik, besonders mit Anselm von Canterbury, wurde die Idee vertreten, dass die Willensfreiheit beabsichtige, „die Rechtheit des Wollens und Handelns“¹⁴⁰ zu erlangen, was allerdings die göttliche Gnade unbedingt voraussetze und nicht konträr zur Freiheit stehe.¹⁴¹ Die anschließende, etwa ein Jahrhundert andauernde kontroverse Diskussion endete bei Thomas von Aquin. Dieser führte die Kontroversen zusammen, indem er eine „Metaphysik des Guten“¹⁴² begründete und die Bedeutung der Wahl betonte. Er schätzte zudem den Willen des Menschen als besonders wichtig ein, sodass er die Freiheit in diesem fundiert sah.¹⁴³ Zugleich bestimmt er den Willen als abhängig „von Gott als prima causa“¹⁴⁴. Die Abhängigkeit und die Freiheit gehören im Willen zusammen und sind verbunden.¹⁴⁵ Die Auffassung Thomas‘ sieht sowohl den menschlichen Willen als auch die menschlichen Verdienste als Grundlage für die Seligkeit an.¹⁴⁶ Ursächlich für das Bedürfnis des Willens nach Gutem ist Gott. Er schafft den Willen und seine Freiheit.¹⁴⁷

Thomas von Aquin nachfolgende Theologen fokussierten sich auf die Freiheit des Willens und entkoppelten sie von der engen Anbindung an die Vernunft. Das reicht bis zur Negierung des Beweises, dass die Vernunft für die Freiheitserfahrung maßgeblich sei. Dies gilt besonders für die göttliche Freiheit und wurde von William von Ockham beschrieben.¹⁴⁸ Das spätmittelalterliche Verständnis verschob den Fokus dann nochmals einerseits auf die göttliche Allmacht und andererseits auf die menschliche Freiheit.¹⁴⁹

Aufgrund seiner Prominenz ist der Freiheitsbegriff Meister Eckarts aus dem Hochmittelalter hier näher zu erläutern. Grundpfeiler seines Freiheitsverständnisses ist die „Geburt des Gottessohnes in der Seele“, durch die der Mensch die endgültige Freiheit erlangen kann.¹⁵⁰ Grundvoraussetzung beim Menschen ist dessen Gelassenheit.¹⁵¹ Über je mehr Gelassenheit und Abgeschlossenheit der Mensch verfügt, desto durchlässiger wird er für die göttliche

¹³⁹ Vgl. Röhser et al., in: RGG⁴, Bd.6, Sp. 1528. Damit verbunden ist die Vorstellung, dass Gott das Heil nur den Menschen angedeihen lässt, die freien Willens sind, die göttliche Gnade zu empfangen (vgl. ebd., Sp. 1528).

¹⁴⁰ Schott/Pesch, in: LexMA, Bd. 4, Sp. 899.

¹⁴¹ Vgl. ebd., Sp. 899.

¹⁴² Ebd., Sp. 899.

¹⁴³ Vgl. ebd., Sp. 900.

¹⁴⁴ Röhser et. al., in: RGG⁴, Bd. 6, Sp. 1528.

¹⁴⁵ Vgl. Schott/Pesch, in: LexMA, Bd. 4, Sp. 900.

¹⁴⁶ Vgl. Röhser et. al., in: RGG⁴, Bd. 6, Sp. 1528.

¹⁴⁷ Vgl. Schott/Pesch, in: LexMA, Bd. 6, Sp. 900.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., Sp. 900. William von Ockham beschreibt überdies, dass Gott aufgrund seiner schöpferischen Freiheit seinem Heilswillen ermöglicht, sich auf den Menschen einzulassen (vgl. Pröpfer, in: ³LThK, Bd. 4, Sp. 111).

¹⁴⁹ Vgl. Röhser et. al., in: RGG⁴, Bd. 6, Sp. 1528.

¹⁵⁰ Vgl. Matsui, Freiheit, S. 244.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 242.

Gnade, denn „Freiheit ist die Durchlässigkeit für Gnade“¹⁵². D.h., nach der Auffassung Eckarts muss man sich selbst und Gott lassen. Der Mensch muss sich selbst vergessen und verlieren, sodass er abgeschieden ist und damit die Freiheit erlangen kann.¹⁵³ Das bedeutet, dass der Mensch, wie Eckart in seiner „rede der underscheidung“ darlegt, frei von den Dingen wird. Sie betreffen ihn nicht, denn „dar umbe, als got uns sich selber und alliu dinc wil ze einem vrîen eigene geben, dar umbe wil er uns alle eigenschaft gar und zemâle benemen.“¹⁵⁴ Neben dem Freisein vom Zwang impliziert Eckart mit diesen Worten eine besondere Eigenschaft Gottes, denn dieser will sich dem Menschen selbst in dieser freien Form geben.¹⁵⁵

Eckart verhandelt die Freiheitsthematik in zwei theologischen Aspekten: erstens als die Erlösung vom Leiden, zweitens positiv konnotiert als ewiges Leben.¹⁵⁶ Das Ziel ist es, den „grunt“ zu erreichen. Es handelt sich dabei um einen Ort, der vor dem Sein existiert. An diesem existiert auch Gott noch nicht. Daraus folgt, dass man auch ihn lassen muss, um diesen Ort zu erreichen. Wenn der Mensch den Grund erreicht hat, wird er „völlig nichts“¹⁵⁷. Den dabei beim Menschen vorhandenen Willen bezeichnet Eckart in seiner 52. Predigt als „vrîen willen“¹⁵⁸. Doch auch diesen gibt der Mensch auf und damit alles Streben und Begehren dessen, was außerhalb des Menschen ist.¹⁵⁹ Erst mit der Aufgabe auch des freien Willens, so sagt Eckart, „dô hâte ich einen got“¹⁶⁰.

Wenn Gott ungleich des Seins ist, kann man den Grund erreichen und dieser ist dann gleich dem Grund Gottes.¹⁶¹ Der Mensch lebt aus dem eigenen Grund, der zugleich Gottes Grund ist, da sich in diesem Grund Gott ereignet.¹⁶² Der Mensch lebt dann „aus dem Eigenen“¹⁶³, sodass er letztlich die Seinsfreiheit erlangt. Diese Seinsfreiheit wird verstanden als „Freiheit des ursprünglichen Lebens, das ‚aus dem eigenen Grund lebt‘“¹⁶⁴. Vereinfacht gilt: Wenn der Mensch sich selbst vollständig verliert, entsteht das Sein bzw. Gott selbst. Für den Menschen bedeutet das die Entstehung des wahren Seins, die von Eckart als „Geburt des Gottessohnes in

¹⁵² Mieth, Freiheitsmotiv, S. 43.

¹⁵³ Vgl. Matsui, Freiheit, S. 244.

¹⁵⁴ DW, V, S. 295, 3-5.

¹⁵⁵ Weiß, Meister Eckart, S. 115-116. In der Analyse wird später auf den Zusammenhang zwischen dem (minne-)Zwang und der Willensfreiheit Gottes eingegangen. Vgl. dazu in diesem Kapitel 7.2.

¹⁵⁶ Vgl. Matsui, Freiheit, S. 247.

¹⁵⁷ Ebd., S. 250.

¹⁵⁸ DW, II, S. 492, 7.

¹⁵⁹ Vgl. Weiß, Meister Eckart, S. 104.

¹⁶⁰ DW, II, S. 492, 8.

¹⁶¹ Vgl. Matsui, Freiheit, S. 248-250. Die scheinbare Paradoxie des Grundes liegt in der gleichzeitigen Entledigung eines Seins an einem Ort, der zugleich als der Ort fungiert, an dem Sein generiert wird (vgl. ebd., S. 261).

¹⁶² Vgl. Matsui, Freiheit, S. 254.

¹⁶³ Ebd., S. 250.

¹⁶⁴ Ebd., S. 261.

der Seele“ bezeichnet wird.¹⁶⁵ Der Mensch hat die Freiheit erlangt.

Zusammenfassend ist Eckarts Freiheitsverständnis als „entdeckend, aufdeckend, offenbarend, nicht Ziele setzend“¹⁶⁶ zu charakterisieren. Er sieht die Grundlagen dieser Freiheit in der Fähigkeit und Macht des Menschen, sich selbst zu lassen, sich selbst zu entäußern.¹⁶⁷

Für die Off. ist vor allem Eckarts Verständnis von der Eigenschaft Gottes, sich dem Menschen in freier Form zu geben, relevant. Dabei wird – wie es in den Off. der Fall ist – die Freiheit von der göttlichen Perspektive aus aufgegriffen, welche im Folgenden genauer analysiert werden soll.

7. *Intertextuelle Analyse*

Die Off. verhandeln Freiheit einerseits durch Rückbindung an die Inhalte der Bibel. Sie verwenden die biblischen Rückverweise jedoch in einer spezifischen und innovativen Art, wie die folgende intertextuelle Analyse zeigt. Sowohl Texte aus dem Kloster Engelthal als auch Prätexte, auf welche die Engelthaler Werke rekurren, greifen die Freiheitsthematik bezüglich Gottes auf. In den Off. zeigt sich jedoch eine unikal neue Attribuierung der göttlichen Figur anhand dieser Thematik. Diese präsentiert der Text in mehreren Episoden unter drei Aspekten¹⁶⁸: Erstens bezeichnen die Off. den göttlichen Willen als „frei“. Diese Bezeichnung wird an die göttliche Figur gebunden. Dazu gehört zweitens das quantitativ häufigste Vorkommen des Adjektivs „frei“, das als Adjektivattribut „got“ näher bezeichnet. Drittens verwenden die Off. das Substantiv „Freiheit“ zweimal, indem es mit der Dreifaltigkeit und dem Handeln Gottes verknüpft wird. Bemerkenswert erscheint, dass „Freiheit“ und das „Frei-Sein“ stets im Zusammenhang mit der göttlichen Figur, nicht aber mit der weiblichen Gesprächspartnerin assoziiert werden. Dieser Umstand erlaubt einschlägige Aussagen über die Beziehung Gott-Mensch.

Die Verwendung des göttlichen Freiheitsattributs und seiner Derivate legt den Verdacht nahe, dass die Ursprünge der Idee über die Bibel hinausreichen, da auch andere Engelthaler Texte, vor allem das „Gnaden-Leben“ Friedrich Sunders dieses Thema verhandeln. Es erscheint neben der biblischen Herkunft, auf welche die Engelthaler Texte rekurren, zugleich ein klosterinterner Diskurs auf biblischer Grundlage denkbar. Diesen Vermutungen soll im Folgenden nachgegangen werden.

¹⁶⁵ Vgl. Matsui, Freiheit, S. 254.

¹⁶⁶ Mieth, Freiheitsmotiv, S. 44.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 45.

¹⁶⁸ Es geht dabei nicht um die Attribute der göttlichen Figur, die z.B. Bardo Weiß für die hochmittelalterlichen Mystikerinnen in seinem mehrbändigen Werk zum Gottesbild nachweist (vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 1-3). Diese werden als Grundlage vorausgesetzt. Hier soll bewusst der Blick auf das Innovative bzw. Dynamisierte im speziellen Fall der Off. hinsichtlich der „Freiheit“ gerichtet werden.

7.1. *Der freie Wille Gottes – Attribuierung eines göttlichen Charaktermerkmals*

Ausgehend von einer Episode der Off. soll die oben skizzierte dreifache Konzeption von „Freiheit“ entwickelt werden. Zugleich soll einem etwaigen klosterinternen Diskurs nachgegangen werden.

Er sprach: „Ich hon ein vzbrechent minn gegen dir“

An dem freitag nach sünwenden do nam si vnsern herren, do sprach er: „In der alten e do regent von dem himel daz himelprot am freitag, so ere ich heut den freitag, daz ich alzo milt wil sein in allen cristenlanden: Swez man mich bitt redlicher bete, den wil ich e derhören denn eins andern tagez. Vnd all di in deiner gemeinschaft sein, dem wil ich iedem menschen einer bete erhören, daz seiner sel aller nützt ist. Bitt mich iemant vntr in ordenlichen, den wil ich erhören, daz im aller beste ist.“ Do sprach er: „Ich hon ein vzbrechent minn gegen dir. Ich tün alz einer, der sich nit enthalten mag gegen dir. Ich sih dich für alz ein müter ir einigs kint. Ich hon dich begnad mit der alten e vnd mit der newen meiner süssen rede, der nie gleich wart. Di ich tet mit den propheten vnd mit den weissagen, die gewesen ist ein grüntfest aller werlt, der hon ich alz vil mit dir grette, daz ez ist vnmöglichen gewesen mit eim menschen. In der newen e, di do ist ein zeit der gnaden, do ich den leuten vil gnaden innen tün, der hon ich dir vil getön.“ Er sprach: „Ich hon ein vzbrechent minn gegen dir. **Ich kum von meim gwalt vnd mit meim freien willen zu dir.** Ich krön dich von mein eren und höh dich von meim gwalt. Ich wil vil hertzen machent pinnent.“ Er sprach: „Mein barmhertzikeit hot in dir gewürket. **Ich bin ein freier got vnbtwungner, daz ich tün, waz ich wil.** [Hervorhebungen durch J.S.] Daz hat in dir geblüt. Mein günst hat in dir fruht braht. Elle menschen möhten vm mich nit verdint haben, daz ich dir allein zu güt hon getön. Du solt wizen: Elle di menschen, di in deiner günst sint vnd di dir güt tünt vnd in deiner freuntschaft sint vnd di dich in mir minnent vnd di dirr dinge glauben, si sein ferr oder nohentt, den wil ich lönen, sam si mir ez selber geton heten. Ich tün alz einer, der sich nit enthalten mag.“ Er sprach: „Du wirst nimmer betrogen. Du bist in der hohsten minne bei den grosten frewnten, di ich vf ertrich hon. Di ding, di ich mit dir tün, di gib ich den leuten mer gelauben an vnd in iren hertzen bekennen den keinem menschen itzunt vf ertrich. Ich wil mich nimmer von dir gescheiden.“¹⁶⁹

Das Textbeispiel zeigt die Kombination der attributiven Verwendung des Freiheitskonzepts mit dem Willen Gottes. Diese Verbindung verleiht dem göttlichen Willen einen besonderen Charakter.¹⁷⁰

Der Wille ist als Teil des göttlichen Wesens in sich, wie die ganze Gottheit, frei. Die Eigenschaften Gottes sind außerdem wesentlich, um dem Menschen den göttlichen Willen zu vermitteln.¹⁷¹ Der Wille, verstanden als Konkretisierung des göttlichen Handelns, rechtfertigt seine Freiheit ebenso wie die Selbstbezeichnung Gottes als „freier got“. Weil Gott über einen

¹⁶⁹ Off., fol. 112r-113v.

¹⁷⁰ Das NT versteht den Willen als „Erklärungsgrund menschlichen und göttlichen Handelns“ (Möhle/Gruber, in: ³LThK, Bd. 10, Sp. 1203). Die damit vermittelte Auffassung gliedert sich in zwei Bereiche: Gott hat einen Willen zum Heil für die Welt und einen Willen bezüglich des Handelns eines jeden Menschen (vgl. Werner et al., in: ³LThK, Bd. 10, Sp. 1206).

¹⁷¹ Vgl. Off., fol. 105r-105v: „Mein clare freie gotheit hot dein sinn mer erleucht, daz du mein willen weist denn itzunt indert ein mensch in allen cristlichen landen.“

freien Willen verfügt, ist er in der Lage, eine freie und selbstverantwortete Entscheidung zu treffen. Demnach versteht sich der freie Wille Gottes als eine Spielart der göttlichen Freiheit, die von ihren Implikationen her ähnlich verwendet wird wie die Selbstbezeichnung als „freier got“. Verständlich wird dies, wenn man die Selbstbezeichnung als Synekdoche versteht, den „freien willen“ als pars pro toto.

Als besonders aussagekräftig erweist sich die räumliche Nähe zwischen dem „freien Willen“ und dem Partizipialadjektiv „vnbetwungen“, die an anderer Stelle der Off. hervortritt. Dabei äußert der göttliche Partner, dass er „[...] tün vil ding von meim freien willen. Ich hon ein vnbetwungen freien willen“¹⁷².

Obwohl die Attribuierung als „frei“ nicht direkt aus einem biblischen Vorbild resultiert, rekuriert das Konzept in den Off. in Form einer Einzeltextreferenz auf den biblischen Römerbrief als Prätext. Der Römerbrief expliziert:

Denn zu Mose sagt er: *Ich schenke Erbarmen, wem ich will, und erweise Gnade wem ich will.* Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes.¹⁷³

Ein Blick auf die glossa ordinaria, die Vers 15 auslegt, verdeutlicht wiederum die Aussage:

Id est cui prescio miserendum sciens illum couertendum. Et apud me mansurum hoc est dare illi cui dandum non est. Ut cuius vocet, quem sciat obaudire ut Daudid qui post veniam tam bene perstitit. Saul non auditus in prece non perstitit. Scilicet ad ydola conuersus est vnde iuste reprobatus esse a praescio videtur.¹⁷⁴

Es wird die besondere Zuwendung zu jenen hervorgehoben, die sich Gott dauerhaft zuwenden. Zugleich wird ein Zwang impliziert, denn denjenigen, die sich Gott zugewendet haben, *muss* gegeben werden. Zur Illustration verweist die Glosse bewusst auf David und auf Saulus, um ein positives sowie ein negatives Beispiel anzuführen: Es widerfährt nur demjenigen Erbarmen, der bei Gott bleibt, so wie David es tat. Die biblische Belegstelle einschließlich der Auslegung in der Glosse sowie der Episodenausschnitt aus den Off. zeigen zusammengenommen deutlich, dass „Gott [...] sein eigenes Willens- und Handlungszentrum“¹⁷⁵ darstellt und dass die Vorstellung vom freien Willen, die traditionell als eine Ausprägung des göttlichen Willens zu verstehen ist, in den Off. wirksam wird.¹⁷⁶

¹⁷² Off., fol. 106r. Im weiteren Verlauf der Episode erscheint die zuvor analysierte Äußerung vom freien Gott.

¹⁷³ Röm 9,15f.

¹⁷⁴ Biblia latina cum glossa ordinaria, Bd. 4, S. 294.

¹⁷⁵ Werner et. al., in: ³LThK, Bd. 10, Sp. 1207.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., Sp. 1208: Der Wille Gottes wird antagonistisch zum „freien“ als „notwendig“ charakterisiert. Außerdem unterscheidet die Theologie zwischen einfachem und geordnetem, vorausgehendem und nachfolgendem, zwischen wirksamem und unwirksamem Willen sowie zwischen dem Erhaltungswillen für die Welt und dem Lenkungswillen des Geschehens darin (vgl. ebd., Sp. 1208).

Wesentlich sowohl für die adjektivische als auch die substantivische Verwendung des Begriffs „Freiheit“ erscheint die Referentialität des Willens Gottes auf den Menschen, denn der freie Wille Gottes ist eine Variable der zwischen ihm und den Menschen fundierten Freiheitsereignisse.¹⁷⁷ Dass damit zugleich, begründet durch die Identität Gottes, auch ein Zwang impliziert ist, ist theologisch herleitbar, denn dieses Verhalten entspricht Gottes Wesen.¹⁷⁸

Auch auf die Beziehung zwischen göttlichem Partner und weiblicher Figur wirkt sich der „freie Wille“ aus. Er klassifiziert die Interaktion, denn die göttliche Figur äußert: „Ich kum von meim gwalt vnd mit meim freien willen zu dir“¹⁷⁹. Die Verknüpfung von „gwalt“ mit dem „willen“ unterstreicht die Allmächtigkeit Gottes. Er vermag es nicht nur, zu ihr als Frau zu kommen, vielmehr möchte er es aus freien Stücken tun. Zugleich weist Gott über den literarischen Dialog hinaus: Obwohl er seine Worte an seine Gesprächspartnerin richtet, spricht er auch einen breiteren Rezipientenkreis an, um diesem die besondere Erwählung der begnadeten Frau verständlich zu machen und sie durch die göttliche Rechtfertigung zu legitimieren.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Bezeichnung des göttlichen Willens als „frei“ in den Off. auf eine biblische Tradition, besonders des NT, zurückgeht. Obwohl die wörtliche Entsprechung einer direkten biblischen Belegstelle entbehrt, scheint das verwendete Gedankengut der Off. dennoch auf die Bibel zurückführbar.¹⁸⁰ Neben dem Freiheitsgedanken legitimiert der freie Wille Gottes auch die Auserwähltheit und Gnadengewährung der weiblichen Protagonistin. Dies stellt die Frau auf Basis der Bibel als wohl verlässlichstem Werk des Mittelalters heraus. Für die Protagonistenbeziehung bedeutet dies eine Aufwertung der weiblichen durch die göttliche Figur, die in der folgenden Analyse noch deutlicher wird.

7.2. „Ich bin ein freier got“ – Adjektivische Verwendung

Die besondere Beziehung zwischen den beiden Figuren wird in oben zitierter Episode durch eine Verbindung zwischen der Selbstbezeichnung Gottes als „freier got“ und seiner Liebe zu dem auserwählten Menschen weiter betont. Der göttliche Gesprächspartner versichert der weiblichen Figur mehrfach seine „vzbrechent minn“¹⁸¹ und verspricht die Gewährung seiner Gunst. Hierbei erklärt er, dass er die der weiblichen Figur nahestehenden Menschen besonders entlohnen will. Außerdem erklärt er die besondere Funktion der weiblichen Figur

¹⁷⁷ Vgl. Werner et al., in: ³LThK, Bd.10, Sp. 1208.

¹⁷⁸ Vgl. Niederwimmer, Freiheit, S. 148. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Eckart in 6. in diesem Kapitel.

¹⁷⁹ Off., fol. 113r.

¹⁸⁰ Vgl. Werner et al., in: ³LThK, Bd. 10, Sp. 1206-1208.

¹⁸¹ Off., fol. 112v und fol. 149r.

im Heilsplan, denn von seinen ihr zugedachten Gnadenerweisen verspricht er sich eine Stärkung des menschlichen Glaubens und die Nutzung ihrer Fähigkeit, bei den Menschen „hertzen [...] prinnent“¹⁸² zu machen. Daraus resultiert eine nahezu prophetische Funktion der weiblichen Figur.¹⁸³

Die Selbstbezeichnung Gottes als „frei“ steht dabei sowohl formal als auch inhaltlich inmitten der Gnadenbeschreibung:

Er sprach: „Mein barmhertzikheit hot in dir gewürket. Ich bin ein freier got vnbtwungner, daz ich tün, waz ich wil. Daz hat in dir geblüt. Mein günst hat in dir fruht braht.“¹⁸⁴

Die Selbstbezeichnung, die mit den Worten „ich bin“ eingeleitet wird, beruht auf biblischen Formulierungen. Es handelt sich bei den in der Bibel vielfach vorkommenden „Ich-bin“-Worten um eine „symbolische Rede“¹⁸⁵. Grundgelegt in Exodus 3, 14, nennt Gott seinen Namen als „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“¹⁸⁶. Damit beschreibt er seine Freiheit, denn die vorläufige Festlegung seines Namens wird sogleich aufgehoben, „alle inhaltlichen Bestimmungen [...] liegen in seiner Freiheit.“¹⁸⁷ Diese Überlegungen implizieren die Ausdifferenzierungen in der Bibel sowie die in den Off. anvisierte Freiheitsdimension. Das heißt, die „Ich-bin“-Worten verbalisieren explizit, was Gott ist – und nennen nicht nur, über was er spricht. Mit NIEDERWIMMER kann also gesagt werden, „Gott „hat“ nicht Freiheit, als seine „Eigenschaft“, sondern i s t die Freiheit.“¹⁸⁸ So kann NIEDERWIMMER den Sinn der „Ich- bin“- Worte bestimmen, wobei es sich um eine Dualität der Bezeichnung handelt: Gott verfügt über Freiheit, weil er sie gleichsam ist.¹⁸⁹

Mit der Selbstbezeichnung „Ich bin ein freier got“ in den Off., die isoliert in oben zitierter Episode auftritt, legitimiert Gott sein Wirken an seinem weiblichen Gegenüber. Es liest sich auch als Rechtfertigung gegenüber Zweiflern oder Ungläubigen. Gott verweist auf seine freie Entscheidung, da er tun kann, was ihm beliebt. Das heißt auch, dass er die Gnade den

¹⁸² Off., fol. 113r.

¹⁸³ Vgl. ebd., fol. 112r-113v. Dies korrespondiert wiederum mit dem alttestamentarischen Verständnis des göttlichen Willens. Hier übermitteln die Propheten diesen, um u.a. den Heilsplan zu enthüllen (vgl. Werner et al., in: ³LThK, Bd. 10, Sp. 1206). Vgl. dazu auch Kap. IV, 2.4. Anm. 132.

¹⁸⁴ Off., fol. 112v-113r.

¹⁸⁵ Niederwimmer, Freiheit, S. 148.

¹⁸⁶ Exodus 3,14.

¹⁸⁷ Niederwimmer, Freiheit, S. 77.

¹⁸⁸ Ebd., S. 148. In ähnlicher Weise argumentiert Haug in seiner „Theorie des mystischen Sprechens“ bei der Besprechung der Metaphorik im „Fließenden Licht“ Mechthilds von Magdeburg, denn Licht und Höhe versteht er nicht als Metaphern für Gott, sondern als Definition Gottes als ebendiese Höhe und das Licht (vgl. Haug, *Mystisches Sprechen*, S. 526).

¹⁸⁹ Vgl. Niederwimmer, Freiheit, S. 229: Niederwimmer expliziert dies am johannesischen Wahrheitsbegriff und bindet es terminologisch daran. Hier führt er auch zahlreiche Beispiele an. Niederwimmer geht auf die Person Jesu ein. Wir übertragen es für die Off. auf die göttliche Figur, die je nach Episode in den Off. als Jesus oder als Gottvater konkretisiert werden kann.

Menschen gewährt, die er dafür ausersehen hat. Gott vermag vollkommen frei in seinem Willen zu sein und entsprechend zu handeln. Die Ausführungen der Off. erinnern an die zeitgenössische Diskussion des Zusammenhangs zwischen der Prädestinationslehre und der menschlichen Freiheit, wie sie vorne geschildert wurde. Allerdings werden diese Gedanken und Zusammenhänge in den Off. nicht weiter ausgeführt. Grundlagen der Vorstellung von Gott als frei gewährendem Gott finden sich, wie bereits bei der Analyse vom „freien Willen“ erläutert, in der Bibel.¹⁹⁰ Darüber hinaus besteht eine Parallele zum Text Mechthilds von Magdeburg. Sie beschreibt ebenfalls die allein Gott zukommende Allmacht als Grund für sein freies Tun und Lassen.¹⁹¹ Demnach dürfte die Vorstellung auch in theologischen Diskussion während der Abfassungszeit aktuell gewesen und in die Off. eingeflossen sein.

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass ein klosterinterner Diskurs in Engelthal zu vermuten ist, der das Thema „Freiheit“ behandelt, da auch andere Engelthaler Texte auf die Freiheit der göttlichen Entscheidung hinweisen. Adelheid Langmann resümiert in ihren „Offenbarungen“, die Gaben Gottes seien der weiblichen Figur „von freier minne“¹⁹² gewährt worden und man könne sie nicht verdienen. REBER stellt dazu für die von ihr untersuchte Hagiographie weiblicher Heiliger heraus, dass keine inhaltliche Kollision zwischen Verdienst und Gnade bestehe.¹⁹³ Gott schenke vielmehr, wem er schenken wolle, es sei „seine unergründbare freie Wahl“¹⁹⁴, die jedoch durch eigene und fremde Verdienste erweitert werde. Einerseits schenkt Gott in freiem Entschluss seine Gnade, zum anderen gewährt er sie aufgrund der Verdienste des Menschen, deren Erwerb wiederum von Gott gewährt wird.¹⁹⁵ RINGLER attestiert in diesem Zusammenhang für Friedrich Sunder, dass der Lohn nur eine periphere Rolle spiele. Vielmehr sei das Vollbringen guter Werke uneigennützig und selbstverständlich.¹⁹⁶ Die Gnaden, frei gewährt von Gott, bringen Gott die Bewunderung der Menschen ein, welche die Ich-Figur im Gnaden-Leben Sunders äußert: „An dir [Gott] wundert mich diner grossen barmherczikait, der du mir als vil erzaigest an vil gnaden die du mir gist.“¹⁹⁷ Gott gewährt seine Gnaden nur aufgrund seiner Barmherzigkeit, nicht aufgrund

¹⁹⁰ Vgl. Röm 9, 15.

¹⁹¹ Vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 1, S. 803.

¹⁹² AL, S. 67: „als si ie ein weil gelachot vor gnoden und vor suzzikait, so wait si den von minne und von gnoden: ‚ach du lebentiger got, wer kond diseu dink verdinen, gebstu si niht von freier minne.‘“

¹⁹³ Vgl. Reber, Gestaltung, S. 166.

¹⁹⁴ Ebd., S. 165.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 165 und 167. Mit der Aussage, dass Verdienste anderer für die erwählte Person relevant sein können, zielt Reber in ihrer Untersuchung auf die Ahnen der erwählten Person, deren Taten der Letztgenannten wiederum dienlich sind (vgl. ebd., S. 165).

¹⁹⁶ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 240.

¹⁹⁷ GL, Z. 1346-1347.

des Dienstes des Menschen.¹⁹⁸

Diese Nachordnung des Lohns verdeutlichen auch die Off., wenn der göttliche Partner äußert: „Ich hon dich derwelt vnd du mich nit.“¹⁹⁹ Diese Aussage schließt an die in der Patristik entwickelte Vorstellung von der Kopplung des Willens an die Allmacht Gottes an.²⁰⁰

Die Verwendung des Partizipaladjektivs „vnbetwungner“ in den Off. betont in diesem Zusammenhang die Aussage des Adjektivs „frei“ zusätzlich. Weiter wird dies mit der erfolgreichen Wirkung in der weiblichen Figur begründet, denn die gewährte Gunst trägt Früchte in ihr und ist zusätzlich gerechtfertigt. Gott beharrt also auf seiner Autorität. Seine Freiheit erlaubt es ihm, die Gnade auch Schwachen zu schenken. In den Off. wiederholt die göttliche Figur mehrfach, welche besondere Gnade der Gesprächspartnerin zuteil wird, indem sich Gott „so tif neig[t] zu einer so kranken creatur“²⁰¹ bzw. „zu eim kranken menschen“²⁰². Die Off. berichten, dass das Hinunterneigen zu einer „kranken creatur“ in Zusammenhang mit der Erwählung steht, da die Auszeichnung eines schwachen Menschen durch Gott Auswirkungen in Himmel und Erde hat.²⁰³

Neben der Gnade Gottes, in der seine Gaben gewährt werden, ist aber auch der Zusammenhang zwischen der Freiheit Gottes und dem Vermögen, Gott zu bestimmten Handlungen zu zwingen, von Interesse. RINGLER hält den Zwanggedanken erstmals für das Gnaden-Leben Sunders fest, indem er ihn aus dem Minnezwang ableitet.²⁰⁴ Theologisch erklärt wird der Zwang aus „der Antinomie von absoluter Freiheit Gottes und absoluter Notwendigkeit seiner Wesenheit“²⁰⁵. Gott muss sich, so die Idee des Zwingens, selbst treu bleiben und deshalb bestimmte Handlungen ausführen.²⁰⁶ Das Konzept, das dem Minnezwang zu Grunde liegt, ist sowohl in der geistlichen als auch in der weltlichen Literatur der Zeit üblich.²⁰⁷ Auch Mechthild von Magdeburg geht darauf ein: Sie hält fest, dass die Liebe die „himelsche vriheit“²⁰⁸ zu schenken vermag.

Eine enge Verbindung des Konzepts besteht zum „captiveus dei“, einer „beliebte[n]

¹⁹⁸ Vgl. ebd., Z. 657-663. Vgl. dazu auch Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 240-241. Siehe zur göttlichen Barmherzigkeit weiter unten in diesem Unterkapitel.

¹⁹⁹ Off., fol. 116v. Vgl. dazu auch Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 240-241.

²⁰⁰ Vgl. Söder, in: LexMA, Bd. 9, Sp. 206.

²⁰¹ Off., fol. 135r. Eine weitere Belegstelle ist ebd., fol. 104r.

²⁰² Ebd., fol. 33r. Eine weitere Belegstelle ist ebd., fol. 128v.

²⁰³ Vgl. ebd., fol. 134v-135r: Vnd wen ich also erwel alz dich, do gewint himelrich vnd ertrich ein bewegung von, daz ich grozzer got, der do heist Sabaoth, mich so tif neig zu einer so kranken creatur.

²⁰⁴ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 268-269.

²⁰⁵ Ebd., S. 268.

²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 268.

²⁰⁷ Vgl. Lüers, Sprache, S. 77.

²⁰⁸ FL, Buch I, Kap. I.

altererbte[n] Bildvorstellung für die unio mystica.“²⁰⁹ Es handelt sich, so stellt LÜERS heraus, um eine möglicherweise auf Richard von St. Viktor zurückgehende Vorstellung des „minnebindens“, das in die Minnetheorie einging und als zweiter Grad der Minne, als *amor ligatus*, bekannt ist.²¹⁰ Das Motiv beschreibt, wie Christus (im hier vorliegenden Fall die göttliche Figur) von der Minne gefangengenommen wird, diese Minne ihn wiederum festlegt und zwingt, dem Gegenüber, z.B. der weiblichen Figur in den Off., Gnaden zu gewähren.²¹¹ Besonders das Motiv des *amor ligans* weisen die Off. auf: Gott beschreibt sich in den Off. als ein „von minnen [...] gefangner“²¹² der weiblichen Figur, welche die Gefangenschaft bereits zuvor ansprach.²¹³

Das Motiv des Gefangen-Seins, welches zunächst inhaltlich der Freiheit entgegensteht, entwickelt sich zum wesentlichen Bestandteil der Beziehung zwischen den Protagonisten der Off. Es wirkt auch in anderen Engelthaler Texten konstitutiv in der Beziehung zwischen den Beteiligten, so z.B. zwischen Gott und der Seele in GL. Hier heißt es:

Da sprach vnser herr zû der sel: „Ir sit halt ain frou, vnd sind min gewaltig vnd zwingent mich vnd bindet mich zû vch, daz ich muß tûn waz ir wöwind, als ich tât da min müterlin min bürg mußt werden.“²¹⁴

Es ist daraus zu schließen, dass die Autoren in Engelthal das Gedankengut von der bindenden Liebe Gottes, die aus freien Stücken seinerseits gewährt werden kann, kannten. Vermutlich speiste sich dieses Wissen auch aus dem AT. Das Buch Hosea berichtet von den Ketten der Liebe: „Mit menschlichen Fesseln zog ich sie [Israel] an mich,/ mit den Ketten der Liebe. [...] Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen.“²¹⁵ Die Themen des Gefangennehmens in Liebe und des Hinunter-Neigens, die im Buch Hosea verbunden sind, werden in den Off. mehrfach aufgegriffen. Mit dem Wissen um das biblische Wort erklärt sich die Verwendung in den Off. Sie nutzen die biblische Vorlage dann je nach den Erfordernissen für den Text, d.h. die beiden Aspekte erscheinen in den Off. nicht verbunden.

²⁰⁹ Lüers, Sprache, S. 156. Auf die unio mystica und ihre potentielle Bedeutung für die Off. Christine Ebners wird hier nicht weiter eingegangen.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 156. Darauf weist auch Ringler hin, der es als „amor ligans“ bezeichnet (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 251). Weiß weist darauf hin, dass zahlreiche MystikerInnen das Bild eines von Liebe gefangenen Gottes aufnehmen. Er führt an, dass in der Forschung die Herkunft des Bildes aus dem Traktat „De IV gradibus violentiae charitatis“ Richards von St. Viktor resultiere. Weiß verweist allerdings auch auf frühere Ausführungen über dieses Bild, die er allerdings nicht konkretisiert. Dies führt zu der Annahme, dass Richard von St. Viktor sicher nicht die einzige Quelle dieses Bildes darstellt (vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 1941).

²¹¹ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 251. Vgl. dazu auch Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 1941-1954.

²¹² Off., fol. 163r.

²¹³ Vgl. ebd., fol. 163r. Eine Parallele zeigt sich zu den Werken Gertruds der Großen, denn auch sie beschreibt, dass Gott durch die Liebe gefangen scheint (vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 1951).

²¹⁴ GL, Z. 1123- 1126.

²¹⁵ Hosea 11, 4.

Obwohl beschrieben wurde, dass Gott zur Liebe des Menschen scheinbar gezwungen wird, steht dies nicht im Kontrast zu seiner Freiheit. Die Liebe hebt die Freiheit Gottes nicht auf.²¹⁶ Vielmehr attestiert WEIß auf der Basis seiner Analyse der mystischen Werke, dass es „ohne Freiheit keine Liebe [gibt]“²¹⁷, dass vielmehr die Liebe die Freiheit erst ermöglicht, womit er sich auf die Vorstellungen Eckarts bezieht.²¹⁸

Das gedankliche Konzept des „minnebindens“ bzw. des Minnezwangs ist, so lässt sich anhand der Analyse der Off. und GL vermuten, in Engelthal bekannt und schlägt sich in verschiedenen Texten des Klosters nieder. Dies kann zum einen aus der Kenntnis des Römerbriefes resultieren. Darüber hinaus sind Ideen von zeitgenössischen Theologen, hier Richard von St. Viktor, bekannt und werden aufgegriffen. Zum anderen verdeutlicht es, dass zwischen den Engelthaler Texten Verbindungen über gedankliche Konzepte bestehen. RINGLER konnte diesbezügliche Parallelen insbesondere zwischen dem Gnaden-Leben Sunders und den Off. herausarbeiten. Es muss dabei jedoch offen bleiben, ob die Off. sich auf Sunders Text stützen oder ob das Wissen über das „minnebinden“ nicht vielmehr der gemeinsamen Kenntnis eines (biblischen) Prätextes bzw. theologischer Gedanken zuzuschreiben ist.

Im Folgenden wird noch auf einen weiteren Aspekt eingegangen, der das Verhältnis von Freiheit und Zwang tangiert. Die mit dem oben bereits angesprochenen Partizipialadjektiv „vnbetwungen/vnbetwungen“ betonte Freiheit manifestiert sich in fehlendem Zwang bzw. Freiwilligkeit.²¹⁹ Der fehlende Zwang zeigt sich in divergierender Formulierung in zwei weiteren Episoden, die im Folgenden näher betrachtet werden sollen:

- (1) „[...] Ich pin ein freier got, den nimant getwingen mag.“ Er sprach: „Der flüzz meiner parmherzikeit der fleust in dich. Ich pin ein merer deiner gnoden. [...] Ich hon dich derwelt vnd du mich nit. [...]“²²⁰

Die Selbstbezeichnung tritt abermals mit dem Lexemverband „twingen“ und der Barmherzigkeit in einer Episode auf, in der Gott erklärt, wie und warum er seine weibliche Gesprächspartnerin auswählt und dass er sie erhört:

²¹⁶ Vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 1941 und S. 1954.

²¹⁷ Ebd., S. 1954.

²¹⁸ Vgl. ebd., S. 1954.

²¹⁹ Das Partizipialadjektiv kann auch als „ohne Zwang“ gelesen werden (vgl. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Lemma „unbetwungen“).

²²⁰ Off., fol. 119v.

- (2) „[...] Ich pin ein freier got on alle twanksal. Ich tün wünder der wünder. Daz tün ich von meiner vermügun.“ Er sprach: „Ich wil dir geben von meiner parmhertzikeit. [...]“²²¹

Auch in Zitat (2) findet sich mit dem Substantiv „twanksal“ ein Derivat des Verbs „twingen“. In Kombination mit der Präposition „on“ und dem Indefinitpronomen „alle“ unterstreicht es die Freiwilligkeit und den fehlenden Zwang, mit dem Gott alles vollführt. Mit der implizierten Dichotomie von Freiheit und Zwang stellt die göttliche Figur besonders heraus, dass sie sich für eine Richtung entscheidet. Diese Dichotomie ist konstitutiv für die Off. und wird auch im Gnaden-Leben Sunders deutlich.²²²

Obgleich die Selbstbezeichnung „Ich pin ein freier got“ in beiden Beispielen wörtlich übereinstimmt, wird durch die unterschiedliche Verbindung mit Lexemen aus dem Lexemverband „twingen“ und die unterschiedliche Kontextualisierung ein differenter Horizont eröffnet. In (1) wird die göttliche Unbezwingbarkeit und gleichzeitige Versicherung erkennbar, dass niemand Macht über Gott ausüben kann, ihn also nicht zu beherrschen oder zu einer Handlung zu zwingen vermag.²²³ Beide Wortbedeutungen erscheinen schlüssig: In Anbindung an die zuvor analysierten Textstellen, in denen Gott von seinem ungezwungenen und freiwilligen Tun spricht, erscheint es im Umkehrschluss logisch, dass kein Mensch ihn zu etwas zu zwingen vermag. Dazu gehört auch und ganz besonders, dass Gott von niemandem gezwungen werden kann, den Menschen zu lieben.²²⁴

Die unter (1) zitierte Textstelle aus den Off. thematisiert außerdem die göttliche Barmherzigkeit. Sie wird als Tugend definiert und tritt auch bei Mechthild von Magdeburg²²⁵ und Friedrich Sunder²²⁶ auf. Die Barmherzigkeit steht in enger Verbindung zur Gerechtigkeit. Gott gewährt sie nur den demütigen Menschen.²²⁷ Diese Gewährung schließt an die oben beschriebene Freiheitsdebatte an. Die Vorstellung einer Verbindung von Barmherzigkeit, Gerechtigkeit sowie deren Gewährung durch Gott könnte u.a. den Psalmen entstammen, denn hier heißt es: „Der Herr ist gnädig und barmherzig.“²²⁸ Zu einem vierschrittigen Gedanken entwickelt ihn das Buch Joel 2,13: „[...] Denn er ist gnädig und barmherzig, langmütig und

²²¹ Off., fol. 124r.

²²² Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 268. Auch bei Mechthild von Magdeburg tritt sie hervor (vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 1950). Allerdings verhandelt sie, so Weiß, nicht, „wie sich aber dieses Müssen und die Freiheit zu einander verhalten“ (ebd., S. 1951).

²²³ Das Verb „getwingen“ umfasst laut Lexer sowohl die Komponente des Zwingens/Drängens als auch des Beherrschens eines anderen (vgl. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Lemma „getwingen“).

²²⁴ Vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 1954.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 1273.

²²⁶ Vgl. dazu Anm. 197.

²²⁷ Eine Verbindung der Demut mit der Barmherzigkeit findet sich in 1 Petr 3,8: „Endlich aber: seid alle eines Sinnes, voll Mitgefühl und brüderlicher Liebe, seid barmherzig und demütig!“

²²⁸ Ps 103, 8; Ps 111,4; Ps 116,5; Ps 145,8, außerdem Sir 2, 11.

reich an Güte [...].²²⁹ Die Antinomie zwischen Freiheit und Zwang in Verbindung mit der Barmherzigkeit greift auch Sanders Text auf. Die Barmherzigkeit wird darin jedoch als „hailige milte frowen“²³⁰ bezeichnet, die Gott dazu zwingen kann, seinen Sohn Mensch werden zu lassen.²³¹ Somit kann Gott in GL durch die personifizierte Barmherzigkeit zu Taten gezwungen werden, was im inhaltlichen Gegensatz zu den Off. steht.²³² Bedenkt man dazu die im Mittelalter verbreitete Auffassung von der Korrelation zwischen erhöhter Gebetsleistung und der damit einhergehenden erhöhten Gnade bzw. Güte Gottes, erscheint in den Off. eine implizite Absage seitens der göttlichen Figur von dieser Praxis vorzuliegen: Er lässt sich weder zu einer Gabe zwingen noch von einer irdischen Instanz beherrschen.

Da auch Mechthilds „Fließendes Licht der Gottheit“ die Verbindungen zwischen Barmherzigkeit, Macht und Freiheit zeigt, ist davon auszugehen, dass diese Verbindung durch die Kenntnis des FL in den Engelthaler Texten und speziell den Off. bekannt gewesen sein dürfte. Auch die abermalige Bezugnahme auf die göttliche Barmherzigkeit, an der Gott sein Gegenüber teilhaben lassen möchte, unterstreicht die Verbindung zwischen dem Frei-Sein Gottes und seiner Barmherzigkeit.²³³

Mit der adjektivischen Verwendung der „Freiheit“ bezüglich Gottes in den Off. erscheint ein weiterer Gesichtspunkt relevant: In der Offenbarungsliteratur, zu der die Off. zählen, verstehen sich vor allem Frauen als Prophetinnen der Werke Gottes, die er als Zeichen seiner Barmherzigkeit vollbringt.²³⁴ Im Fall der Off. ist es für die Beziehung zwischen den beiden Protagonisten elementar, dass Gott zur Rechtfertigung und Legitimation gegenüber Dritten erklärt, dass er ein freies Wesen habe. Die weibliche Figur fragt darin wiederholt demütig, „wor vmb er ir so groz gnode tet vnd si sein nit wirdig were“²³⁵. Darauf reagiert Gott unter Verweis auf die Unverdientheit der Gnaden und erklärt es mit seiner Lust dazu.²³⁶ Dieses freiwillige und ungezwungene, ja lustvolle Gnadengewähren ist demnach in seiner Beziehung zur weiblichen Figur nach innen legitimiert und erfährt auch außerhalb der Zweierbeziehung eine Rechtfertigung. Inhaltlich wird es zugleich an die Antinomie von Freiheit und Zwang sowie an die Unverdientheit der Gnaden rückgebunden. Mithin steht also die skizzierte

²²⁹ Joel 2, 13.

²³⁰ GL, Z. 977.

²³¹ Vgl. ebd., Z. 977- 981. Vgl. dazu auch den Stellenkommentar in Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 268-269.

²³² Gott ist in den Off., so Ringler, aufgrund seines Wesens gezwungen, den Menschen Gutes zu tun (vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 268).

²³³ In Zusammenhang mit der Kombination dieser Eigenschaften ist die von Niederwimmer formulierte These zu bedenken, dass Gott nicht nur beschreibt, sondern das Beschriebene gleichermaßen ist, welche oben expliziert bereits expliziert wurde. Vgl. dazu auch Weiß, Gottesbild, Bd. 2, S. 802 und Anm. 188 in diesem Kapitel.

²³⁴ Vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 2, S. 1321-1323.

²³⁵ Off., fol. 141v.

²³⁶ Vgl. ebd., fol. 141v.

Barmherzigkeit in engem Zusammenhang zu den zuvor besprochenen Implikationen des Bindens bzw. des Zwangs. Während der erste Teil des Beispiels (1) an eine breite Prophetentradition anschließt, bleibt die Variation im zweiten Teil, die Nicht-Erwählung Gottes durch die Frau, ohne direkte biblische Entsprechung. Diese Textstelle bringt die Besonderheit der Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur in den Off. zum Ausdruck. Auch ohne die Thematisierung geschlechtlicher Merkmale macht der göttliche Gesprächspartner mit diesem Antagonismus seine besondere Stellung gegenüber dem Menschen deutlich. Die Vorstellung ist ursprünglich an die Bibel angebunden, wenn die Erwählung eines Mannes angesprochen wird. In der speziellen Situation der Äußerung gegenüber einer Frau wird das biblische Wort dann variiert. Nur Gott kann erwählen und nicht zu Gnadenerweisen gezwungen werden. Hier wird implizit ein Bedeutungshorizont von Freiheit eröffnet, der über die biblischen Formulierungen hinausgeht, indem er die Frau in den Fokus der Erwählung stellt.

Der göttliche Partner äußert seinen Willen wörtlich, wenn er sagt, er sei „ein freier got vngetwünger“²³⁷ und könne tun, was ihm beliebt. Hier ist die göttliche Selbstbezeichnung direkt und explizit an die Begründung der Gnadenerweise gebunden, denn sie wird in einem kausalen Nebensatz als Erklärung für die Gnaden verwendet.²³⁸ Bisher hat die göttliche Figur sie stets selbst in der direkten Rede geäußert. Mit der Verwendung an dieser Stelle wird die Rolle des Erzählers betont. Dieser interpretiert die Aussage der göttlichen Figur: „Vnd meint, daz er geb vnd nem, wem er wölt.“²³⁹ Diese Dichotomie des Gebens und Nehmens, verbunden mit der Freiheit Gottes und der Erklärung durch den Erzähler, gestaltet die Aussage für die Rezipienten eindringlicher.²⁴⁰ Nicht nur die göttliche Figur spricht; eine neutrale Instanz, eine Erzählerfigur, kommentiert zusätzlich. Diese doppelte Erwähnung gewährleistet, dass möglichst viele Rezipienten die Aussage verstehen, was die Bedeutung der Aussage unterstreicht.

Abschließend soll noch kurz ein Gedanken aus Beispiel (1) aufgegriffen werden, der mit der göttlichen Freiheit verbunden ist und das „Herrschen“ betrifft. In der Bibel wird Gott als Herrscher sowohl im Alten als auch im Neuen Testament charakterisiert bzw. charakterisiert sich selbst in dieser Form.²⁴¹ Besonders eindrücklich erscheint die biblische Aussage von Gott

²³⁷ Off., fol. 127r.

²³⁸ Vgl. ebd., fol. 127r: Vnd do von ist gnad vf dich gefallen, wan ich pin ein freier got vngetwünger vnd tün, waz ich wil.

²³⁹ Ebd., fol. 127r.

²⁴⁰ Zur Rolle des Erzählers vgl. Kapitel IV.

²⁴¹ Vgl. u.a. Ps 8,2; Ps 8, 10; Ps 59, 14; Apg 5, 31.

als Herrscher über die ganze Schöpfung, die mehrfach in AT und NT aufgerufen wird.²⁴² Mit dieser Attribuierung ist ein Totalitätsanspruch verbunden, der jede andere Herrschaft neben der göttlichen suspendiert. Beispiel (1) der Off. rekuriert hierauf, die Verbindung zur Barmherzigkeit wird erneut hervorgehoben.²⁴³ Wichtig erscheint die Erklärung der göttlichen Figur von der Erwählung der Frau: Man kann sie als seine Liebeserklärung an den Menschen verstehen. Sie verfügt über ein biblisches Vorbild im Buch Jesaja, denn darin sagt Gott: „Du bist mein Knecht, ich habe dich erwählt und dich nie verschmäht.“²⁴⁴ Im 1. Brief an die Korinther wird, laut NIEDERWIMMER, dieses Auserwähltsein von Gott, das seiner Freiheit angehört, in Verbindung mit der menschlichen freien Entscheidung für Gott thematisiert, denn „der Freie [...] wählt Gott, weil er zuvor von Gott gewählt worden ist.“²⁴⁵ Somit gehören Freiheit und Erwählung unter Berücksichtigung der Herrschaft Gottes wechselseitig zusammen.

Als Zwischenfazit lassen sich zwei Ergebnisse festhalten: Zum einen ist die Attribuierung Gottes als „frei“ in Verbindung mit den Worten „ich bin“ neu. Während die „Ich-bin“- Worte durch den Rekurs auf Exodus 3, 14 eng an die Bibel und damit religiöses Wissen rückgebunden sind, erfolgt die Attribuierung als „frei“ im Anschluss daran selbstständig. Allerdings ist die Attribuierung „frei“ nicht aus dem luftleeren Raum gegriffen, sondern vielmehr aus dem von der Bibel vermittelten Wissen um die göttlichen Eigenschaften und sein „Sein“ geschöpft. Zudem konnte oben gezeigt werden, dass die mittelalterliche Theologie eine kontroverse Diskussion um den Freiheitsbegriff führte. Die gedanklichen Konzepte dieser Debatte müssen für die Darstellung des Themas in den Off. mitgedacht werden. Auch wenn diese Ideen in den Off. nicht konkret aufgegriffen werden, dürften sie bei der Abfassung eingeflossen sein.

Die Freiheitsthematik bleibt in den Off. traditionell angebunden an die biblischen Freiheitskonzepte. D.h. der Begriff „Freiheit“ und die damit implizierten Konzepte werden, wenn auch nicht wörtlich, aufgegriffen und mit Konzepten von Barmherzigkeit, Erwählung und Gnadengewährung verbunden. Das Neue liegt jedoch in der Kontextualisierung und Zusammenfügung des Freiheitskonzepts. Diese führen zu einer Dynamisierung des religiösen

²⁴² Vgl. 1Timotheus 6, 15; 2Korinther 6, 18 und die Offenbarung des Johannes 1,8; 4,8 und 11,17. Bardo Weiß stellt bei den mittelalterlichen Mystikerinnen vor allem für Mechthild von Magdeburg fest, dass sie den Herrschertitel, der mit dem Königstitel in Verbindung steht, selten verwendet, denn die geistlichen Titel sind den weltlichen übergeordnet (Vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 1, S. 425).

²⁴³ Die Metapher vom „Fließen der Gnaden“, das in (1) aufgegriffen wird, soll in diesem Zusammenhang nicht näher erläutert werden.

²⁴⁴ Jes 41, 9.

²⁴⁵ Niederwimmer, Freiheit, S. 141.

Wissens: D.h., die Off. transformieren bereits Vorhandenes und bringen es in einen neuen Zusammenhang. Die erstmalige Kombination von „Ich-bin“-Worten mit der göttlichen Attribuierung als „frei“ in den Off. steht dabei konzeptionell in Beziehung zu anderen Engelthaler Werken, besonders dem Gnaden-Leben Friedrich Sunders. Aus diesem Grund ist nicht von einer in den Off. singulären, sondern einer klosterintern weiter verbreiteten Vorstellung auszugehen, die sich vermutlich aus den gleichen Quellen gespeist hat. In den Off. wird sie jedoch einzigartig für die Engelthaler Texte in den Worten „ich pin ein freier got“ expliziert.

7.3. Die Freiheit Gottes

Abschließend wird die substantivische Verwendung von „Freiheit“ in den Off. näher betrachtet. Das Substantiv wird nur zweifach gebraucht, was die Nachrangigkeit gegenüber dem Gott beschreibenden Adjektiv „frei“ ausdrückt. Eine potentielle Erklärung für diese reduzierte Verwendung liegt in der dialogischen Struktur: Die beiden Gesprächspartner bringen sich in den Dialog ein, sodass Selbstaussagen im Stil der „Ich-bin“- Worte, wie sie oben untersucht wurden, eine höhere Verbindlichkeit in der Beziehung herstellen und eine größere Nähe erzeugen können als die Substantivverwendung.

Dennoch bietet das Substantiv „Freiheit“ weitergehende Einsichten in die Beziehung der Protagonisten: In der ersten Belegstelle der Off. erklärt die göttliche Figur, sie fließe seit der Menschwerdung Jesu in den Menschen. Dabei berichtet Gott über eine Handlung, die auf Erden diskutiert werde, wobei die Freiheit mit der Dreifaltigkeit verbunden wird:

An sant Clemens tag do sprach er hintz ir: „Seit ich himelreich geschüfe, do tet ich ie etwaz, do man lang von zu reden het. Daz waz von der freiheit der driualtikeit. Aber nu, seit ich daz ertrich gekresmet hon mit meim hertzen plüt vnd seit ir mein leichnam habt vf ertrich all tag von der vnglimpfigen minne, do hon ich geton wünder der wünder.“²⁴⁶

Gottvater und sein Sohn Jesus treten in dieser Episode gemeinsam auf, werden aber sprachlich nicht differenziert. Bedeutsam ist die gemeinsame Erwähnung von Vater und Sohn in Verbindung mit der Freiheit, denn die Freiheit Gottes ist nicht denkbar ohne die Freiheit des Sohnes als zweite Instanz der Heiligen Dreifaltigkeit. Das neutestamentliche Verständnis der Freiheit wurzelt vor allem in der Person Christi. Mit seiner Menschwerdung offenbart sich Christus und aus dieser leitet sich die Konzeptualisierung des neutestamentlichen Freiheitsbegriffs her.²⁴⁷ Christus erscheint in seiner Menschwerdung als „der freie, aktive

²⁴⁶ Off., fol. 150v-151r.

²⁴⁷ Niederwimmer, Freiheit, S. 85.

Mittler des Heils.“²⁴⁸

Die zweite Verwendung des Substantivs „Freiheit“ in den Off. schließt inhaltlich an die adjektivische Verwendung an. Die „Freiheit“ steht im Zusammenhang mit einer Aussage zur Größe der Gnade und deren Unverdientheit:

Er sprach: „Mein geminte, nim war, ich hon dir alz grozze minnzeichen erzeigt alz in indert eim menschen, der itzunt vf ertrich ist. Daz hon ich geton von meiner freiheit. Ez ist vnuerdint dise gnode.“²⁴⁹

In einem ersten Zugriff erinnert die Textstelle der Off. implizit an die Befreiung der Israeliten aus Ägypten, wie das AT sie schildert. Bereits dort ist Jahwe „ein Gott der Freiheit“²⁵⁰. Entscheidender ist jedoch die Anbindung an die oben bereits dargelegten Worte aus Exodus 3,14, die in Exodus 33, 19 konkretisiert werden, denn Gott erklärt:

Ich will meine ganze Schöpfung vor dir vorüberziehen lassen und den Namen des Herrn vor dir ausrufen. Ich gewähre Gnade, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will.²⁵¹

In dieser Bibelstelle positioniert sich Gott als frei und in Freiheit handelnd. Der zweite Gedanke, der mit der Textstelle aus den Off. aufgerufen wird, ist die Erwählung bestimmter Menschen, vor allem der Niederen. Die Erwählung erinnert an den 1. Brief an die Korinther und das Matthäus-Evangelium.²⁵² Gott entscheidet frei, wem er Gnade gewährt, und wenn er es tut, versteht es sich als Geschenk.²⁵³ Die Kopplung von Gnade und Freiheit in der oben zitierten Episode der Off. ist aus den biblischen Quellen des AT und des NT bekannt. Bemerkenswert erscheint jedoch die virtuose Anknüpfung an die Gewährung von Minnzeichen und die Situierung bzw. Hervorhebung der Gesprächspartnerin gegenüber den anderen Menschen. Um eine derartige Herausstellung zu belegen, sind die biblischen Anspielungen zur Legitimation der Aussagen und zur Sicherung der Autorität von großer Bedeutung. Die variantenreiche Adaption symbolisiert die Eigenständigkeit der Off.: Diese fußen inhaltlich auf den biblischen Aussagen zur Freiheit, gehen darüber in ihrer konkreten

²⁴⁸ Eckert et al., in: ³LThK, Bd. 4, Sp. 107.

²⁴⁹ Off., fol. 131r.

²⁵⁰ Niederwimmer, Freiheit, S. 76. Vgl. zu dieser ersten Belegstelle der göttlichen Freiheit auch Exodus, 1,1-15, 21.

²⁵¹ Ex 33, 19.

²⁵² 1Kor 1, 26f.: Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Dazu vgl. auch Mt 11, 25f.: In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.

²⁵³ Vgl. Eckert et al., in: ³LThK, Bd. 4, Sp. 109: Neben der Erwählung der Geringen zählen zu diesen Geschenken Gottes auch die wahre Gotteserkenntnis, der Glaube an und die Gemeinschaft mit Christus sowie das Wissen um den Zeitpunkt des Anbruchs des Reichs Gottes und die Teilhabe daran.

Verwendung, der Kontextualisierung und der intendierten Aussage allerdings hinaus. Sie dienen dazu, die weibliche Protagonistin als „heilig person“ zu stilisieren und zugleich eine Legitimation der Gnadenerfahrungen mit einer Rückbindung an die verbindlichste Quelle des Mittelalters, die Bibel, zu gewährleisten. Die substantivische Verwendung steht damit nicht im Gegensatz zu den anderen beiden Verwendungsweisen. Im Gegenteil – sie wirkt komplementär: Sie konturiert die Geschehnisse zwischen den Protagonisten und ihre Beziehung weiter und wird mit dem abermaligen Verweis auf die Unverdienstlichkeit der Gnade, die in der zweiten Verwendung des Substantivs „Freiheit“ auftritt, an die Konzepte der anderen beiden Verwendungsweisen und die dahinterstehenden Gedanken zurückgebunden.

8. Fazit

Die Zweiteilung der Analyse, die zum einen der Frage nach intertextuellen Bezügen in den Off. nachging und zum anderen am Beispiel der Freiheit exemplarisch darzustellen beabsichtigte, wie ein Themenkomplex zwischen den Gesprächspartnern erschlossen wird, bedingt ein zweiteiliges Fazit:

Ausgehend von der expliziten Erwähnung des FL Mechthilds von Magdeburg und der Tochter-Syon-Dichtung in den Off. wurde erstens nach intertextuellen Verschränkungen in den Texten gefragt. Die Nennung der Werke allein spricht nur für eine gering ausgeprägte Intertextualität, die hinsichtlich ihrer Form jeweils als Einzeltextreferenz zu charakterisieren ist. Darüber hinaus greifen die Off. verschiedene Motive aus den Prätexten auf. Ob diese aus der unmittelbaren Rezeption des Werkes resultieren oder ob sie nicht vielmehr aus einem gemeinsamen Konglomerat an Traditionen und monastischem Gedankengut geschöpft sind, kann nicht abschließend geklärt werden.

Der Umgang mit den Prätexten erfolgt sehr frei. So finden sich Dynamisierungen von Konzepten, wie sie im Vergleich zum FL gezeigt werden konnten. Bedingt sind die Adaptionen und ihre freie Gestaltung durch die Art der Beziehung zwischen den beiden Gesprächspartnern: Während die Ich-Figur im FL deutlich demütiger auftritt und diesen Charakterzug beibehält, entwickelt sich die weibliche Figur in den Off. von einem Klostermitglied zu einer selbstständigen, von Gott herausgestellten Gesprächspartnerin. Diese verarbeitet ihr Bekanntes frei und auf ihre eigene Art und Weise, wozu wiederum das Gespräch mit dem göttlichen Partner gleichermaßen als Basis und Rahmen fungiert. Versteht man dazu die Aussage EHRENSCHWENDTNERs, die Frauen müssten die Werke, auf die sie rekurren, nicht direkt rezipiert haben, sondern könnten mit deren Inhalten mittels einer

Kompilation von Zitaten und Paraphrasen vertraut gemacht worden sein²⁵⁴, nicht ausschließend, sondern ergänzend, so ist der stark selektive und neu konzipierende Umgang mit den Inhalten der Prätexte, der bis hin zu einer Liedschöpfung in Anlehnung an die Tochter-Syon-Dichtung reicht, erklärbar. Die Kenntnis von Texten anderer Autoren bzw. Texten, die im Klosterleben vielfach Verwendung finden, offenbart sich im selektiven und freien Umgang mit ihnen in den Gesprächen zwischen weiblicher und göttlicher Figur. Erst die souveräne Kenntnis des Prätextes ermöglicht den nachgewiesenen freien Umgang mit ihm in den Off. Zitat- und Paraphrasenkompilationen, wie EHRENSCHWENDTNER sie anführt, können diese Kenntnis ergänzen.

Die Kenntnis des Prätextes und der darauf basierende freie Umgang mit ihm in den Off. ist auch in der Freiheitskonzeption ablesbar, die im zweiten Teil des Kapitels vorgestellt wurden. Es sollte dabei gezeigt werden, dass die Vorstellungen des Begriffs „Freiheit“ und sein Assoziationsfeld verschiedene Ursprünge haben, welche sie gleichsam überschreiten und an die sie dennoch rückgebunden bleiben.

Der Lexemverband „Freiheit“ tritt in den Off. in drei Formen auf: Zunächst dient das Adjektiv „frei“ zur Charakterisierung der göttlichen Figur und zudem zur Beschreibung des göttlichen Willens. Schließlich wird das Substantiv „Freiheit“ gebraucht. Die Verwendungen unterstreichen die Bedeutsamkeit der Freiheit für Gott und in Bezug zu ihm. Gott und Freiheit sind demnach untrennbar miteinander verbunden und erlauben die Erwählung einer Person, die nach kirchenrechtlicher Auffassung und eigener toposhafter Darstellung in den Off. unwürdig erscheint. Besondere Bedeutung kommt der Rede Gottes mit dieser geringen Person, der weiblichen Protagonistin, zu. Dabei handelt es sich um einen Gnadenerweis, zu dem sich Gott aufgrund seiner Freiheit fähig sieht. Die Konzepte von Freiheit, Barmherzigkeit und Erwählung werden somit enggeführt: Die Barmherzigkeit Gottes und seine Freiheit sind in den Off., wie auch im FL und dem Gnaden-Leben Sunders, aneinander gebunden, denn Gottes Barmherzigkeit zeigt sich auch und gerade in der Wahl von Frauen, die sein Wort verkünden sollen.²⁵⁵ Legitimiert wird die Wahl der Frauen durch die göttliche Freiheit, die ein beliebiges Tun ermöglicht. Diese Freiheit erstreckt sich auch auf die Gewährung besonderer Gnaden gegenüber Frauen.

Die Freiheit und das dahinterstehende biblische Konzept fungieren in den Off. als ein Erzählkern, der zwar nicht wörtlich biblische Formulierungen übernimmt, doch das hintergründige Konzept adaptiert: Gott ist ein freier Gott, der selbst entscheidet, wem er

²⁵⁴ Vgl. Ehrenschwendtner, *Bildung*, S. 237. Vgl. dazu auch Anm. 49 in diesem Kapitel.

²⁵⁵ Vgl. Weiß, *Gottesbild*, Bd. 1, S. 1323. Vgl. dazu auch Kap. I.

welche Gnade gewährt. Dies gilt als Legitimation der Verschriftlichung der Off. wie auch für den konkreten Dialog. Die Gedanken sind auch in anderen Engelthaler Werken, besonders dem Gnaden-Leben Friedrich Sunders, nachweisbar, dessen Kenntnis bei der Abfassung der Off. vorausgesetzt werden kann.²⁵⁶ In diesem Zusammenhang ist auch ein klosterinterner Diskurs u.a. zum Thema „Freiheit“ denkbar.

Weiterhin stellt die Freiheit einen grundlegenden Wesenszug Gottes dar. Er ist es, „der sich Entschlüsse vorbehält, der nach eigenem Gutdünken handelt und den man niemals in die Hand bekommen kann.“²⁵⁷ Dies formulieren auch die Off., indem die göttliche Figur sich als jemand beschreibt, „den himelreich vnd ertrich nit begreifen mag.“²⁵⁸ Ausgehend von der Heilsgeschichte wird in der konkreten Gesprächssituation zwischen göttlicher und weiblicher Figur das religiöse Wissen von der Freiheit dynamisiert. Als Basis fungiert die Beziehung zwischen den beiden Figuren. So offensichtlich die Freiheit Gottes der Herausstellung der Gesprächspartnerin dient und als Legitimationsgrund anerkannt wird, so unauflöslich erscheint doch die Antinomie, welche zum Ende des überlieferten Textes präsentiert wird. Es handelt sich um einen Gott, der sich zwar von seinem Gegenüber aus Liebe in Gefangenschaft nehmen lässt²⁵⁹, sich zugleich aber jedem Zugriff entzieht, der letztlich unbegreiflich im wahrsten Sinne des Wortes bleibt. Dieses Paradox, speziell das Element der Gefangenschaft, speist sich u.a. wiederum aus dem Bildbereich der Bibel.²⁶⁰ Das Hohelied greift in Kapitel 3, Vers 4 genau diesen Gedanken auf. Hier äußert die Geliebte:

Kaum war ich an ihnen [den Wächtern der Stadt, J. S.] vorüber,/ fand ich ihn, den meine Seele liebt. Ich packte ihn, ließ ihn nicht mehr los, / bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte,/ in die Kammer derer, die mich geboren hat.²⁶¹

Der Verweis auf das Hohelied legitimiert das Motiv des Gefangennehmens und –seins.²⁶² Die Paradoxie, die sich aus der Thematisierung der Gefangenschaft im Anschluss an die Darlegung der Freiheit ergibt, wird verständlich, wenn man den Blick von der Antinomie hin zur Komplementarität von Gefangenschaft und Freiheit wendet. Wenn die Freiheit nicht ohne das Wissen um die Gefangenschaft wertgeschätzt werden kann, erfährt der Freiheitsgedanke seine Krönung durch die Zuwendung zum Menschen, die sich gerade in der Gefangennahme Gottes durch den Menschen, also dem diametral entgegengesetzten Pol manifestiert.

Das Paradox von Freiheit und Gefangenschaft in den Off., das sich aus der „theologischen

²⁵⁶ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 320-322.

²⁵⁷ Niederwimmer, Freiheit, S. 77.

²⁵⁸ Off., fol. 163r.

²⁵⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in 7.2. in diesem Kapitel.

²⁶⁰ Zu weiteren möglichen Ursprüngen des Bildes vgl. Anm. 210 in diesem Kapitel.

²⁶¹ Hld 3,4.

²⁶² Vgl. dazu auch Lüers, Sprache, S. 89.

Spekulation²⁶³ speist, macht den Reiz der Beziehung zwischen den beiden Protagonisten aus und ist konstitutiver Bestandteil ihrer Beziehung. Darin nimmt das weibliche Gegenüber Gott als „Du“ wahr, dem es obliegt, sein Geschöpf zu lieben oder nicht.²⁶⁴ Die Beziehung, in der niemand Gott zur Liebe, so WEIß²⁶⁵, und auch, so sei es ergänzt, zur Erwählung einer Person zu zwingen vermag, wird maßgeblich von Nähe und Distanz bestimmt und besteht aus dem Spiel mit diesen.

²⁶³ Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 268.

²⁶⁴ Vgl. Weiß, Gottesbild, Bd. 3, S. 2251.

²⁶⁵ Vgl. ebd., S. 1954.

IV. Erzähltheoretische Untersuchung

Das abschließende Kapitel der vorliegenden Studie richtet nach der intertextuellen Analyse des vorhergehenden Kapitels nochmals den Blick auf die Protagonistenbeziehung. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den narrativen Kategorien der Perspektive und der Figurenrede. Diese Kategorien sollen näher betrachtet werden, um die Funktionen der Off. in den Blick zu nehmen und darüber zusätzliche Informationen über die Beziehung zwischen der göttlichen und weiblichen Figur zu gewinnen. Diese Funktionen – so die Annahme – sind mittels narrativer Verfahren in den Text eingeschrieben und können durch eine erzähltheoretische Analyse erschlossen werden. Obwohl die Off. maßgeblich aus Dialogen bestehen, sind sie dennoch als Erzählung zu klassifizieren. Die Klassifizierung als Erzählung erlaubt, wie zu zeigen sein wird, die erzähltheoretische Analyse, die in diesem Kapitel vorgenommen werden soll. Ausgangspunkt sind exemplarisch ausgewählte Episoden der Off., die in besonders prägnanter Weise Aussagen über die gewählte Perspektive und die Figurenrede hinsichtlich der intendierten Funktion des Textes zulassen. Dabei wird besonders die Distribution der Figurenrede über die einzelnen Figuren sowie die Perspektive betrachtet, die mit dem Kommentator verbunden ist, der in den Off. auftritt. Da die wesentlichen Inhalte in den Off. durch das Gespräch der Figuren vermittelt werden, erscheint die Untersuchung der Figurenrede als erste narratologische Kategorie für die Frage nach den Funktionen des Textes gewinnbringend. Darüber hinaus hat der Erzähler, welcher die Aussagen der beiden Figuren kontextualisiert und wertet und an welchem sich die zweite hier betrachtete narratologische Kategorie, die Perspektive/Fokalisierung, festmachen lässt, eine besondere Funktion bei der Etablierung der Funktionen des Textes, weshalb diese ebenfalls näher betrachtet wird.

Zunächst erfolgt eine Skizze der erzähltheoretischen Grundlagen, um anschließend die Analyse vorzunehmen.

1. Theoretische Grundlagen

Wenn sich den Off. mit einem narratologischen, also erzähltheoretischen Instrumentarium, genähert werden soll, wird zugleich unterstellt, dass es sich bei diesem Text um eine Erzählung handelt. FLUDERNIK versteht unter einer Erzählung

eine Darstellung in einem sprachlichen und/oder visuellen Medium, in deren Zentrum eine oder mehrere Erzählfiguren anthropomorpher Prägung stehen, die in zeitlicher und räumlicher Hinsicht existenziell verankert sind und (zumeist) zielgerichtete

Handlungen ausführen.“¹

Der vorliegende Text besteht aus Gesprächen zwischen den beiden Figuren, aus denen sich konkrete, im Text wiederum berichtete Handlungen, z.B. die Unterweisung einer Frau an der Klosterpforte, ergeben.

Die erzähltheoretische Forschung wirft mit Blick auf die kulturwissenschaftliche Forschung einerseits Fragen zum schwer bestimmbareren Verhältnis von Text und Kontext auf.² Andererseits gestaltet sich die in moderner Literatur vorgenommene Trennung zwischen faktualen Texten, die real geschehene Ereignisse beschreiben, und fiktionalen Texten, die fiktive Welten thematisieren, für das Mittelalter als schwierig.³ Der Text, der in der vorliegenden Studie untersucht wird, ist sowohl der Vorstellung faktionalen Erzählens wie auch dem fiktionalen Erzählen nach MARTÍNEZ/SCHEFFEL zuzuordnen, welche an moderner Literatur orientiert ist.⁴ Bei einem solchen Erzähltext differenziert die erzähltheoretische Forschung für neuere Literatur weiter zwischen einem „Wie“ und einem „Was“ der Darstellung. Das erfordert eine Trennung „zwischen der Darstellung und dem

¹ Fludernik, ³Erzähltheorie, S. 15. Fludernik sieht die Erzählung zunächst maßgeblich über das „Erzählen“ einer Geschichte definiert und damit zusammenhängend eng an die Figur des Erzählers gebunden (vgl. ebd., S. 10). Aber auch wenn eine Geschichte ohne Erzähler auskommt (wie das Drama) oder dieser, wie in den Off, vergleichsweise reduziert sein kann, kann es sich um eine Erzählung handeln (vgl. ebd., S. 13). Diese Beobachtungen führen Fludernik zu der zitierten Definition.

² Jan-Dirk Müller geht angelehnt an die Systemtheorie davon aus, dass „jeder ‚Text‘ zum ‚Kontext‘ eines anderen ‚Textes‘ werden [kann], so wie jeder ‚Kontext‘ als Text aufgefaßt werden kann“ (Müller, unpaginierte Einleitung, VII). Erst die Fragestellung der Forschung bestimmt dann im konkreten Fall, was „Text“ und was „Kontext“ ist (vgl. ebd., VII). Beate Kellner geht weiter davon aus, dass die Vorstellung eines Textes im Vordergrund, dessen Hintergründe für seine Entstehung maßgeblich seien, nicht mehr haltbar sei, da ebendieser Hintergrund ebenfalls textuell vermittelt werde (vgl. Kellner, Spiel mit gelehrtem Wissen, S. 220). Daraus ergebe sich „das Problem der Differenzierung zwischen literarischen und anderen Texten“ (ebd., S. 220).

³ Jan-Dirk Müller legt dar, dass die Dichotomie fiktional/nicht-fiktional fälschlicherweise „mit [...] wahr-richtig/unwahr-falsch verwechselt“ werde (Müller, Literarische und andere Spiele, S. 283). Mithin ist die Trennung zwischen fiktional und faktional für das Mittelalter nicht haltbar. Müller geht vielmehr davon aus, dass „Fiktionalität zu skalieren ist“ (ebd., S. 311), wobei ein spielerischer Charakter entscheidend ist, denn „ein Spiel ist aus der Realität ausgegrenzt, aber in unterschiedlichem Grade, und es nimmt in unterschiedlichem Grade Elemente der Realität in sich auf (ebd., S. 311). Müller geht deshalb davon aus, dass Fiktionalität im Mittelalter durch die „Frage [bestimmt wird], ob es einen Rahmen für eine eigene Wahrheit des Als-ob gibt und wie weit sich das, was in diesem Rahmen erzählt wird, von der überprüfbareren Alltagswelt entfernen darf (ebd., S. 288). Dabei ist es unerheblich, ob das Geschilderte tatsächlich stattgefunden hat oder nicht, vielmehr wird im Mittelalter hier „ein gegebener Rahmen imaginativ aufgefüllt (ebd., S. 295). Daraus ist wiederum zu schließen, dass Fiktionalität im Mittelalter in verschiedenen Graden existiert (vgl. ebd., S. 295). Literarische Texte sind fiktional und daher nicht auf Faktizität ihres Inhalts angewiesen, allerdings nehmen sie Bezug auf „gedachte Ordnungen wirklicher Welten“ (ebd., S. 298).

⁴ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 22. Die Autoren verstehen sowohl das faktuale als auch das fiktionale Erzählen als „Teil einer realen Kommunikation“ (ebd., S. 19). Beim faktualen Erzählen produziert ein realer Autor mittels ebenso realem Schreiben einen Text, der auf einen realen Leser trifft, der wiederum die Aussagen des Autors als real annimmt. In dieser Annahme der Aussagen als real besteht der Unterschied zu den fiktionalen Texten, denn bei diesen Texten ist es nicht der Autor, dem die Aussagen zuzuordnen sind, sondern der fiktive Erzähler. Dadurch entsteht eine Kommunikationssituation, die imaginär ist. Durch diese zweite Kommunikationssituation eröffnet sich dem Autor ein Raum, den er frei gestalten kann (vgl. ebd., S. 19-21).

dargestellten Inhalt narrativer Texte“⁵, zu deren sprachlicher Markierung zahlreiche Begriffspaare vorgeschlagen und kontrovers diskutiert wurden, wobei bis heute keine terminologische Einigkeit erreicht werden konnte.⁶

Die Betrachtung der Figuren, der Figurenrede und der Perspektive, wie sie für die Off. im Folgenden vorgenommen werden, tangiert sowohl das „Was“ als auch das „Wie“ der Erzählung.

1.1. Figur und Figurenrede

Die Handelnden, die innerhalb der erzählten Welt agieren, werden in der Erzähltheorie „Figuren“ genannt. Der Autor eines fiktionalen Textes erfindet sie.⁷ Indem man der Figur „mentale Zustände (Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle, Wünsche, Absichten)“⁸ zuschreibt, definiert man sie als „intentionales Konstrukt“⁹. MARTÍNEZ/SCHEFFEL betonen dabei die paradoxe Stellung der „Personalität“ der Figuren im Vergleich zu realen Personen.¹⁰ Hieran knüpft PFISTER an. Er beschreibt, wie mit dem Begriff „Figur“ etwas „intentional Gemachtes, Konstrukthaftes, Artifizielles“¹¹ verbunden wird. Der Terminus erwecke den Eindruck von Funktionalität, wohingegen „Person“ im eigentlichen Sinn Autonomie unterstelle.¹² Figuren sind zudem, so ergänzen MARTÍNEZ/SCHEFFEL die Kriterien, abgeschlossener als Personen, weil die einzige Quelle für Informationen über die Figur der fiktionale Text an sich darstellt und sie den Intentionen des Erzählens bzw. des Autors unterliegen.¹³

Für die Off. gilt hinsichtlich der beiden bestimmenden Figuren eine Besonderheit: Der Entwurf der weiblichen Figur ist deutlich an eine historische Person angebunden – vorausgesetzt man identifiziert sie mit Christine Ebner. Da die weibliche Figur jedoch in ihren Eigenschaften entschieden zugunsten ihrer Rolle und spezifischen Funktion im Text reduziert wird, wird sie – im Sinne der Erzähltheorie – als Figur, d.h. als „intentionales Konstrukt“ im Sinne MARTÍNEZ/SCHEFFELs verstanden.¹⁴ Auch hinsichtlich der göttlichen Figur ließe

⁵ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 23.

⁶ Vgl. ebd., S. 24-26: Zu den Begriffspaaren gehören z.B. „fabula“ und „sjužet“ (Tomaševskij), „histoire“ und „discours“ (Todorov) und in einer erweiterten Form „histoire“, „récit“ und „narration“ (Genette).

⁷ Vgl. ebd., S. 144.

⁸ Ebd., S. 145.

⁹ Pfister, ¹¹Drama, S. 221.

¹⁰ Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 144-145.

¹¹ Pfister, ¹¹Drama, S. 221.

¹² Vgl. ebd., S. 222.

¹³ Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 145.

¹⁴ Die Parallelen zwischen der weiblichen Figur und der historischen Person Christine Ebner können im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden, stellen aber einen interessanten Ansatzpunkt für weitere Forschungen dar. Vgl. dazu auch das Resümee.

sich das Argument realhistorischer Hintergründe oder realhistorischer Erfahrung geltend machen. Da die Off. jedoch nicht vorrangig als Mimesis realhistorischer Ereignisse fokussiert werden sollen, sondern als narrative Inszenierung einer Dialogsituation verstanden werden, welche die Erfahrung aufnimmt, aber zugleich nach einer narrativen Eigenlogik gestaltet ist, kommt auch dem göttlichen Gesprächspartner auf narrativer Ebene der Status einer Figur zu. MARTÍNEZ/SCHEFFEL merken an, dass der Text die einzige Informationsquelle darstellt, aus welcher der Leser etwas über die Figur erfahren kann. Ein Text jedoch vermag eine Figur niemals komplett zu erfassen und darzustellen. Aus diesem Grund halten MARTÍNEZ/SCHEFFEL fest, dass die Figuren im Vergleich zu realen Personen unvollständiger seien, „weil sie [die Figuren] im Text notwendigerweise unterdeterminiert bleiben.“¹⁵ Diese Unbestimmtheit eröffnet dem Leser weite Assoziationsräume, um das Bild, das er sich von der Figur macht, zu komplettieren.¹⁶ Zugleich hat die Determiniertheit auch Konsequenzen für die Interpretation: Die limitierte Information, die der Text über eine Figur liefert, bedingt, „daß jeder einzelnen Information von vornherein ein höherer Wert zukommt“¹⁷ als dies bei Personen der Fall ist, die in faktualen Erzähltexten auftreten.¹⁸ Alle Informationen über eine Figur dienen der Figurencharakterisierung. Diese kann wiederum unterschiedlichste an einen Erzähltext gerichtete Fragen beantworten. Da für die vorliegende Fragestellung das Zusammenwirken der Figuren in den Off. bezüglich der mit dem Text verfolgten Funktionen entscheidender ist als die einzelne Figur, wird die Figurencharakterisierung nur selektiv vor allem im Hinblick auf Fragen der Hierarchisierung, des Kräftespiels sowie der damit verbundenen Intentionen in die Überlegungen einbezogen.¹⁹ Hinsichtlich der Figurenkonzeption ist festzuhalten, dass eine Figur neben ihrer Komplexität mit unterschiedlicher Dynamik konzipiert sein kann.²⁰ MARTÍNEZ/SCHEFFEL beschreiben in diesem Zusammenhang einen Sonderfall: Figuren werden zu „Aktanten“, wenn sie in literarischen Gattungen auftreten, denen bestimmte feststehende Handlungsschemata zugrunde liegen. Dazu zählen u.a. die mittelalterlichen Gattungen des Artusromans und der Heiligenlegende.²¹ Im ersten Kapitel wurde darauf hingewiesen, dass vor allem RINGLER in seiner Untersuchung der „Nonnenliteratur“ eine Nähe zu den Heiligenlegenden

¹⁵ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 145.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 145.

¹⁷ Pfister, ¹¹Drama, S. 221.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 221-222.

¹⁹ Für die Dimensionen der Figurencharakterisierung und der dazu erforderlichen Figurenkonzeption sei auf Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 149-150 und Pfister, ¹¹Drama, S. 240-264 verwiesen.

²⁰ Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 148. Figuren können wenige Charakterzüge haben. Sie sind dann wenig komplex und wirken flach gegenüber solchen, die zahlreiche Wesenszüge aufweisen. Inwieweit sich die Züge im Zuge der Darstellung verändern, entscheidet über Dynamik oder Statik der Figur (vgl. ebd., S. 148).

²¹ Vgl. ebd., S. 148.

herausstellte.²² Auch wenn dies für die Off. nicht gilt, könnte das Verhalten der Figuren in den Off. dennoch teilweise an Aktanten erinnern, insofern deutliche Handlungsmuster leitgebend sind. Als Beispiel dafür dienen etwa die Aussagen der weiblichen Figur über ihre Unwürdigkeit gegenüber den Gnaden Gottes, denn „si frogt in, wor vmb er ir so groz gnode tet vnd si sein nit wirdig were.“²³ Gleiches gilt für die von der weiblichen Figur dargestellte Schwachheit gegenüber der göttlichen Figur und deren Gnade: „Vnd wen ich also erwel alz dich, do gewint himelrich vnd ertrich ein bewegung von, daz ich grozzer got, der do heist Sabaoth, mich so tif neig zu einer so kranken creatur.“²⁴ Die weibliche Figur geriert sich an dieser Stelle als demütig und schwach gegenüber der allmächtigen göttlichen Figur, die wiederum ihre Allmacht verbalisiert, denn „di heiligen, di mein almehtikeit erkennen, di wundern sich dor ab, daz ich mich so tif zu dir geneigt hon.“²⁵

Das Verhalten der jeweiligen Figur und das Verhältnis der Figuren zueinander dürften die Leser aufgrund des Texttyps (Nonnenliteratur bzw. einzelpersönliche Vita) und seiner entsprechend christlichen Perspektive sowie der beteiligten Figuren erwartet haben. Die sprechakttheoretische Untersuchung hat bereits gezeigt, dass teilweise durchaus das prinzipiell anzusetzende hierarchische Verhältnis vorliegt, sich die Figuren also entsprechend der „Funktion im Rahmen des gattungsspezifischen Handlungsschemas“²⁶ verhalten. Die sprechakttheoretische Analyse ergab allerdings auch, dass zahlreiche Variationen vorliegen, sodass nicht davon auszugehen ist, dass die Figuren ausschließlich nach einer für den Texttyp typischen Weise handeln. Vielmehr widersetzt sich der Text geradezu einer schematischen Festlegung. Aus diesem Grund sollen in der folgenden Darstellung die Handlungsträger der Off. nicht als „Aktanten“, sondern als „Figuren“ verstanden werden.

Interessant erscheint die Rolle der narrativen Instanz in den Off. Es ist davon auszugehen, dass es sich auch bei ihr um eine Figur handelt, die – im Anschluss an STANZEL – als „Erzählerfigur“ identifiziert werden kann. Diese Erzählerfigur in den Off. scheint idealtypisch die Aufgaben zu vereinen, die STANZEL ihr zuordnet: Sie

erzählt, berichtet, zeichnet auf, teilt mit, übermittelt, korrespondiert, referiert aus Akten, zitiert Gewährsmänner, bezieht sich auf ihr eigenes Erzählen, redet den Leser an, kommentiert das Erzählte usw.²⁷

²² Vgl. Kap. I, Anm. 164.

²³ Off., fol. 141v.

²⁴ Ebd., fol. 134v-135r. Vgl. dazu auch ebd., fol. 33r: „Ez ist ein groz wunder, daz ich zirter got mich neige alz zu eim kranken menschen.“

²⁵ Ebd., fol. 129v.

²⁶ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 148.

²⁷ Stanzel, ⁶Theorie des Erzählens, S. 194.

Ihr Gegenspieler ist die „Reflektorfigur“.²⁸ Sie „reflektiert, d.h. [sie] spiegelt Vorgänge der Außenwelt in ihrem Bewußtsein wider, nimmt wahr, empfindet, registriert“²⁹, allerdings werden diese Vorgänge laut STANZEL nicht ausgesprochen, weil keine Kommunikationssituation besteht. Die erzählten Ereignisse werden dem Leser durch einen unmittelbaren Einblick in die Reflektorfigur vermittelt.³⁰ In den Off. sind die göttliche und die weibliche Figur als eine Art „Reflektorfigur“ mit dem zusätzlichen Potential, ihre Wahrnehmungen, Gedanken usw. zu verbalisieren, zu verstehen. Durch das zusätzliche Potential stehen die göttliche und die weibliche Figur jedoch gleichsam zwischen Reflektor- und Erzählerfigur. Es erscheint deshalb sinnvoll, in der vorliegenden Analyse nicht den Begriff der Reflektorfigur zu verwenden. Stattdessen erscheint die Bezeichnung der Handelnden offener als „göttliche Figur“ und „weibliche Figur“. Es ist jedoch festzuhalten, dass ihnen ein herausgehobenes Reflexionspotential zukommt: Sie sind „Quasi-Reflektorfiguren“. Die Erzählerfigur im Sinne STANZELs ist in den Off. der Kommentator bzw. eine narrative Instanz. Wenn in der Analyse der Begriff „Erzählerfigur“ verwendet wird, bezieht sich das stets auf diese und die Begriffe „Erzählerfigur“ und „Kommentator“ werden synonym verwendet.

Die Figuren nehmen in den Off. weite Teile der Darstellung ein, während die Erzählerfigur deutlich seltener auftritt. Die beiden Figuren stehen in enger Relation zu den von STANZEL entwickelten Grundformen des Erzählens: einerseits die „berichtende Erzählung“, andererseits die „szenische Darstellung“.³¹ Diese Erzählformen sind für das Verständnis von Erzähler- und Reflektorfigur unabdingbar. Die Reflektorfigur steht in engem Zusammenhang mit der szenischen Darstellung, die Erzählerfigur mit der berichtenden Erzählung.³² Zur „szenischen Darstellung“ gehört, dass der Leser unmittelbar an den Geschehnissen in der erzählten Welt teilzunehmen, „das Geschehen gleichsam *in actu* mitzuerleben“³³ scheint.³⁴ Hinsichtlich

²⁸ Stanzel verweist darauf, dass die beiden Figuren nur theoretisch zu trennen sind. In Erzähltexten dagegen treten sie gemeinsam auf, vermischen sich und werden verbunden (vgl. Stanzel, ⁶Theorie des Erzählens, S. 221).

²⁹ Ebd., S. 194.

³⁰ Vgl. ebd., S. 194. Vgl. zur Gegenüberstellung auch die tabellarische Übersicht Stanzels, in der er den Erzählgestus der Erzählerfigur dem Darstellungsgestus der Reflektorfigur gegenüberstellt (vgl. ebd., S. 222-223).

³¹ Vgl. Stanzel, Erzählsituationen, S. 22. Die Unterscheidung geht auf Otto Ludwig zurück, der in seiner Studie „Formen der Erzählung“ laut Stanzel erstmals diese beiden Erzählweisen differenziert hat (vgl. ebd., S. 22). Mittlerweile ist die Terminologie „showing“ (szenische Darstellung) und „telling“ (berichtende Erzählung, Narration) gebräuchlich. Ähnliches bezeichnet das platonische Gegensatzpaar von „diegesis“ (reine Erzählung) und „mimesis (reine Nachahmung) (vgl. Genette, ²Erzählung, S. 18).

³² Vgl. Stanzel, ⁶Theorie des Erzählens, S. 196.

³³ Stanzel, Formen des Romans, S. 14.

³⁴ Stanzel beschreibt die beiden Grundformen des Erzählens anhand einer Textstelle Quintilians. In der berichtenden Erzählung werden Ereignisse knapp zusammengefasst und Informationen sachlich vermittelt (vgl. Stanzel, Formen des Romans, S. 13). Diese Art der Erzählung tendiert „zur begrifflichen Zusammenschau des konkreten Vorgangs im raffenden Bericht und im erklärenden oder wertenden Kommentar“ (Stanzel, ⁶Theorie

dieser Unmittelbarkeit verfügt die szenische Darstellung über zwei Besonderheiten, die für unsere Untersuchung der Off. relevant sind. Es handelt sich um

die weitgehend dialogisierte Szene mit knappen, unpersönlich gehaltenen Hinweisen auf die Sprechsituation und die sie begleitende Handlung wie auch die Spiegelung des fiktionalen Geschehens im Bewußtsein einer Romangestalt.³⁵

Zum ersten Spezifikum, der Dialogisierung der Szene, zählt zudem, dass die szenische Darstellung auch „eine narrative Fassung des Dialogs durch Inquitformeln, auktoriale Regieanweisungen und einen – wenn auch aufs äußerste – verkürzten Handlungsbericht“³⁶ umfasst.³⁷ Dieser Aspekt ist besonders für die Off. relevant und wird in der Analyse genauer besprochen.

Die Off. sind eher der szenischen Darstellung zuzuordnen, obwohl in ihnen sowohl eine Erzähler- als auch eine „Quasi-Reflektorfigur“ auftreten. Das Vorhandensein beider bestimmt entscheidend mit, was zur Darstellung kommt:

Eine Erzählerfigur bietet eine dem Leser einschaubare Motivation für den Selektionsvorgang in der Erzählung: der Erzähler verbürgt sich durch die Präsenz seiner Person im Erzählakt für die „Vollständigkeit“ der angebotenen Information im Hinblick auf das Verständnis der Geschichte. Bei einer Reflektorfigur sind Erzählvorgang und Motivation zur Selektion des Dargestellten nicht thematisiert, damit wird dem Leser auch jede explizite Information über die Kriterien der Selektion des Dargestellten vorenthalten.³⁸

Als Konsequenz daraus wird aus Sicht der Reflektorfigur ein Aspekt der Erzählung besonders betrachtet, während andere zurücktreten.³⁹ Die Reflektorfigur selektiert verdeckt, während die Erzählerfigur die Gründe der Selektion offenlegt. Aus der Offenheit bzw. Verstecktheit der Selektion resultieren gewissermaßen gelenkte Möglichkeiten der Lesarten bei den Rezipienten, die in der späteren Analyse mitzudenken sind.

Bisher wurden unkommentiert die erzähltheoretischen Grundlagen, die an moderner Erzählliteratur, vornehmlich dem Roman, entwickelt wurden, auf einen vormodernen Text

des Erzählens, S. 204). Da der Erzähler hier sehr präsent sein kann, kann das Geschehen vom Leser aus sowohl räumlicher als auch zeitlicher Distanz wahrgenommen werden (vgl. ebd., S. 13). In Abgrenzung zur „szenischen Darstellung“ kann man hier von einem mittelbaren Zugang zum Geschehen sprechen.

³⁵ Stanzel, *Theorie des Erzählens*, S. 193.

³⁶ Ebd., S. 193.

³⁷ Es wird hier nicht auf die verschiedenen Erzählsituationen eingegangen, die Stanzel unterscheidet. Er ordnet die Erzähler- und die Reflektorfigur verschiedenen Erzählsituationen zu. So kann die Reflektorfigur innerhalb der szenischen Darstellung sowohl in der „Ich-Erzählsituation“ als auch der auktorialen auftreten (vgl. Stanzel, *Theorie des Erzählens*, S. 193), wenn es sich um die Besonderheit der hauptsächlich dialogisch gestalteten Szenen handelt. Wenn die szenische Darstellung die zweite Besonderheit, die Spiegelung des Geschehens, meint, können eine personale Erzählsituation und ein innerer Monolog vorliegen (vgl. ebd., S. 193).

³⁸ Stanzel, *Theorie des Erzählens*, S. 204.

³⁹ So entstehen die von Ingarden beschriebenen „Unbestimmtheitsstellen“, die der Leser mit seinem Wissen zu füllen versucht (vgl. Stanzel, *Theorie des Erzählens*, S. 204).

angewendet. Dieses Vorgehen resultiert aus den bisher nur vereinzelt Versuchen, im Zuge einer historischen Narratologie Aussagen u.a. zu den hier genauer betrachteten Kategorien der „Figurenrede“ und der „Perspektive“ in mittelalterlichen Texten zu treffen. MIEDEMA weist aufgrund der bisher nur punktuellen Untersuchungen darauf hin, dass „die Annahme einer grundsätzlichen Alterität mittelalterlicher Erzählformen (und damit verbunden die Verwerfung der Übertragbarkeit der narratologischen Terminologie) verfrüht“⁴⁰ sei. Das bedeutet für die vorliegende Analyse, dass die Verwendung eines an moderner Literatur gewonnenen Instrumentariums auf einen mittelalterlichen Text grundsätzlich denkbar ist.⁴¹

Zu Versuchen, eine historische Narratologie zu begründen, zählt ein Beitrag MIEDEMAs, in dem sie anhand einer Dialoganalyse im *Parzival* Wolframs von Eschenbach nachweisen konnte, dass darin „ein ausgeprägtes Bewusstsein von narratologischen Grundprinzipien und vom Spiel mit den verschiedenen Ebenen des Erzählens“⁴² vorhanden sei. Sie konstatiert in diesem Zusammenhang ein Forschungsdesiderat: Die Autoren des Mittelalters hätten der Dialoggestaltung in ihren Texten enorme Bedeutung beigemessen und das Potential dieser sowohl für die Erzählung als auch für die Erzähltheorie erkannt.⁴³ Dieses wurde in der mediävistischen Forschung bisher nur unzureichend untersucht.

Weiter ist im Zusammenhang mit der Entwicklung eines auf vormoderne Texte anwendbaren narratologischen Instrumentariums auf Fotis JANNIDIS zu verweisen, der in seinem „Beitrag zu einer historischen Narratologie“ – so der Untertitel seiner Monographie „Figur und Person“ – zur narratologischen Kategorie der Figur und ihrer Historisierung das selbsterklärte Ziel verfolgt, „ein erzähltheoretisches Konzept für das Phänomen >Figur< zu finden.“⁴⁴ Nicht ungerechtfertigt wirft STOCK jedoch dem Ansatz JANNIDIS‘ gerade mangelnde Historisierung vor. Laut STOCK führe eine Historisierung unweigerlich zu der Frage, wie die von JANNIDIS beschriebenen „jeweiligen kulturellen Konzepte von typisch menschlichen mentalen Zuständen“⁴⁵ aussehen, die er neben dem menschlichen Äußeren als inneres

⁴⁰ Miedema, *Narratologie*, S. 36.

⁴¹ Miedema weist in diesem Zusammenhang auf zwei Voraussetzungen hin, die für die Anwendung der modernen Terminologie auf mittelalterliche Texte erfüllt sein müssen: (1) Die Texte müssen entsprechende Phänomene aufweisen. (2) Seitens der Produzenten sollte ein Bewusstsein, wenn auch noch nicht theoriegeleitet, vorhanden sein, diese Phänomene zu erkennen (vgl. Miedema, *Narratologie*, S. 36).

⁴² Ebd., S. 67.

⁴³ Vgl. ebd., S. 67.

⁴⁴ Jannidis, *Figur und Person*, S. 237. Dabei geht er in seiner Untersuchung auf zwei Arten vor: Erstens untersucht er die Kategorie der „Figur“ hinsichtlich der Informationsvergabe. Zweitens entwickelt er ein Konzept der Figur auf der Basis der einschlägigen Forschungsbeiträge (vgl. ebd., S. 239-240). Er bestimmt die Figur demnach als „ein mentales Modell eines Modell-Lesers, das inkremental im Fortgang des Textes gebildet wird“ (ebd., S. 240). Das Modell ist strukturell an einen ebenfalls von Jannidis entwickelten Basistypus angelehnt (vgl. ebd., S. 240-241). Dieses Modell erlaubt es, Erkenntnisse über „Figureninformationen, Charakterisierung, Motivierung und Steuerung der Einstellung des Lesers zur Figur“ (ebd., S. 241) zu erlangen.

⁴⁵ Ebd., S. 239.

Äquivalent für den Prototyp einer Figur versteht.⁴⁶ STOCK analysiert auf der Grundlage von und in kritischer Auseinandersetzung mit JANNIDIS am Beispiel des höfischen Romans „Erec und Enite“ die Figurenkonzeption im höfischen Roman. Dabei stellt er fest, dass darin zwei miteinander im Konflikt stehende Konzepte der Figur unverbunden koexistieren können. Die daraus resultierenden „Spannungen des Figurenentwurfs“⁴⁷ sind zu beachten.⁴⁸ In der vorliegenden Studie zu den Off. wird versucht, zeithistorische und kulturelle Einschreibungen in der Figurenanalyse mit zu berücksichtigen und damit den erzähltheoretischen Ansatz historisch anzureichern, weshalb hier Bezug auf die an moderner Erzählliteratur entwickelte Terminologie genommen wird, ohne ahistorisch zu verfahren.

Nach der Betrachtung der Handlungsträger in einem Erzähltext, muss der Blick auf die Rede der Figur gelenkt werden, die in der Erzähltheorie als „Figurenrede“ bekannt ist.⁴⁹ SCHMID bestimmt die Figurenrede „als vor dem Erzählakt existierend“⁵⁰, mithin in diesem also nur wiedergegeben.⁵¹ Der Erzähler nutzt sie für seine narrativen Zwecke, indem er die Rede seiner Figuren verwendet, sie also wiedergibt.⁵² Die Funktionen der Figurenrede dienen erstens zur Figurencharakterisierung und treiben zweitens die Erzählung voran.⁵³ Da bei der fiktionalen Erzählung eine Kommunikationssituation konstruiert wird, entsteht die Möglichkeit, die „fiktionale Erzählrede“⁵⁴ frei zu gestalten.

Hinsichtlich der Figurenrede entwickelt GENETTE eine Dreiteilung⁵⁵: (1) die erzählte Rede, (2) die transponierte Rede und (3) die zitierte Rede. Diese Dreiteilung gilt sowohl für die gesprochene Rede als auch die Gedankenrede⁵⁶, die in einem Erzähltext wiedergegeben wird. Die Forschung sieht diese drei Gruppen der „Erzählung von Worten“ auf einer Skala

⁴⁶ Stock, *Figur*, S. 192.

⁴⁷ Ebd., S. 202.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 202. Er verweist weiter darauf, dass die schematische Darstellung von Figuren und Handlungen ebenfalls beachtet werden muss (vgl. ebd., S. 202). Die Rolle der Aktanten wurde oben beschrieben.

⁴⁹ Schmid weist darauf hin, dass man den Erzähltext in zwei Komponenten zerlegen kann: einerseits die „Erzählerrede“, andererseits die „Figurenrede“ (vgl. Schmid, ²Elemente, S. 154).

⁵⁰ Schmid, ²Elemente, S. 154.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 154. Die Erzählerrede generiert sich laut Schmid im Erzählakt selbst (vgl. ebd., S. 154).

⁵² Vgl. ebd., S. 156.

⁵³ Vgl. ebd., S. 156.

⁵⁴ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 21.

⁵⁵ Man kann an dieser Stelle vor der Dreiteilung nochmals unterscheiden, ob es sich in der Erzählung um gesprochene oder gedankliche Rede handelt, wie Martínez/Scheffel es überblicksartig festhalten (vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S.65). Die Selektion erfolgt nach ihrem Vorkommen in den Off. und damit nach Relevanz für die Analyse.

⁵⁶ Bei der Gedankenrede liegt in der erzählten Rede ein „Bewusstseinsbericht“ vor (Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 58). Dabei fasst der Erzähler die Gedanken der Figur zusammen (vgl. ebd., S. 59). Bei der Wiedergabe von Figurengedanken liegt bei der transponierten Rede wiederum die indirekte sowie die erlebte Rede vor (vgl. ebd., S. 60-61). Bei der zitierten Rede kann es sich um eine Gedankenzitat oder einen inneren Monolog handeln (vgl. ebd., S. 62-63). Mit der Wiedergabe der Gedanken der Figuren nimmt die Mittelbarkeit von der erzählten über die transponierte bis hin zur zitierten Rede ab (vgl. ebd., S. 65).

zwischen narrativem Modus (erzählte Rede) und dramatischem Modus (zitierte Rede). Zwischen ihnen wird die transponierte Rede positioniert.⁵⁷ Bei der erzählten Rede handelt es sich um eine mitunter stark verkürzte Figurenrede mit größter Distanz. Sie tritt u.a. in Form eines Gedankenberichts auf.⁵⁸ Die transponierte Rede erscheint bereits unmittelbarer als die erzählte Rede. Allerdings „fehlt [...] die Buchstäblichkeit, d.h. der Leser weiß nie, wie die ‚wirklich‘ gesprochenen Worte aussahen.“⁵⁹ Die transponierte Rede umfasst die indirekte und die erlebte Rede.⁶⁰ Vor allem die indirekte Rede wird in den Off. häufig an die direkte Rede einer der Figuren angeschlossen. Die direkte Rede dagegen gehört zur dritten Gruppe, der zitierten Rede. Hier scheint die Figur unmittelbar zu sprechen, ihre Rede wird direkt wiedergegeben. In diesem Fall liegt die größte Unmittelbarkeit vor. Zu dieser Kategorie zählt auch die von GENETTE als „autonome direkte Rede“ bezeichnete Form, bei der „ohne abgrenzende Zeichen“⁶¹, d.h. ohne *verba dicendi*, ohne einleitende Worte, teilweise sogar ohne Markierung durch Anführungszeichen direkte Rede wiedergegeben wird.⁶²

1.2. Perspektive/Fokalisierung

Neben der Figur bzw. der Figurenrede soll der Fokus auf ein mindestens ebenso prominentes Thema der Erzähltheorie gelegt werden: die Perspektive. Die Erzähltheorie subsumiert sie unter die Kategorie *Modus*. Diese rekuriert auf die „Regulierung“ der narrativen Information⁶³, d.h. die Erzählung informiert den Leser direkt oder indirekt, detailliert oder abgekürzt. Daraus resultiert eine unterschiedlich große Distanz zwischen Leser und Erzähltem, die bei der Beschreibung der Figurenrede bereits mit der Mittelbarkeit tangiert wurde.⁶⁴ Neben dieser ersten Ausprägung des Modus, der Distanz, kann die narrative Information auch die Sichtweise einer Figur präsentieren und so eine bestimmte Perspektive

⁵⁷ Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 65. Genette weist außerdem die von (1) zu (3) zunehmende *Mimesis* aus (vgl. Genette, ²Erzählung, S. 122-123). Zur Unterscheidung von *Diegesis* und *Mimensis* nach Platon vgl. ebd., S. 18. Einen guten Überblick zu den Begriffspaaren, mit denen die Mittelbarkeit der Erzählung erfasst werden soll, bieten Genette, ²Erzählung, S. 116-117 und daran angelehnt Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 50-51.

⁵⁸ Vgl. Genette, ²Erzählung, S. 122 und Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 54. Die Kürzung kann bis hin zur alleinigen Erwähnung reichen, dass etwas gesagt wurde, ohne den Inhalt wiederzugeben – im Gegensatz zum Gedankenbericht als zweite Form der erzählten Rede (vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 54 und S. 65).

⁵⁹ Genette, ²Erzählung, S. 122.

⁶⁰ Vgl. dazu die inhaltlichen Beschreibungen der beiden Unterformen bei Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 55.

⁶¹ Genette, ²Erzählung, S. 229.

⁶² Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 53.

⁶³ Genette, ²Erzählung, S. 115.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 115. Vgl. zur Distanz ebd., S. 116-132 und Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 50-66.

auf das Geschehen haben.⁶⁵ Diese in der erzähltheoretischen Forschung mittlerweile vielfach untersuchte Kategorie ist terminologisch uneindeutig: Neben der laut GENETTE unzulässigen Vermischung der Fragen „Wer sieht?“ und „Wer spricht?“, besteht Uneinigkeit bezüglich des Terminus „point of view“.⁶⁶ Nach GENETTE erfolgt bereits eine dreifach gegliederte Unterscheidung der Perspektive, wenn man allein die Frage „Wer sieht?“ beantwortet: So weiß der Erzähler entweder mehr als die Figur (Erzählung mit allwissendem Erzähler, mit „Übersicht“), gleich viel wie sie (Erzählung mit point of view, „Mitsicht“) oder weniger (objektive/behavioristische Erzählung, „Außensicht“).⁶⁷

STANZEL bestimmt in Bezug auf die Perspektive eine dreiteilige Typologie von Erzählsituationen. Erstens gehört die auktoriale Erzählsituation dazu, bei der der Erzähler außerhalb des Geschehens positioniert ist. Er bringt sich durch Kommentare oder durch Reflexionen ein. Dabei wahrt er allerdings stets eine bestimmte Distanz zur dargestellten Welt, die sog. Erzähldistanz.⁶⁸ Davon unterscheidet STANZEL zweitens die personale Erzählsituation. Dabei tritt der Erzähler zurück, die Rezipienten meinen, das Geschehen aus der Sicht einer der beteiligten Figuren wahrzunehmen.⁶⁹ Die dritte von STANZEL unterschiedene Erzählsituation wird als „neutral“ bezeichnet. Diese Erzählsituation bietet keinen Beobachtungsstandpunkt in einer der Figuren, aber die Rezipienten erfahren dennoch vom Geschehen als wären sie dessen Zeuge.⁷⁰ Diese Erzählsituation wird bei der Analyse der Off. mitberücksichtigt.

Genette wirft der Typologie STANZELS vor, die beiden Fragen „Wer spricht?“ und „Wer sieht?“, also Stimme und Modus, zu vermischen. Er verwendet daher anstelle des Begriffs „Perspektive“ den Terminus „Fokalisierung“, um der Frage „Wer sieht?“ nachzugehen, sich also dem Modus der Erzählung zuzuwenden.⁷¹ Dabei unterscheidet er drei Typen⁷²: (1) die Nullfokalisierung, welche der Erzählung mit allwissendem Erzähler entspricht und bei

⁶⁵ Vgl. Genette, ²Erzählung, S. 115. Genette verweist mehrfach auf den vorläufigen Charakter der Bezeichnungen „Distanz“ und „Perspektive“ (vgl. ebd., S. 115 und 132). Da sich zumindest der Begriff der Perspektive in der Erzähltheorie durchgesetzt zu haben scheint, wird er zunächst in der Beschreibung verwendet.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 132.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 134.

⁶⁸ Vgl. Stanzel, Erzählsituationen, S. 23-24. Stanzel trennt nicht scharf zwischen Autor und Erzähler. Er weist zwar darauf hin (vgl. ebd., S. 24), vollzieht aber keine scharfe Abgrenzung. In der Analyse wird sich stets auf den Erzähler bezogen, wenn die Erzählsituation nach den drei Kategorien Stanzels bestimmt werden.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 23-25.

⁷⁰ Vgl. Stanzel, Erzählsituationen, S. 23.

⁷¹ Vgl. Genette, ²Erzählung, S. 134. Mitbedacht werden muss dabei stets das Verständnis von Fokalisierung als „Einschränkung des Feldes, d.h. eine Selektion der Information gegenüber dem, was die Forschung bis dahin *Allwissenheit* nannte“ (Genette, ²Erzählung, S. 242). Die Termini „Fokalisierung“ und „Fokalisation“, der z.B. von Niederhoff verwendet wird, sind synonym.

⁷² Vgl. zur Übersicht über die Fokalisierungen: Genette, ²Erzählung, S. 134 und Martínez/Scheffel,

⁹Erzähltheorie, S. 67 sowie Schmid, ²Elemente, S. 119-120.

welcher der Erzähltext in einem „wholly unrestricted or omniscient point of view“⁷³ präsentiert wird. (2) Die interne Fokalisierung entspricht der Erzählung mit point of view. Das Geschehen wird hier also durch eine oder mehrere Figuren präsentiert, die nur über eine durch ihre Funktion als Figur bedingte, begrenzte Information verfügen.⁷⁴ Schließlich wird (3) die externe Fokalisierung mit der objektiven Erzählung gleichgesetzt. Dabei wird nur das erzählt, was von außen erkennbar ist. JAHN weist darauf hin, dass diese Art der Fokalisierung häufig in Erzähltexten auftritt, die hauptsächlich aus Dialogen bestehen, wie es für die Off. gilt.⁷⁵ Auch hierauf wird in der Untersuchung zurückgekommen. Bedeutsam für die Analyse eines Erzähltextes hinsichtlich der Fokalisierung ist, dass dieser selten über nur einen Fokalisierungstyp verfügt. Meistens bezieht sich ein solcher Typ nur auf einen bestimmten Teil des Erzähltextes.⁷⁶ Bei dieser „variablen Fokalisierung“⁷⁷ ist es das Ziel, den dominierenden Typ zu bestimmen.⁷⁸

Im Anschluss an GENETTE wurde sowohl sein Modell einer kritischen Betrachtung unterzogen als auch zahlreiche weitere Modelle entwickelt.⁷⁹ Dazu gehören z.B. die Modelle von Mieke BAL und Wolf SCHMID.⁸⁰ Insbesondere hat sich die Forschung mit dem

⁷³ Jahn, Focalization, S. 97. Jahn führt hier an, dass der Erzähler einen nahezu unbegrenzten Zugang zur Information hat, der deutlich über das hinausgeht, was Personen wahrnehmen können (vgl. ebd., S. 97-98).

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 98. Innerhalb der internen Fokalisierung unterscheidet Genette weiter zwischen einer „fixed focalization“ (ebd., S. 98), einer variablen und multiplen Fokalisierung (vgl. ebd., S. 98).

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 98.

⁷⁶ Vgl. Genette, ²Erzählung, S. 136.

⁷⁷ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 70.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 70. Die Terminologie ist hier mehrdeutig: Laut Genette, so Jahn, ist die variable Fokalisierung ein Untertyp der internen Fokalisierung (vgl. Jahn, Focalization, S. 98). Martínez/Scheffel dagegen sehen die variable Fokalisierung als Wechsel zwischen den drei Haupttypen (Null-, interne und externe Fokalisierung) innerhalb eines Erzähltextes (vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 69-70).

⁷⁹ Neben dem Modell Genettes von der Fokalisierung entwickelte auch Stanzel ein Modell, das die Opposition von „Innenperspektive“ und „Außenperspektive“ aufgreift. Erstere meint, dass der Wahrnehmungsstandpunkt in der Hauptfigur bzw. im Geschehenszentrum liegt. Die Außenperspektive sieht dagegen den Wahrnehmungsstandpunkt außerhalb der Hauptfigur bzw. am Rand des Geschehens (vgl. Stanzel, ⁶Theorie des Erzählens, S. 150). Er führt zur Beschreibung den Begriff „Fokus“ ein. Mit „Fokussierung“ meint er „eine thematische Akzentuierung innerhalb der Opposition Innenperspektive – Außenperspektive“ (ebd., S. 153), d.h. der Leser wird in seiner Wahrnehmung auf bestimmte, besonders wichtige Aspekte der Erzählung gelenkt (vgl. ebd., S. 152-153). Stanzel differenziert seine „Fokussierung“ von den Überlegungen zur Fokalisierung Genettes, indem er ihre Synonymie verneint. Er begründet dies mit der im Begriff der Fokalisierung nur bedingt aufgehenden Opposition von Innen- und Außenperspektive. Die Fokussierung dagegen betrifft auch die von Genette vertretene Trennung von Modus und Stimme, geht damit also über die Fokalisierung, die dem Modus zuzuordnen ist, hinaus (vgl. ebd., S. 153). Die Innenperspektive Stanzels entspricht der internen Fokalisierung Genettes, die Außenperspektive hingegen der externen bzw. Nullfokalisierung (vgl. ebd., S. 153).

⁸⁰ Eine gute Zusammenfassung bietet Jahn, Focalization, S. 100-102. Bal stützt sich auf die Theorie Genettes, die sie kritisiert und weiterentwickelt. Sie bestimmt „Fokalisierung“ als Beziehung zwischen der „Vision“ dessen, der sieht und dem, was gesehen wird (vgl. Schmid, ²Elemente, S. 122). Diese Trennung zwischen Fokalisierendem und Fokalisiertem lehnt Genette kategorisch ab (vgl. Genette, ²Erzählung, S. 241). Interessant erscheint zudem das „idealgenetische Modell“ Wolf Schmid. Er definiert Perspektive als den „von inneren und äußeren Faktoren gebildeten Komplex von Bedingungen für das Erfassen und Darstellen eines Geschehens“ (Schmid, ²Elemente, S. 128-129). Damit verbunden wird die Grundaussage, dass mit der Auswahl von Geschehensmomenten und deren Eigenschaften bereits eine Perspektive vorausgesetzt wird, die sich durch drei Transformationen generiert: (1) vom Geschehen (der Sammlung von Situationen, Figuren und Handlungen) zur

Verhältnis von „Perspektive“ und „Fokalisierung“ auseinandergesetzt. Einen Beitrag NIEDERHOFFs, der die Koexistenz der Begriffe befürwortet, gilt es hier kurz zu darzustellen: NIEDERHOFF geht davon aus, dass die Begriffe nicht in einer nicht zu vereinbarenden Opposition zueinander stehen, sondern komplementär zu verstehen sind. So kann einer der Begriffe jeweils Aspekte des Erzählten erfassen, die der jeweils andere nicht erfasst.⁸¹ Als Gemeinsamkeit hält er fest, dass sich beide Termini auf die „Subjektivierung und Begrenzung der Wahrnehmung“⁸² beziehen. Die Unterschiede liegen erstens im begrenzenden Faktor. Bei der Perspektive betrifft das den Beobachterstandpunkt, bei der Fokalisierung „die Auswahl eines bestimmten Wirklichkeitsausschnitts“⁸³. Zweitens unterscheiden sie sich hinsichtlich der Dynamik (Fokalisierung) und der Statik (Perspektive).⁸⁴ NIEDERHOFF plädiert für die Koexistenz der Termini, da sie sich auf unterschiedliche Fragen beziehen: Während es bei der Perspektive um den Beobachtungsstandpunkt geht, betrifft die Fokalisierung den gewählten Ausschnitt der erzählten Welt. Je nachdem, was zu bestimmen ist, eignet sich der eine Terminus besser als der andere.⁸⁵ Deshalb ergänzen sich die Begriffe und stehen nicht gegeneinander.

Die vorliegende Analyse bezieht sich auf die perspektivischen Erzählsituationen nach STANZEL und Fokalisierungstypen GENETTES. Bei beiden Theorien handelt es sich wie bei den Ausführungen zur Figur bzw. Figurenrede um Modelle, die an moderner Erzählliteratur entwickelt wurden. Auch hinsichtlich der erzähltheoretischen Kategorien der „Perspektive“ bzw. „Fokalisierung“ hat bisher nur ansatzweise eine Beschäftigung im Zuge der historischen Narratologie stattgefunden. Als grundlegend kann jedoch die Untersuchung HÜBNERs gelten, der den Begriff der Fokalisierung auf den höfischen Roman anwendet. Er zeigt,

Geschichte (Ergebnis eines Selektions- und Gewichtungsprozesses) durch Selektion und Gewichtung (vgl. ebd., S. 256-259), (2) von der Geschichte zur Erzählung durch Linearisierung (obligatorisch) und Permutation (fakultativ), also Komposition (vgl. ebd., S. 271-274), (3) von der Erzählung zu deren Präsentation durch Verbalisierung, die die Erzählung medial fassbar macht (vgl. ebd., S. 276-278). Bei den beschriebenen Transformationsprozessen wirken bis zu fünf verschiedene Parameter, wodurch die Perspektive konstituiert wird: (1) die perzeptive Perspektive (Blickwinkel), (2) die ideologische Perspektive (subjektive Position des Betrachters zum Geschehen, durch „Wissen, die Denkweise, die Wertungshaltung, den geistigen Horizont“ (ebd., S. 132) bestimmt, (3) die räumliche Perspektive (Standpunkt), (4) die zeitliche Perspektive (zeitliche Differenz zwischen dem Erfassen und dem Darstellen des Erfassten), (5) die sprachliche Perspektive (Lexik, Syntax und Sprachfunktion; Sprache des Erzählers/ der Figuren) (vgl. ebd., S. 130-137). Schmid unterscheidet zwischen der narratorialen (d.h. der auf den Erzähler bezogenen) und der figuralen (d.h. der auf die Figur bezogenen) Perspektive. Mit diesen Kategorien können nun wiederum die oben geschilderten Parameter markiert werden. Wenn alle Parameter einer Kategorie, z.B. figural, zugeordnet werden können, spricht man von kompakter Perspektive. Ist dies nicht der Fall, liegt eine distributive Perspektivierung vor (vgl. ebd., S. 137-139).

⁸¹ Vgl. Niederhoff, Fokalisation und Perspektive, S. 5. Die Begriffe „Fokalisation“ und „Fokalisierung“ werden synonym verwendet.

⁸² Ebd., S. 9.

⁸³ Niederhoff, Fokalisation und Perspektive, S. 9.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 9.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 20.

inwiefern eine historische Adaptation sinnvoll durchgeführt werden kann.⁸⁶ Hieran anknüpfend erscheint es zulässig, auch für die hier vorzunehmende Analyse Begrifflichkeiten zu verwenden, die an moderner Erzählliteratur entwickelt wurden.

2. *Analyse*

Bei der Analyse, die an den theoretischen Abriss anschließt, wird unterstellt, dass mit der Gestaltung und der Verteilung der Figurenrede der weiblichen und der göttlichen Figur sowie mit der gewählten Perspektive bestimmte Funktionen, welche der Text erfüllen soll, erreicht werden. Die Off. präsentieren unterschiedliche Themen, die sich mit „Funktionen“ des Textes verbinden.

Insgesamt sind acht Funktionen zu konstatieren. Dabei handelt es sich sowohl um Funktionen, die man unmittelbar mit einem Offenbarungstext verbindet, wie z.B. (1) die memoria, (2) die Bestärkung und (3) eine didaktische bzw. unterweisende Funktion. Zugleich ist aufgrund der Besonderheit der Off. – die Herausstellung einer weiblichen Figur vor anderen durch die göttliche Figur – (4) eine Exempelfunktion denkbar, die bis hin zu (5) einer prophetischen Funktion reichen kann. Die letzten beiden scheinen zwar bereits über das hinauszuweisen, was RINGLER für die als „Nonnenliteratur“ bezeichneten Texte festhielt, aber nicht gänzlich ungewöhnlich zu sein. Ungewöhnlicher als Funktion, wenn auch nicht unikal, erscheint (6) das Äußern von Kritik gegenüber dem Konvent oder der Gesellschaft. Dieses Motiv ist z.B. aus dem „Fließenden Licht“ Mechthilds von Magdeburg bekannt.⁸⁷ Auch wenn die Kritik in den Off. anders gelagert ist, zeigen sich dennoch Parallelen.

Neu ist in dem hier untersuchten Text, dass mit ihm (7) eine durchaus pragmatische Funktion intendiert gewesen sein dürfte: die Attraktivitätssteigerung für das Kloster durch die Darstellung besonderer Gnaden und Auserwähltheit des Konvents bzw. einer einzelnen Person. Dies kann, folgt man THALI, dazu führen, dass mit einer solchen Darstellung eine finanzielle Absicherung angestrebt werden sollte.⁸⁸

Übergreifende und für diese Art der Literatur grundlegende Funktion dürfte (8) das Lob Gottes sein. Diese Funktion hat bereits in der Forschung, sowohl zu den Nonnenviten (Blank) als auch zu den einzelpersönlichen Viten (Thali), große Resonanz hervorgerufen. Für die Off. ist dabei jedoch besonders interessant, dass das Lob Gottes in der Spannung zwischen der göttlichen und weiblichen Figur und der Herausstellung der weiblichen Figur steht. Diese

⁸⁶ Vgl. Hübner, Erzählform im Roman.

⁸⁷ Vgl. Gnädinger, Mystik, S. 55. Mechthild kritisiert darin deutlich die „bösu pfaheit“ (FL, Buch VI, Kap. 21). Die Kritik gilt vor allem dem „Weltklerus, den Angehörigen geistlicher Orden und [...] der institutionellen Kirche“ (vgl. Gnädinger, Mystik, S. 55).

⁸⁸ Vgl. Thali, Beten, S. 308 und in dieser Untersuchung Kap. 1, 4.

Funktion wird abschließend – auch in ihrer Komplementarität und Abgrenzung zu anderen Funktionen – genauer betrachtet.

Die skizzierten Funktionen werden nur implizit im Text ausgesprochen. Sie sind quasi nur „zwischen den Zeilen“ erkennbar. Die folgende Analyse geht sukzessive vor: beginnend bei den Funktionen, die mit der „Nonnenliteratur“ unmittelbar assoziiert werden und auch in der Forschungsliteratur damit in Verbindung gebracht wurden, über die spezielleren Funktionen, bevor abschließend die Funktion des Lobs Gottes untersucht wird. Grundlage der Analyse sind dabei immer ein oder mehrere, für die Funktion exemplarische Textbeispiele der Off., die anhand ausgewählter erzähltheoretischer Kategorien untersucht werden, um Aussagen über die Funktion treffen zu können.

2.1. memoria

Die memoria-Funktion, die besonders für die Nonnenviten betont wird, tritt auch in den Off. auf. Obwohl der Begriff „memoria“ darin nicht verwendet wird, verdeutlicht die göttliche Figur ihr diesbezügliches Anliegen. Die Einbettung in die Episode, die Verteilung der Figurenrede sowie die Aufgabe des Kommentators bzw. der Erzählerfigur bei der Konstitution dieser Funktion wird im folgenden Episodenausschnitt deutlich:

Er sprach: „Ditz ding sol geschriben werdent. Swer ez hort oder list, daz der dester me minn hab zu disen dingen“

Er sprach: „Ich pin ein künk in dem himelrich vnd ein herscher der herren vf ertrich vnd ein strenger rihter allen den, di in iren sünthen verfahren. Ich tün dir kunt, daz du der menschen eins pist, dem ich von angeng der werlt aller pest hab getön vnd mit dem ich aller meist gerett hon. Daz wunder spilt im himelreich vor meins vater augen vnd vor den engeln vnd vor den heiligen, daz ich noch ein menschen vf ertrich hon, den ich mit meiner marter erlöst hon, do ich semliche wunder mit treib. Ditz dink sol geschriben werdenn. Swer ez her noch hört oder list, daz der dester mer minn vnd gedingen hab zu disen dingen.“ Er sprach: „Ich pin verkauft von der minne vnd pin verrotten von mein trewen. Ditz daz hot mich an gesehen vnd hon vergezzen der ahperkeit meiner gotheit, daz ich mich so tief hon geneiget zu dem menschen; der pistu eins. Ich sprach hi vor durch den weissagen.“ Vnd mant si an den vers, der do spricht: In karitate perpetua dilexi te. Der spricht in teutsch also: Ich hon dich gemint in der ewigen minn. Do von hon ich dich zu mir gezogen mit meiner parmhertzikeit. „Ditz daz spilt in meiner gotheit, e ich ie mensch würd. Man neige gegen dem heiligen kreutz, e ich ie dor an kom. Also mügen di menschen noch nit gelozzen, si neigen gegen mein werken“, vnd meint von seim himelischen vater. Er sprach: „Mein geminte, nim war, ich hon dir alz grozze minnzeichen erzeigt alz in indert eim menschen, der itzunt vf ertrich ist. Daz hon ich geton von meiner freiheit. Ez ist vnuerdint dise gnode.“ Vnder herre sprach zu ir: „Werstu an gesprochen von der werlt, so sprich, ich erwelt meinen kneht Daid in der alten e, also hon ich mir in der newen e derwelt kunig Kareln.“ Si gedoht an den iehen tot, der in der cristenheit waz. Do si sein leichnam enpfing, do

antwort er ir vnd sprach: „Pin ich ein strenger rihter meiner feint, so pin ich ein minneclicher minner meiner freunt. Ich hon mich zu dir geneigt parmhertzlichen. Mich nimt nimant wirdiclichen, ich pin allein heilig. Ich hon si all mit meiner minn zu mir gezogen.“ Vnd maint alle di, den er sunder gnode tet. Si gedoht ir eins tagez, er würd ir nit sündler gnode twn. Do sprach er: „Ich ge meiner rede nit ab.“ Vnd meint, daz er ir vor geheissen het, swen si in enpfing, daz er ir denn etwaz gnoden wolt tün.⁸⁹

Die vergleichsweise umfangreiche Episode bietet mehrere interessante Aspekte für die zugrundegelegte Leitfrage. Die Episode beginnt mit der *inquit*-Formel „er sprach“, die von der Erzählerfigur geäußert wird.⁹⁰ Anschließend referiert die göttliche Figur in Form einer Trias ihre Rollen des Königs, des Herrschers und des Richters. Dann wendet sie sich an die weibliche Figur, der sie sämtliche Gnaden zuteil werden lässt. Die göttliche Figur spricht von der Erlösung der weiblichen Figur durch seine Folter und den Kreuzestod. Indem sie auf „meins vater augen“⁹¹ rekurriert, wird die göttliche Figur implizit als Jesus konkretisiert. Die Figurenrede präsentiert an dieser Stelle, die exemplarisch für zahlreiche andere in den *Off.* steht, die Konkretisierung der göttlichen Figur. Interessant für die Frage nach der Funktion ist schließlich der letzte Satz dieser Redesequenz der göttlichen Figur („Ditz dink sol geschriben werdenn. Swer ez her noch hört oder list, daz der dester mer minn vndgedingen hab zu diesen dingen.“). Diese Stelle expliziert, dass eine Tradierung des Offenbarten erwartet wird. Zwei Aspekte sind dabei zu beachten: Zum einen fordert die göttliche Figur wörtlich die Verschriftlichung der Äußerungen. Da es sich um eine von einer göttlichen Instanz geäußerte Forderung handelt, darf dieser nicht widersprochen werden. Im Umkehrschluss heißt das, dass der Aufforderung unbedingt Folge zu leisten ist. Zum anderen gilt, dass diese Worte von der göttlichen Figur geäußert werden, wodurch sie zugleich eine Legitimation erfahren. Bis hierhin ist bereits festzuhalten, dass mit der Verteilung der Figurenrede bzw. der Zuordnung bestimmter Aussagen zu einzelnen Figuren indirekt eine Rechtfertigung erlangt wird bzw. den Aussagen besondere Kraft verliehen wird. Diesen Befund gilt es nun bei der weiteren Analyse zu verifizieren.

Außerdem wird durch die Positionierung der Aussage am Ende einer Redesequenz der göttlichen Figur und im Übergang zur nächsten eine Lenkung des Rezipienten erzielt.⁹² Die Position zwischen zwei Äußerungen dieser Figur schärft den Blick der Hörer bzw. Leser auf

⁸⁹ *Off.*, fol. 130r-131v.

⁹⁰ Laut Miedema im Anschluss an Fludernik fungieren die *inquit*-Formeln, die in den *Off.* vielfach auftreten, sowohl in modernen wie auch vormodernen Texten hinsichtlich der erzähltheoretischen Perspektive als „wichtiges Mittel der Sympathie- und Interpretationslenkung“ (Miedema, *Narratologie*, S. 40).

⁹¹ *Off.*, fol. 130v.

⁹² Die Aussage steht am Ende einer Art Antiklimax, in der von den biblischen Rollen der göttlichen Figur auf die konkrete Beziehung zur weiblichen Figur eingegangen wird. Sie mündet schließlich in der passiv formulierten Aufforderung zur Wiedergabe des Gesagten.

das Vorhergehende sowie das Kommende. In diesem Sinne sind auch die folgenden Aussagen der göttlichen Figur von besonderer Bedeutung. Es bleibt in dieser Episode offen, welche Inhalte konkret verschriftlicht werden sollen. Durch die Platzierung der Aufforderung zur Verschriftlichung an dieser Stelle eröffnet sich stattdessen ein weiter Assoziationsraum, zu dem verschiedene Inhalte gezählt werden können. Vermutlich geht es besonders um die der weiblichen Figur gewährten Gnaden, denn diese werden im Zusammenhang mit dem Gedenken bereits in der vorhergehenden Episode erwähnt: „Diese dink, di ich mit dir tw, di werdent her noch ein gehügnüss menschlichem gesleht, daz si gedenkent werdent der minn, di ich zu ich hon.“⁹³ In diesem Kontext sollen die an der weiblichen Figur vollzogenen Gnaden exemplarisch für alle Menschen stehen und diese sollen ihrer gedenken.⁹⁴ Nur in der Zusammenschau des ersten analysierten Episodenteils sind die „dinge“ im zuletzt zitierten Episodenausschnitt letztlich verständlich. Der Begriff „dink“ bietet wiederum eine große Offenheit, sodass die Rezipienten selbst entscheiden können, welche Gaben Gottes für sie relevant sein können. Die Betonung der Gnaden durch ihre Verschriftlichung, die unterstellt wird, verbindet dann auch die memoria-Funktion mit anderen, im Folgenden untersuchten Funktionen.

Hinsichtlich der erzähltheoretischen Kategorien zeigen sich in dieser Textstelle einige Besonderheiten: Die passive Formulierung mit „sollen“ („Ditz dink sol geschriben werdenn.“) im Kontrast zu den beiden aktiv formulierten vorigen Sätzen („Ich tün dir kunt, daz du der menschen eins pist, dem ich von angeng der werlt aller pest hab getön vnd mit dem ich aller meist gerett hon. Daz wunder spilt im himelreich vor meins vater augen vnd vor den engeln vnd vor den heiligen, daz ich noch ein menschen vf ertrich hon, den ich mit meiner marter erlöst hon, do ich semliche wunder mit treib.“) kann einerseits auf die Unfähigkeit der göttlichen Figur hinweisen, die Verschriftlichung selbst vorzunehmen. Gleichzeitig ist eine Aufforderung damit verbunden, die allerdings zwar in direkter Figurenrede präsentiert wird,

⁹³ Off., fol. 130r.

⁹⁴ Die damit verbundene Exempelfunktion wird gesondert weiter unten betrachtet. Sie spielt im Zusammenhang mit der memoria-Funktion noch in einer anderen Textstelle eine Rolle: Die göttliche Figur sagt, sie wolle die „gehügnüsse“ (vgl. Off., fol. 150v) für alle Menschen schaffen, damit es denjenigen, die bei der Gnadengewährung anwesend sein oder immer wieder davon hören wollen, nützlich sein könne (vgl. ebd., fol. 150v). Hier wird ebenfalls das Konzept der memoria aufgerufen, aber nicht so konkret ausgestaltet wie in dem oben ausführlich beschriebenen Episodenausschnitt. Eine weitere Textstelle, die auf die memoria rekurriert, betrifft die als Jesus konkretisierte göttliche Figur. Sie berichtet, das Gottvater ihm das Volk anvertraut habe, das sein Blut im Gedächtnis an sein Opfer vergießen wolle (vgl. Off., fol. 133r). An dieser Textstelle wird die Vieldimensionalität des memoria-Gedankens deutlich, denn auch der Kreuztod Jesu für die Sünden der Menschen ist Gegenstand der memoria. Allerdings konzentriert sich die vorliegende Analyse auf die Verhandlung des Themas in den Off.: Da nach ihren Funktionen und der Beziehungsgestaltung zwischen den Figuren darin gefragt wird, soll vor allem die memoria-Konzeption, die sich auf die Figuren und die Geschehnisse im Text bezieht, betrachtet werden.

sich aber nicht unmittelbar an die weibliche Gesprächspartnerin richtet, sondern allgemein gehalten ist. Möglicherweise verweist dies auf eine außenstehende Instanz: Die weibliche Figur soll sich auf das Gespräch konzentrieren, während eine andere Person die schriftliche Darlegung besorgt.

Mit der Aufforderung zur Verschriftlichung ist im nächsten Satz deren Funktion angesprochen: Die Rezipienten sollen „mer minn vnd gedingen“⁹⁵ zu den „dingen“⁹⁶ haben, womit auch das Verlangen angesprochen ist, das durch die *memoria* gestärkt wird.⁹⁷ Mit der Verwendung der Begriffe „gedinge“ und „gehuchenisz“⁹⁸ wird die Funktion der *memoria* explizit von der göttlichen Figur angesprochen. Sie schreibt den Äußerungen diese Funktion zu. Indem die göttliche Figur – und nicht die weibliche Figur oder der Kommentator – sie nennt, wird die Funktion zugleich durch die Distribution der Figurenrede göttlich autorisiert. Erst nach mehreren, durch *inquit*-Formeln eingeleiteten, direkten Redebeiträgen der göttlichen Figur und Kommentaren der Erzählerfigur, erscheint die weibliche Figur im Gespräch. Während die Äußerungen der göttlichen Figur stets in direkter Rede wiedergegeben werden, die zur zitierten Rede in der Präsentation gesprochener Rede gehört und die in den *Off.* vergleichsweise sehr umfangreich sein kann, tritt die weibliche Figur nur indirekt mit ihren Beiträgen in Erscheinung. Bei ihr liegt in dieser Episode ein Bewusstseinsbericht in der erzählten Rede bei der Präsentation von Gedankenrede vor. Es ist also nicht die weibliche Figur, sondern der Kommentator bzw. die Erzählerfigur, der bzw. die ihre Gedanken präsentiert. Zum einen vermag die Erzählerfigur die göttliche Rede auszudeuten und inhaltlich anzureichern. Zum anderen kann sie die Gedanken der weiblichen Figur wiedergeben. Beides spricht für eine auktoriale Erzählsituation. Der Bewusstseinsbericht führt anschließend zu einer in direkter Rede überlieferten Antwort der göttlichen Figur („si gedoht an den iehen tot, der in der cristenheit waz. Do si sein leichnam enpfing, do antwürt er ir vnd sprach: [...].“). Analog dazu ist auch die letzte Redesequenz der oben zitierten Episode gestaltet. Ein Bewusstseinsbericht der weiblichen Figur führt zu einer Replik in direkter Rede der göttlichen Figur. Dass die Beiträge der weiblichen Figur in Form eines Bewusstseinsbericht durch den Kommentator realisiert werden, unterstreicht einen

⁹⁵ *Off.*, fol. 130v.

⁹⁶ *Ebd.*, fol. 130v.

⁹⁷ Der Begriff „dinge“, den die göttliche Figur verwendet, um zusammenfassend das zu bezeichnen, was sie gegenüber der weiblichen Figur äußert und was tradiert werden soll, kann zahlreiche Dimensionen umfassen. Mit dem recht vagen Terminus, der u.a. ganz allgemein nhd. „Dinge“ oder „Sachen“ (vgl. Hennig, *Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Lemma „dinc“) umfasst, wird ein weiter Interpretationsspielraum für die Rezipienten erschlossen, auf den nicht weiter eingegangen werden soll.

⁹⁸ Der Begriff „gehuchenisz“ wird in der Textfassung K anstelle von „gedinge“ verwendet. Vgl. dazu den Apparat zu dieser Textstelle (*Off.*, fol. 130v) in Bürkle, *Das Christine-Ebner-Corpus*, unveröffentlichtes Manuskript.

wesentlichen Aspekt, der für die Beziehungskonstitution und die Erfüllung der anvisierten Funktionen relevant ist: Der weiblichen Figur wird in den meisten Fällen das Wort nicht erteilt. In den bisherigen Beispielen wurden allein ihre Gedanken, die Gott offenbar kennt und entsprechend beantworten kann, durch einen Kommentator wiedergegeben. Die weibliche Figur ist hier in diesem Sinn als Gesprächspartnerin nicht vollständig installiert. Der weitere Verlauf der Episode bietet diesbezüglich eine Erweiterung. Ihre Beiträge werden nunmehr in indirekter Rede überliefert:

Do sprach si zu vnderm herren, wor umb daz were, daz man die töten alz smehlichen het. Do antwurt er ir vnd sprach, daz wer von den newen sünden, di werltlich vnd geistlich mit gezird vf iren leip legten vnd daz nimant dor zu nit tet. [...] Do frogt si in, ob der töt nit schir ein ent solt nemen. Do sprach er: „Daz stet ane meins vater gewalt.“ Do frogt si in von dem iungsten tag, ob der iht schir solt kumen. Do sprach er: „Du greifst mir gor zu nohent. Daz wolt ich nit verrihten, do ich vf ertrich waz.“ [...] ⁹⁹

Sie ist nun zur Gesprächspartnerin geworden, der allerdings immer noch nicht direkt das Wort erteilt wird. Allerdings werden ihre Fragen nun formuliert und erfahren eine umgehende Beantwortung durch die göttliche Figur.

Als Zwischenfazit zur Funktion der memoria ist festzuhalten, dass diese in den Off., wenn auch ohne Verwendung des entsprechenden Terminus, anvisiert wird. Sie wird durch die Figurenrede von der göttlichen Figur aufgerufen, was sie zugleich autorisiert. Sie ist hier eng an die Verschriftlichung gebunden bzw. wird durch diese erst ermöglicht. Allerdings bleibt sie in der konkreten Ausgestaltung recht vage. Konkreter wird der als „gehügnüs“¹⁰⁰ bzw. „gedechtenisse“¹⁰¹ bezeichnete Vorgang, wenn der Kommentator am Ende einer anderen Episode berichtet, die göttliche habe die weibliche Figur ermahnt, dem Konvent zum Gedenken an die Gnaden des Tages – hier handelt es sich um Verzückungen – zu trinken zu geben.¹⁰² Das Gedächtnis bzw. die memoria-Funktion bezieht sich dabei auf die konkreten, zuvor geschilderten Gnaden.

Aus erzähltheoretischer Perspektive erscheint eine weitere Episode interessant: Die als Jesus konkretisierte göttliche Figur berichtet über den Verrat durch Judas und klagt über die mangelnde Ehrerbietung. Schließlich befasst sie sich wieder mit der weiblichen Figur, der sie sich zuneigt. Sie erläutert ihre frühere Rede zu den Menschen durch die Propheten. An dieser Stelle setzt der Kommentator ein, der im Anschluss an STANZEL als Rede der Erzählerfigur zu verstehen ist. Er tritt in den Off. vereinzelt auf. Dabei hat er häufig die Aufgabe, das zuvor

⁹⁹ Off., fol. 132v- 133v.

¹⁰⁰ Ebd., fol. 64r.

¹⁰¹ Vgl. Apparat zu dieser Textstelle in Off., fol. 64r.

¹⁰² Vgl. Off., fol. 63r- 64r.

von den Figuren Geäußerte zu deuten, verständlicher zu formulieren oder zu vervollständigen. In dieser Episode gibt er wieder, was die göttliche Figur mit dem Verweis auf die Propheten meint („Vnd mant si an den vers, der do spricht: In karitate perpetua dilexi te. Der spricht in teutsch also: Ich hon dich gemint in der ewigen minn. Do von hon ich dich zu mir gezogen mit meiner parmhertzikeit.“). Es handelt sich dabei um einen Vers aus dem Buch Jeremia.¹⁰³ In den Off. verwendet die göttliche Figur also ein Wort aus dem AT, das Gottvater darin im Zusammenhang mit der Wiederherstellung Israels verwendet.¹⁰⁴ Durch die Anbindung an die Bibel erfolgt eine Autorisierung des Gesagten an die verbindlichste zeitgenössische Quelle. Erzähltheoretisch liegt in dieser kurzen Sequenz mit ihrer Kommentarform eine geradezu idealtypische auktoriale Erzählsituation vor, bei welcher die Erzählerfigur in reduzierter Form Aussagen der Figuren kommentiert und kontextualisiert, wie z.B. auch „Vnd maint alle die, den er sunder gnode tet“ im unmittelbaren Anschluss an die direkte Rede der göttlichen Figur. Hervorzuheben sind die verschiedenen Aufgaben des Kommentators: Formal konkretisiert er die vage Aussage der göttlichen Figur, durch die Propheten gesprochen zu haben.¹⁰⁵ Zugleich liefert er den formalen Nachweis der biblischen Anbindung durch Zitation des biblischen Textes. Um auch lateinunkundigen Rezipienten einen Zugang zu gewähren, liefert er die deutsche Übersetzung. Bemerkenswert dabei ist, dass er den lateinischen Vers im Deutschen erweitert. Der zweite Satz der deutschen Übersetzung „do von hon ich dich zu mir gezogen mit meiner parmhertzikeit“ findet keine Entsprechung im lateinischen Zitat. Dies scheint eine freie Weiterführung des biblischen Zitats bzw. seiner deutschen Übersetzung durch den Kommentator zu sein. Inhaltlich passt dies zu den zuvor geschilderten Gnaden der göttlichen Figur, wozu auch die Barmherzigkeit gehört. Indem die Erzählerfigur diesen Aspekt äußert und nicht die göttliche Figur, erfährt die Äußerung eine Vermittlung durch eine dritte Figur. Sie wird so für alle verständlich und nachvollziehbar.

Mit dieser Art der Darbietung korreliert ein Spezifikum fiktionaler Texte moderner Literatur, die aber auch auf vormoderne Texte übertragbar scheinen: Äußerungen von Figuren und Erzähler können im Rahmen der dargestellten Welt einen Wahrheitscharakter für sich beanspruchen.¹⁰⁶ Daraus resultiert, dass für fiktionale Text oftmals im Zuge des zuverlässigen Erzählens gilt, dass Äußerungen der Erzählerfigur in der erzählten Welt als „notwendig wahr“¹⁰⁷ gelten. MARTÍNEZ/SCHEFFEL bezeichnen diesen Aspekt als „privilegierten

¹⁰³ Vgl. Jer 31,3.

¹⁰⁴ Vgl. Jer 30,1- 31, 22.

¹⁰⁵ Vgl. Off., fol. 130v: „Ich sprach hi vor durch den weissagen.“

¹⁰⁶ Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 99.

¹⁰⁷ Ebd., S. 100.

Wahrheitsanspruch“¹⁰⁸, der jedoch nicht uneingeschränkt gilt.¹⁰⁹ Dies kann auf die Off. übertragen werden, denn die Äußerungen prononcieren den Wahrheitsanspruch zugunsten einer erhöhten Verbindlichkeit. Indem die Erzählerfigur bestimmte Aussagen ausdeutet und kontextualisiert, erhöht sie somit die Zuverlässigkeit der Aussage für die Rezipienten und macht die Aussagen für sie nicht nur verständlicher, sondern auch verbindlicher, wie im obigen Beispiel gezeigt werden konnte. Im Allgemeinen können die übrigen Figuren diesen Wahrheitsanspruch nicht für sich beanspruchen. Für die Off. und die darin auftretenden Figuren gilt aber, was MARTÍNEZ/SCHEFFEL als „logisch privilegierte Figurenrede“¹¹⁰ bezeichnen. Darunter verstehen sie die Rede einer oder mehrerer Figuren, die wie die Rede des Erzählers „die unbedingte Gültigkeit“¹¹¹ für ihre Äußerungen beanspruchen kann. Als Beispiel führen die Autoren göttlich autorisierte Figuren an.¹¹² Für die Off. können wir den Wahrheitsanspruch im Rahmen der „logisch privilegierten Figurenrede“ auf die göttliche Figur erweitern. Die Aussagen der göttlichen Figur sind grundsätzlich als wahr, authentisch und zuverlässig einzustufen. Jeder dieser Ansprüche an die Aussagen leitet sich gleichsam von der Autorität der göttlichen Figur ab. Allerdings ist die göttliche Rede in den Off. nicht immer verständlich, sodass die Erzählerfigur mit seinen Aussagen das Verständnis der göttlichen Rede ergänzend sichert. Die Aussagen der weiblichen Figur gelten ebenso als authentisch und ihre Aussagen werden von der Erzählerfigur nur dann konkretisiert oder erläutert, wenn sie nicht umfangreich genug sind, um ein Verstehen zu gewährleisten.¹¹³ Ihre Aussagen müssen aber nicht zwingend zuverlässig sein. Für diese Figur gilt, dass sie für ihre Äußerungen den Wahrheitsanspruch nicht geltend machen kann, wie es für die göttlich autorisierten bzw. göttlichen Figuren im Rahmen der „logisch privilegierten Figurenrede“ grundsätzlich gilt.

Aus der Verteilung der Figurenrede in dieser Episode und unter Rückbezug auf unsere Fragestellung nach den Funktionen des Textes – hier speziell nach der memoria-Funktion – sowie der Beziehungsgestaltung sind zwei Beobachtungen festzuhalten: Erstens manifestiert sich der Eindruck des in der sprechakttheoretischen Analyse bereits konstatierten

¹⁰⁸ Ebd., S. 103.

¹⁰⁹ Eine Ausnahme von diesem unter der Bezeichnung „zuverlässiges Erzählen“ firmierenden Typs des Erzählers stellt z.B. die Ironie dar. Dabei handelt es sich um eine Form des unzuverlässigen Erzählens. Zu den verschiedenen Arten des unzuverlässigen Erzählens vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 104-108.

¹¹⁰ Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 101.

¹¹¹ Ebd., S. 101.

¹¹² Vgl. ebd. S. 101.

¹¹³ Die Authentizität der Figurenrede wird in der literaturwissenschaftlichen Forschung immer wieder hinterfragt. Schmid stellt z.B. heraus, dass der Erzähler die Rede nur in dem Maß wiedergeben kann, wie er sie verstanden habe (vgl. Schmid, ²Elemente, S. 157). Die Authentizität bliebe daher fraglich. Aufgrund der Identität der göttlichen Figur wird hier von der Authentizität der Äußerungen ausgegangen.

hierarchischen Gefälles zwischen den Figuren auch in der erzähltheoretischen Untersuchung. Allerdings erfährt die weibliche Figur eine Aufwertung, wie durch den Bewusstseinsbericht erkennbar wird. In ihm wird durch den Kommentator über die Beweggründe der weiblichen Figur informiert, bis hin zu indirekten Redewiedergabe ihrer Äußerungen, auf die die göttliche Figur direkt antwortet. Der Kommentator dient einerseits dazu, das von der göttlichen Figur Geäußerte weiter zu erläutern und zu konkretisieren. Andererseits ist er auch das „Sprachrohr“ der weiblichen Figur, wenn ihre Beiträge im Bewusstseinsbericht geschildert werden. Mit der Verteilung der Figurenrede korreliert zweitens deren Funktionalisierung für die angestrebte Funktion: Hinsichtlich der memoria-Funktion gilt, dass die göttliche Figur diese ins Gespräch bringt. Dies autorisiert gleichermaßen das Anliegen, die Gnaden im menschlichen Gedenken zu verankern. Außerdem handelt es sich bei dieser Funktion um eine, die nur von der göttlichen Seite aus geäußert werden kann, sodass sie zugleich eine Legitimation für den Rezipienten erfährt. Da es sich um ein wichtiges Anliegen handelt, dass alle Rezipienten verstehen sollen, muss es durch die Erzählerfigur konkretisiert werden.

Einerseits begründet die Wichtigkeit der Angelegenheit – das Stiften von Gedächtnis –, dass sogar die Gedanken der weiblichen Figur gehört werden und auf diese reagiert wird. Andererseits handelt es sich um eine Funktion, die maßgeblich vom göttlichen Gesprächspartner initiiert wird, sodass direkte Redebeiträge der weiblichen Figur nicht nötig sind.

2.2. Bestärkung/Erbauung

In der oben zitierten Episode zur memoria klang bereits eine andere Funktion an, die ebenfalls mit den Off. erzielt worden sein könnte: die Bestärkung im Glauben bzw. die Erbauung der Gläubigen. Dies zielt ähnlich wie die memoria-Funktion einerseits auf die Bestärkung der Hörer bzw. Leser ab. Wenn sie Kenntnis von den besonderen Gnaden der weiblichen Figur erhalten, werden sie bestärkt. Andererseits gilt die Erbauungsfunktion aber auch für die weibliche Figur selbst, die immer wieder an den gewährten Gnaden, deren Dauerhaftigkeit und ihrer persönlichen Eignung zweifelt. Außerdem kommt der weiblichen Figur bei der Erbauung der Menschen eine wichtige Rolle zu. Jenseits davon, dass im Grunde die gesamte in der Off. angenommene Situation dazu dient, den Menschen die Präsenz und Liebe Gottes zu demonstrieren und sie in ihrem Glauben zu bestärken, bieten die Off. explizite Hinweise auf diese Funktion, die in der folgenden Analyse betrachtet werden. In der nachfolgend

analysierten Episode geht es um die Kasteiung der weiblichen Figur und deren Legitimation durch die göttliche Figur:

Von der disciplin, di si do nam

Die disciplin, di si da nam, di nam si von einem süssen einsprechen von irem geminten herren Ihesu Cristo mit begirde noch seim willen. Vnd si west wol im gaist, daz ez im nindert anminner waz denn pei seim zarten leichnamen. Vnd swenn ir denn ein scham zu viel von den leuten, die do gegenwürtig waren, daz si forht, daz ez di leut zu vil deuht, vnde do von ein schrecken gewan, so waz ir, sam ir geminter herre ein si spreche: „Nu hörent ez newr dein freunt. Do wart ich offenlichen geslagen in einem haus, do sich mein feint frewten meinez smertzen.“ Vnd gab ir denn zu versten: „Seit ich meine geminte wünder so reht teglichen offenlichen mit dir tün, daz der leut herten dester glaubiger sei, di sich an nihte so vil keren alz an ausser vbung.“ Von diser materig vnd von sein grozzen trewen do verlöz si di scham, daz ir di sleg nit alz we taten, alz di leut wönten.¹¹⁴

Die Erzählerfigur berichtet über die körperliche Kasteiung der weiblichen Figur, die sie aufgrund ihrer Liebe zu Jesus vollzieht. Dazu wird eine auktoriale Erzählperspektive gewählt, die durch die umfangreiche Schilderung der Gedankenwelt der weiblichen Figur verdeutlicht wird. Aufgrund der Härte der Kasteiung befürchtet die weibliche Figur, dass die anwesenden Menschen, worunter vermutlich Mitschwestern oder Besucher des Klosters zu verstehen sind, sie nicht verstehen oder Kritik an der Heftigkeit der Kasteiungen üben würden. Sie wendet sich der göttlichen Figur zu. Die Erzählerfigur zitiert dabei die göttliche Rede in Form eines Gedankenzitats ([...] „so waz ir, sam ir geminter herre ein si spreche: ‚Nu hörent ez newr dein freunt. Do wart ich offenlichen geslagen in einem haus, do sich mein feint frewten meinez smertzen.‘“). Der göttliche Gesprächspartner verdeutlicht ihr im Folgenden, dass mit Beginn seiner Gnadenerweisung an sie der Glaube in den Herzen der Menschen gestärkt werde, die sich besonders für die als „ausser vbung“ bezeichnete Kasteiung interessieren. Mit der Einleitung „vnd gab ir denn zu versten“ zu dieser Äußerung lässt die Erzählerfigur offen, wie die Antwort der göttlichen Figur präsentiert wird.¹¹⁵ Mit dieser Einleitung gibt der göttliche Gesprächspartner seinem Gegenüber die Umstände zu verstehen. Vermutlich handelt es sich um eine direkte Rede, die aber im Text nicht wiedergegeben wird. Diese dient dazu, die Kasteiung nach außen gegenüber den Menschen zu rechtfertigen. Die Menschen werden dadurch in ihrem Glauben an Gott und seine Gnaden bestärkt. Zugleich wird die weibliche

¹¹⁴ Off., fol. 20r- 20v.

¹¹⁵ Im Folgenden wird von der Gnadengewährung gesprochen. Die Off. lassen offen, was die „dinge“ sind, die die göttliche an der weiblichen Figur vollzieht. Teilweise werden diese als das Gespräch zwischen den beiden Figuren spezifiziert, das den Menschen dazu dienen soll, fester im Glauben zu werden. Sie können aber auch die zahlreichen Gnadenerweise der göttlichen an die weibliche Figur meinen, die sich in der Freigabe von Seelen aus dem Fegefeuer oder in der Erhörung von Bitten manifestieren.

Figur ermutigt, in ihrem Tun fortzufahren, da es der Glaubensstärkung der Gläubigen diene. Interessant erscheint auch der anschließende Bericht der Erzählerfigur, der die Konsequenzen für die weibliche Figur schildert. Die kurze Bestärkung der weiblichen Figur reicht aus, dass sie ihre Scham verliert und die Schmerzen nur ansatzweise so schmerzhaft sind, wie die Menschen es erwarten würden.

Bemerkenswert erscheint die Zweiseitigkeit der Bestärkung bzw. Erbauung: Es scheint, als ob die Bestärkung der weiblichen Figur, in ihrem Tun fortzufahren an die Erbauung der Menschen gebunden ist, für die sie diese Anstrengungen auf sich nimmt. Die göttliche Figur ermutigt sie, ihre „vbung“ weiterzuführen, weil die gewährten Gnaden den Glauben der Menschen stärken. Die Kasteiung lässt die Menschen aber wiederum an ihrem Glauben zweifeln.

Die Herzen der Menschen in ihrem Glauben zu stärken, ist ein wesentliches Anliegen der göttlichen Figur, das in den Off. immer wieder thematisiert wird. So geschieht es auch in einer der letzten überlieferten Episoden, worin die göttliche Figur im Gespräch mit der Gesprächspartnerin erläutert:

Ich rett in der alten e mit den weissagen vnd mit den propheten vnd sündlichen mit dem weissagen Osee, do ret ich wunderliche ding mit. Nu in der newen e so redt ich minneclichen vnd zertlichen mit den leuten, daz ez in dester glaubiger sei vnd dester einfelliger sei. Ez stet von mir geschriben, daz ich den leuten gab gib.[...] ¹¹⁶

Die göttliche Figur berichtet über den Alten und Neuen Bund, die in der Bibel thematisiert werden. In diesem Zusammenhang spricht sie jeweils mit verschiedenen Personengruppen. Während es im Alten Bund die Propheten waren, sind es im Neuen ganz allgemein „leut“. Offenbar wendet sich die göttliche Figur nun auch dem „normalen“ Volk zu. Die göttliche Figur bezeichnet die Art des Gesprächs als „minneclich“ und „zertlich“ mit dem Zweck, dass die Menschen, die es hören, vom Inhalt umso überzeugter sind und leichter glauben können. Im Anschluss verweist sie auf die schriftlichen Zeugnisse – hier dürfte die Bibel gemeint sein – in der beschrieben wird, dass den Menschen gute Gaben bzw. Gnaden geschenkt werden. Obwohl in dieser Episode nicht die Bedeutung der Off. für die Glaubensbestärkung angesprochen wird, kann dies durch Analogiebildung erschlossen werden: Die göttliche Figur versichert im Laufe des gesamten überlieferten Textes mehrfach, wie außergewöhnlich es ist, dass sie mit niemandem so viel spricht wie mit der weiblichen Figur.¹¹⁷ Es entsteht der Eindruck, dass die göttliche Figur durch ihr Gespräch und die gewährten Gnaden die weibliche Figur in ihrem Glauben bestärkt und ermutigt. Außerdem scheint das Wirken an ihr

¹¹⁶ Off., fol. 162r-162v.

¹¹⁷ Vgl. ebd., fol. 105v, 111v, 112v, 130r-130v, 160r.

exemplarisch für alle Menschen zu sein, fester im Glauben zu werden. Parallelen zur unten beschriebenen Exempelfunktion der Off. werden deutlich. Damit zusammenhängend hat die weibliche Figur eine wichtige Rolle bei der Bestärkung der Gläubigen inne, denn sie soll „dor von reden, di weil du lebest, dor umb daz man dein genaden, di ich dir tw, dester gelewiger sei.“¹¹⁸ D.h. sie soll ihre Erfahrungen verbreiten, um als Exempel für die Erbauung der Menschen zu dienen und die Stärkung ihres Glaubens an die göttlichen Gnaden zu stärken. Der göttlichen Figur reicht es demnach nicht, die Gnaden an der Gesprächspartnerin zu vollziehen. Sie müssen, wie auch das Gespräch mit dem göttlichen Partner, tradiert werden, um den Zweck der Erbauung für die Menschen erfüllen zu können. Gleichzeitig dient das, was Gott an ihr vollzieht, als Zeugnis für die am Menschen wirkende göttliche Gnade. Sie sollen in der Folge weniger zweifeln. Im Unterschied zur memoria-Funktion, bei der eine auktoriale Erzählsituation vorlag, handelt es sich hierbei um eine interne Fokalisierung.¹¹⁹ Die Erzählerfigur tritt in dieser Textstelle nicht auf. Die göttliche Figur präsentiert stattdessen die Geschehnisse, um die Erbauung unmittelbarer zu verdeutlichen, indem sie sich allein zwischen göttlicher und weiblicher Figur abspielt und den Rezipienten dadurch unmittelbar teilhaben lässt. Es bedarf hier keiner (erklärenden) Vermittlung durch die Erzählerfigur.

Die bereits angesprochene Gnadengewährung beschreibt die göttliche Figur in einer weiteren Episode folgendermaßen:

[...] do sprach si: „Eya liber herre, gib mir heut etwaz.“ Do sprach er: „Waz sol ich dir mer tün? Ich hon dich teilhaftig gemacht allez dez lones, dez in himelreich vnd in ertrich ist. Du bist der menschen eines, dem ich von angenge der werlt aller meist minnezeichen derzeiget hon. Mein vermügen gibt dir ein zewgnüsse.“ Daz meint er also: Daz er elle ding vermüg, daz daz ein zeugnüsse sei in der leut herten, daz si dester minder dor an zweifeln.¹²⁰

Die weibliche Figur spricht die göttliche Figur direkt an und bittet um die Gewährung von Gnaden. Der Gesprächspartner reagiert mit einer Frage und erinnert sie an das bisher bereits Gewährte. Sie erhält sogar ein „Zeugnis“ bzw. einen Beweis, den das göttliche „vermügen“ herstellt. Der Kommentator muss diese offenbar unverständlichen Worte der göttlichen Figur ausdeuten und erklärt, dass Gott alle Dinge zu tun vermag, damit ein Beweis in den Herzen der Menschen geschaffen wird. Sie müssen dann nicht mehr an Gott und seinen Taten zweifeln. Ziel ist es, den Zweifel der Menschen zu bekämpfen und sie im Umkehrschluss zu bestärken. Offenbar erfolgt dies in den Off. durch die besondere Beziehung zwischen den

¹¹⁸ Off., fol. 70r.

¹¹⁹ Die hauptsächliche Gestaltung dieser Textstelle aus Dialogen bedingt diesen Fokalisierungstyp, wie Jahn anmerkt (vgl. Anm. 75 in diesem Kapitel).

¹²⁰ Off., fol. 40r-40v.

beiden Protagonisten, die durch die direkte Rede dargestellt wird. Hier liegt nun im Gegensatz zu der zuvor analysierten Episode eine auktoriale Erzählsituation vor, bedarf es doch auch eines Kommentators bzw. einer Erzählerfigur, um größtmögliche Verständlichkeit zu gewährleisten und durch Wiederholung die Einprägsamkeit zu erhöhen. Da dieser Kommentar von der Erzählerfigur geäußert wird, kann damit auch eine hohe Zuverlässigkeit attestiert werden.¹²¹ Im Zusammenspiel zwischen direkter Rede zur Erhöhung der Verbindlichkeit und dem Erzählerkommentar zur Sicherung des Verständnisses wird die größtmögliche Wirksamkeit der Funktion erzielt.

Zusammenfassend ist bezüglich der Bestärkungs- bzw. Erbauungsfunktion eine komplexe Vielschichtigkeit festzuhalten: Zum einen bedarf die weibliche Figur der Bestärkung, dass ihre Beziehung zur göttlichen Figur dauerhaft und besonders ist. Zum anderen bezieht sich diese Funktion verstärkt auch auf die Rezipienten. Dazu ist es einerseits erforderlich, dass die göttliche Figur ausspricht, dass die Menschen bzw. deren Herzen „gläubiger“, also stärker im Glauben verankert werden. Es konnte in der Analyse nachgewiesen werden, dass der Kommentator hinzutritt und die Aussage der Figuren konkretisiert. Das soll sicherstellen, dass die Rezipienten die intendierte Funktion erschließen können. Dies unterstreicht die verständnissichernde Funktion des Kommentators. Sowohl die Gespräche, über welche die weibliche Figur berichten soll, als auch die „dinge“, die Gott der weiblichen Figur gewährt, worunter hauptsächlich das Gespräch und nicht weiter konkretisierte Gnaden zu verstehen sind, sind die Geschehnisse, die den Glauben der Menschen festigen sollen. Dazu gehören auch die als „etlich auzzers zeichen“¹²² bezeichneten Taten der göttlichen Figur. Sie dienen dazu, „der leut herten dester gelaubiger“¹²³ zu machen hinsichtlich dessen, was die weibliche Figur erlebt. D.h. nicht nur, dass die weibliche Figur als Vermittlerin für göttliche Gnaden fungiert, um den Glauben zu festigen, sondern auch, dass sie selbst zum Exempel zur Stärkung des Glaubens wird. Die Beziehung zwischen den beiden Figuren ist dabei relevant für die Funktion. Die Stärkung im Glauben kann nur über das Zusammenspiel der beiden erzielt werden. Dazu wird die Figurenrede auch über beide Figuren distribuiert. Die Beziehung ist dazu zwar hierarchisch strukturiert – nur die göttliche Figur kann erwählen und Gnaden gewähren, die die weibliche Figur annehmen kann –, aber die Gesprächspartnerin wird durch diese Gnaden gleichermaßen herausgestellt und fungiert als Vorbild für die

¹²¹ Miedema weist darauf hin, dass in Dialogen, die hauptsächlich in indirekter Rede wiedergegeben werden oder einen Redebericht darbieten, seitens der Autoren eine mangelnde Fähigkeit der Rezipienten unterstellt werden könne, die Inhalte selbst zu deuten, sodass eine starke Lenkung der Rezipienten stattfinden müsse (vgl. Miedema, Narratologie, S. 48-49).

¹²² Off., fol. 27v.

¹²³ Ebd., fol. 27v.

übrigen Menschen bzw. kann durch ihre Erfahrungen deren Glauben stärken. Die Perspektive kann sowohl personal als auch auktorial sein. Letztere kann wiederum neben einem besseren Verständnis eine erhöhte Verbindlichkeit sichern und wertet gleichermaßen die Figur des Erzählers auf.

2.3. *Unterweisung/Didaxe*

Die Off. präsentieren in ihren Dialogen in vielfältiger Weise unterschiedliche Inhalte, die zur Unterweisung genutzt werden können. Primär geht es um die Vermittlung religiösen Wissens, das in Form biblischen Wissens aufgerufen wird. Die Off. demonstrieren aber auch andere Formen der Unterweisung. So wird die weibliche Figur instruiert, wie sie gegenüber Außenstehenden die Gespräche mit Gott verteidigen soll, denn

wirstu angesprochen von der werlt weisen, wie dir dise ding zu komen, so sprich hin wider: Wer waz der, der hintz Symeon sprach, er solt nimmer ersterben, er solt Cristum sehen? Wer waz der, der dem weissagen seim esil gesprech gab?¹²⁴

In dieser Episode gibt die göttliche Figur explizite Handlungsanweisungen an die weibliche Figur weiter, wie sie sich gegenüber Autoritäten verhalten soll. Dies erfolgt in direkter Rede der Figur und ohne vermittelnden Kommentator. Die Aussage erscheint in zweifacher Art bemerkenswert: Erstens soll die weibliche Figur formal mit zwei Gegenfragen reagieren. Sie verweigert damit eine direkte Antwort. Stattdessen regt sie die Fragenden zum Nachdenken an, damit sie selbst eine Lösung finden. Zum anderen verweisen die parallel gestalteten Fragen auf zwei Propheten, Simeon und Balaam. Ihre Erwähnung aktualisiert die entsprechenden Wissensbestände bei den Fragenden, sodass auf beide Fragen die Antwort nur „Gott“ lauten kann. Diese Antwort können die Fragenden mit dem entsprechenden Wissen über die Propheten demnach selbst beantworten. Die Fragen zeigen zwei Aspekte der Unterweisungssituation in den Off. auf: Die weibliche Figur wird unterwiesen, in diesem Fall nicht am konkreten Inhalt, sondern im Umgang mit den Mitmenschen. Außerdem zeigt sich mit den beiden Fragen die Art der Unterweisung. Sie erfolgt nicht direkt, sondern verklausuliert durch zwei Gegenfragen, welche die zu Unterweisenden zwingen, biblisches Wissen aufzurufen, selbst aktiv zu werden und die Lösung zu erschließen. Damit kommt zur Instruktion durch die göttliche Figur auf einer zweiten Ebene eine zugleich unterweisende Funktion durch die Fragen der weiblichen Figur hinzu, die sich letztlich an die Rezipienten richtet.

Ähnlich wird die weibliche Figur in einer anderen Episode unterwiesen, wenn sie auf ihre – in

¹²⁴ Off., fol. 100v.

Form eines Bewusstseinsberichts des Kommentators dargebotene – Frage nach der Art der göttlichen Gnade von der göttlichen Figur erfährt:

Dez selben tagez noch der messe waz si an irem gepete. Do viel ir ein, daz si gern het gewizzet, waz ir vnder herre gütez het geton, do si in in der selben wochen enpfangen het. Do sprach ein stimm zu ir: „Westu iht gern, waz dir gnoden widerfaren wer, do du mein leichnam enpfingde; daz wil ich dir sagen: Ein paum ist gewahsen in dem sarche.“ Vnd maint den sarch, do vnsers herren leichnam inn stunt. „Der ist dir geben vnd der paum switzt öl. Daz künt dir zu staten vnd zu selden.“ Do wart si enzückt vnd sach geistlichen den paum.¹²⁵

Die göttliche Figur vermag auf die Gedanken der weiblichen Figur mittels einer direkten Redesequenz zu reagieren. Sie greift dabei die Frage der weiblichen Figur nochmals auf und reformuliert diese. Eingeleitet wird diese Redesequenz, indem bewusst auf das Sprechen und die Stimme der göttlichen Figur verwiesen wird. Dieser Unterschied zwischen den beiden Figuren hinsichtlich ihrer Möglichkeit, Gedanken zu verbalisieren, verdeutlicht zugleich das hierarchische Gefälle: Die weibliche Figur kann bzw. muss ihre Fragen nicht verbalisieren, die göttliche Figur kann ihre Gedanken lesen und auf diese mit einer direkten Rede reagieren. In der oben zitierten Episode wird nicht nur der Inhalt thematisiert. Auch die Unterweisungssituation wird von der göttlichen Figur angesprochen. Damit dürfte eine Aufmerksamkeitssteigerung verbunden sein, die zugleich einleitend für die folgenden Inhalte wirkt. Die weibliche Figur initiiert mit ihrer nur gedanklich formulierten Frage die folgende Gesprächssituation, in der die göttliche Figur unter Rekurs auf umfangreiches Vorwissen reagiert. Dies wiederum bedingt die Erläuterung durch den Kommentator, um welchen Sarg es sich bei dem zuvor erwähnten handelt („Ein paum ist gewahsen in dem sarche. Vnd maint den sarch, do vnsers herren leichnam inn stunt“). Der Kommentator verweist explizit auf den erläuternden Charakter des Kommentars und spricht implizit die Rezipienten an, indem er das Possessivpronomen „unsers“ bezüglich des „herren leichnam“ verwendet. Damit stellt er eine Verbindung zwischen den Figuren in der dargestellten Welt und den Rezipienten in der realen her und verknüpft sie. Grundlage hierfür ist die auktoriale Erzählsituation.

Im weiteren Verlauf erklärt die göttliche Figur, was es mit dem aus dem Sarg wachsenden Baum auf sich hat und wie das aus ihm fließende Öl für die weibliche Figur nützlich sein kann. Ihre wiederum nicht wörtlich wiedergegebene Reaktion sichert das Verständnis. Inhaltlich ist diese Episode nicht nur durch die geschilderte Unterweisung interessant, sondern auch durch die mit den Worten der göttlichen Figur versprochene „state“ und „selde“, die wiederum auf die Erbauungsfunktion hinweist.

¹²⁵ Off., fol. 137v-138r.

Anhand dieser Episode wird neben dem hierarchischen Gefälle in der Protagonistenbeziehung auch die asymmetrische Gesprächsbeziehung zwischen den beiden Figuren in Bezug auf die Redeanteile, die bereits zuvor anklang, deutlich. Die Asymmetrie führt allerdings nicht dazu, die Rolle der weiblichen Figur zu schmälern. Vielmehr ist es die weibliche Figur, die, wie in diesem Fall gezeigt wurde, die Unterweisung mit ihren Fragen anstößt. Damit die Äußerungen auch für außenstehende Rezipienten verständlich werden, schaltet sich der Kommentator konkretisierend und erläuternd ein.

Eine weitere Form der Unterweisung, die einerseits über das biblische Wissen hinausweist und andererseits die Rolle der weiblichen Figur bei der Unterweisung prominent macht, zeigt die folgende Episode. Darin spricht die göttliche Figur die Gesprächspartnerin auf ihre Aufgabe an:

Vnd do si nach vesper an irem gepete waz, do wart si inneclichen ermant von got, daz si her ab ging vnd die swester vnd auch di werltlichen leute, di bei in wonten, vnterweisen solte vnd fleizziclichen manen, daz si sich ernstlichen bereiten wolten vf den höhzeitlichen tack vnd daz ir igliches ein tugent einsatz, daz di dez morgens von got bestetigt würde, alz ir got vor gelobt het.¹²⁶

In dieser ersten Episode fordert die göttliche Figur ihre Gesprächspartnerin explizit auf, die im Konvent anwesenden Schwestern und Laien im Kloster zu unterweisen. Worin, bleibt offen. Zudem soll sie sie an den nahenden Festtag, Christi Himmelfahrt, erinnern. Gott verspricht auch, dass er jeden dieser Menschen in einer Tugend bestärken werde. Auffällig erscheint die narrative Komposition dieser Textstelle: Der offenbar bedeutsame Inhalt wird in summarischer Form in indirekter Rede vom Kommentator in einer auktorialen Erzählsituation ohne direkten Redeanteil einer der Figuren dargeboten. Vermutlich wird durch diese Form der Wiedergabe die Selbstverständlichkeit dieses Vorgangs dargestellt.

Anders gestaltet sich dies in einer bereits im 1. Kapitel kurz angesprochenen Episode.¹²⁷ Sie kann sowohl unter dem Unterweisungsaspekt betrachtet werden als auch bereits auf die nächste zu untersuchende Funktion, die prophetische, hinweisen. In dieser Episode kommt eine anonym bleibende Frau an die Klosterpforte und bittet um Unterweisung durch die weibliche Figur:

Daz ein fraw zu ir kôm vnd si frogt wol *sehslei* sach

Ez kôm in einer zeit, daz ein fraw streitticlichen an der porten nach ir sante. Do kôm si dar vnd sprach, waz si ir wolt. Do sprach si, si wolt si etlicher ding fragen. Do viel ir ein daz wort, daz sant Paulus sprach: Ich weiss nit den Ihesum Cristum den

¹²⁶ Off., fol. 5r.

¹²⁷ Vgl. zu dieser Episode auch Kap. I, 4.

gekreuzigten. Da sprach ez: „Fraw, bescheit mich, wo ist daz ertrich höher denn der himel?“ Do antwürt si im: „Wa man gotez leichnam wandelt, do ist ez höher denn der himel.“ Do sprach ez: „Ist indert ein mensch vf ertrich, daz aller creatur müg geratten?“ Do sprach si: „Dez sagt vns di schrift nit. Vnser fraw, di die höhst creatur waz ob allen heiligen, di wolt der creatur nit geröten; Ioseph waz ir pfleger vnd Iohannes. Do waz Maria Magdalena dreissig ior on creatur, daz si erfüllt wart mit himelischem gesang. An irem tod moht si ir nit geröten, do ir Maximinus vnser herren leichnam gab. Do waz Maria Egipciaca auch on all creatur dreissig iar vnd an irem ende gab ir der geistlich man Zozimus vnsern herren vnd begrüb si.“ Da sprach ez, welches der letst tritt in himel wer. Do antwürt si: „Wo ein mensch wer, der leidens nimmer genüg gewünn vnd der daz allez mit gedült lide, daz wer der letst tritt in himel.“ Do sprach ez: „Wo bestet deriubil an dem höhsten grade?“ Do antwürt si: „Swenn der mensch aller menschlicher sinn ensetz wirt vnd aller pildung, sam er nie geborn sei worden, do bestet der iubil in seim hohsten grad.“ Do sprach ez: „Welhs ist di gröst gnade, die vnser herre dem menschen in diser werlt tüt?“ Do sprach si: „Do der mensch in himel verzükt wirt.“ Do sprach ez: „Wo bestet di minn in irem höhsten grad?“ Do antwürt si: „Du frogest mich höher dinge. Doch hön ich gehört, ez komen zeimol zu einander sibentzig maister vnd konden sich nie dor vz uerrihten. Ez hat auch sant Augustinus geschriben, daz di minn beste in irem höhsten grade, do si ir selbs eigenschaft nit süchte. Ob weder himel noch ertrich wer, ez wolt dennoch got dinen.“ Do sprach ez, welches der letst lon wer, den got der sel gibt. Do antwürt si: „Swen di sel von erst got an plikt im himelreich, swaz er ir denn gibt, daz hot si ewiclichen.“ Diser mensch gie sein weg vnd kond nimmer mer erforschen, wer er wer vnd wan er wer.¹²⁸

Diese in auktorialer Perspektive dargebotene Episode bietet sowohl aus narrativer als auch aus inhaltlicher Sicht einige interessante Ansatzpunkte für die Untersuchung der Unterweisungsfunktion. Der Kommentator leitet die Episode ein, indem er die Ausgangssituation skizziert: das Begehren einer Frau, die weibliche Figur zu sprechen, deren Erscheinen an der Pforte, ihre Frage nach den Wünschen der Besucherin und deren Begehren, der weiblichen Figur einige Frage zu stellen. Bis dahin wird alles summarisch vom Kommentator wiedergegeben. Die weibliche Figur erinnert sich an ein Wort des Apostels Paulus („Do viel ir ein daz wort, daz sant Paulus sprach: Ich weiss nit den Ihesum Cristum den gekreuzigten.“), bevor sie in das Gespräch eintritt. Anschließend entwickelt sich eine Frage-Antwort-Sequenz, in der die Frau an der Pforte kurze Fragen stellt, die die weibliche Figur teilweise kurz, teilweise ausführlich unter Berufung auf die Heilige Schrift oder Autoritäten, z.B. den Kirchenvater Augustinus, beantwortet. Interessant erscheint der Umgang mit der zweiten Frage, ob es einen Menschen gäbe, der „aller creatur müg geratten“¹²⁹. Dies scheint auf die Präsenz Gottes im Menschen durch Spendung des Kommunionssakraments hinzuweisen. Darauf antwortet die weibliche Figur entwaffnend, die Heilige Schrift böte keine solche Information („Do sprach ez: „Ist indert ein mensch vf ertrich, daz aller creatur

¹²⁸ Off., fol. 96v-98r.

¹²⁹ Ebd., fol. 97r.

müg geratten?“ Do sprach si: „Dez sagt vns di schrift nit.“). Um dennoch eine Antwort zu bieten, führt sie zahlreiches biblisches Personal als Beispiel an. Diese Personen lebten teilweise jahrzehntelang „on all creatur“¹³⁰, empfangen dann aber kurz vor dem Tod das Sakrament und starben. Hier demonstriert die weibliche Figur ihr Wissen in doppelter Form: Sie verfügt erstens über ein umfassendes biblisches Wissen, sodass sie eine Erklärung aus der Heiligen Schrift heraus negieren kann. Zweitens kennt sie auch die Geschichten der Heiligen und der biblischen Personen so genau, dass sie daraus eine Erklärung ableiten kann. Das spricht für ein umfangreiches Wissen, was ihre prominente Rolle in der Unterweisung in dieser Episode unterstreicht.

Der Kommentator schaltet sich noch einmal in das Gespräch ein, wenn er die dritte Frage indirekt wiedergibt („Da sprach ez, welhes der letst trit in himel wer.“) Anschließend werden die übrigen vier Fragen in der üblichen Frage-Antwort-Form in direkter Rede wiedergegeben.¹³¹

Auffällig ist der Inhalt des Gesprächs. Es werden keine biblischen Themen verhandelt, sondern theologische Theorien, z.B. über die Grade der Liebe oder die letzten Gaben für die Seele. Die weibliche Figur stellt sich in ihrer Rolle als Antwortende demütig dar. Damit macht sie deutlich, dass es ihr eigentlich nicht möglich ist, adäquat zu antworten. Dennoch versucht sie es mit dem einschränkenden und vagen Verweis auf Gehörtes („Doch hön ich gehört, ez komen zeimol zu einander sibentzig maister vnd konden sich nie dor vz uerrihten.“) und bemerkt zugleich, dass auch die Gelehrten offenbar keine Einigung in einzelnen Fragen erzielen konnten. Damit vermeidet sie, wegen scheinbar mangelnder Kompetenz, zunächst die Beantwortung, stellt sich aber in gewissem Sinn in eine Reihe mit den Gelehrten. Dies leitet dazu über, dass sie dennoch kenntnisreich und zu ihrer Legitimation den Kirchenvater Augustinus anführt, dessen Schriften sie offenbar ebenfalls kennt. Sie versucht die Frage nach dem höchsten Grad der Liebe mit seinen Ausführungen zu beantworten („Ez hat auch sant Augustinus geschriben, daz di minn beste in irem höhsten grade, do si ir selbs eigenschaft nit süchte.“). Im Anschluss an die letzte Frage verlässt die Fragende, so berichtet der Kommentator, die Pforte und bleibt anonym.

Hinsichtlich der Frage nach der Unterweisungs- bzw. didaktischen Funktion liefert diese Episode interessante Aspekte: Zum einen kann die weibliche Figur mit Außenstehenden und speziell mit einer Frau in ein lehrhaft anmutendes Gespräch eintreten, das an einen Traktat bzw. ein Lehrgespräch erinnert. Dazu bedarf sie nicht der Erlaubnis der göttlichen Figur,

¹³⁰ Off., fol. 97r

¹³¹ Es handelt sich um sieben und nicht, wie in der Episodenüberschrift angegeben, sechs Fragen.

sondern handelt autonom. Sie verfügt offenbar über eine ausreichend große Autorität. Zudem ist sie über die Klostermauern hinaus bekannt, sodass fremde Menschen sie aufsuchen. Dies wird durch die nahezu vollständige Abwesenheit der göttlichen Figur in dieser Episode unterstrichen. Zum anderen agiert sie selbstbewusst mit ihrem über das normale Maß der Klosterfrau hinausreichende Wissen, das sich auf theologische Theorien erstreckt und z.B. Darlegungen von Kirchenvätern umfasst. Die vorsichtige Formulierung verhindert, dass sie auf diese Positionen festgelegt wird und sich gegenüber den geistlichen oder weltlichen Autoritäten verantworten müsste. Die Textstelle veranschaulicht allerdings auch einen Aspekt, der in den Off. implizit mitläuft: Die weibliche Figur zeigt sich demütig und verbalisiert diese Haltung auch. Zugleich handelt und verhält sie sich in konkreten Situationen, wie z.B. der Unterweisung an der Klosterpforte, äußerst selbstbewusst. Dieses Raffinement zeichnet die weibliche Figur ebenso aus wie ihr Verhältnis zum göttlichen Gesprächspartner.

Die zuvor analysierte Episode verdeutlicht abermals die engen Verbindungen zwischen den Funktionen: Die vorige Episode ist primär der Unterweisung verpflichtet. Das Verhalten der weiblichen Figur und die geschilderte Situation wirken zusätzlich exemplarisch. Zugleich verdeutlicht die Episode in ihrem Anspruch die Nähe zur im folgenden Unterkapitel analysierten prophetischen Funktion.

Für die Unterweisungsfunktion der Off. gilt ähnlich wie auch für die bisher untersuchten Funktionen, dass sie über eine Vielfalt an Ausprägungen verfügt. Sie erstreckt sich sowohl auf die göttliche Figur, die die weibliche Figur unterweist, als auch auf Situationen, in den die göttliche die weibliche Figur zur Unterweisung anleitet. Schließlich gibt es auch die zuletzt skizzierte Ausprägung, dass die weibliche Figur unterweist. Die Rolle der göttlichen Figur erscheint bei dieser Funktion im Gegensatz zum Befund der anderen Funktionen reduziert, wie insbesondere an der zuletzt analysierten Episode deutlich wurde. Außerdem wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Text der Off. insgesamt unterweisend wirkt. Die Protagonisten explizieren die Unterweisung zusätzlich. Inhaltlich verfügt der Text über einen didaktischen Charakter, indem dem Rezipienten unterschiedlichstes Wissen dargebracht wird. Auf einer Metaebene wird die Didaxe als Aufgabe thematisiert, sie wird aber auch zum Gesprächsgegenstand zwischen den Figuren. Für die Beziehungskonstitution bedeutet es eine Aufwertung der weiblichen Figur, wenn sie von der göttlichen Figur autorisiert oder instruiert wird oder sie z.B. ohne eine Legitimation theologische Inhalte mit einer anderen weiblichen Figur erörtert.

2.4. Prophetische Funktion¹³²

In der zuletzt besprochenen Episode von der Unterweisung an der Pforte wurde bereits eine Verbindung zu einer Art prophetischen Funktion der weiblichen Figur angedeutet, die die göttliche Figur ihr zuschreibt.¹³³

Explizit erfolgt eine solche Aufgabenzuweisung in einer Episode, in der sich die göttliche Figur abermals im Gespräch mit der weiblichen Figur befindet:

Er sprach: „All cristenheit sol dein genizzen“

An dem auffartag do sprach er: „Ich hon wünder mit dir getön vnd wil noch wünder mit dir tün. Daz du mich heut enpfangen host, dez sol all kristenheit genissen. Ich wil ein auzprechentz wünder mit dir tün, dez di leut geinnert werden“, vnd maint her noch zu andern zeiten. Dornach an dem pfingstag do nam si vndern herren, do sprach er: „Ich will vil herten prinnent machen nu vnd noch dein tode. Dein zung di sol künden mein ere. Di heiligen in dem himelrich di nement wünder dor ab, daz ich dir so groz gnad tün.“¹³⁴

Die Einleitung dieser Episode durch die Erzählerfigur erfolgt sehr kurz, bevor die göttliche Figur in das Gespräch einsteigt. Die weibliche Figur wird als Gesprächspartnerin hier nicht gesondert eingeführt, ihre Aufmerksamkeit scheint sichergestellt. Die göttliche Figur beschreibt in diesem Dialog, welche Rolle die weibliche Figur im göttlichen Heilsplan einnimmt. Der Dialog weist dabei quasi-monologische Züge auf, weil auch in dieser Episode

¹³² Die Bezeichnung „prophetisch“ bietet einige Schwierigkeiten: Es geht im Zusammenhang mit den Off. darum, dass die weibliche Figur das Wort Gottes verkündet. Dabei wird mit der Verwendung des Begriffs „prophetisch“ der Anschluss an die alttestamentarische Vorstellung von Propheten vorgenommen: Diese Menschen werden von Gott autorisiert, seinen Willen zu verkünden. Die mit Propheten ebenso verbundene Vorstellung, sie würden Dinge voraussehen, kann zugunsten des im Mittelalter auftretenden Verständnisses von Prophetie als Verkünden von Gottes Wort hier zurückgestellt werden. Im Mittelalter versteht man unter Prophetie, wie Leppin es für William von Ockham nachweisen konnte, „nicht mehr ein Ankündigen dessen, was allen noch verborgen ist, sondern ein Erinnern an das und an den, der längst bekannt ist oder sein sollte“ (Leppin, Ockham und die Prophetie, S.476). Dieses Verständnis impliziert einen erinnernden Aspekt, der über die Implikation der Unterweisungsfunktion, mit der neue Inhalte vermittelt werden sollen, hinausgeht. Andere Begrifflichkeiten, um diese Funktion in den Off. zu benennen, erscheinen nicht adäquat: Es handelt sich nicht um eine „missionarische“ Funktion, da es sich nicht um die Konversion von Heiden handelt und auch nicht um eine „apostolische“, da es dabei um einen Begriff handelt, der im Mittelalter eng mit der Verkündigung des Evangeliums und den Bischöfen verknüpft ist und hier deshalb unangemessen erscheint. Aus diesem Grund scheint die Bezeichnung der Funktion als „prophetisch“ am angemessensten. Vgl. dazu auch Kap. III, Anm. 183. Für die Hinweise zur Begriffsklärung und –abgrenzung sei Herrn Professor Volker Leppin herzlich gedankt.

¹³³ An dieser Stelle wird einerseits zwischen einer prophetischen Funktion, verstanden als Verkündigung des Gotteswortes, die der gesamte Text einnehmen kann und andererseits der Rolle der weiblichen Figur als „Prophetin“ des göttlichen Wortes differenziert. In den Ausführungen wird eine Konzentration auf den zweiten Aspekt vorgenommen. Außerdem ist es zentraler Bestandteil des prophetischen Wirkens, das Wort Gottes konkret zu verkünden, auch in Form einer Predigt. In den Off. beschreibt die Erzählerfigur in einem Bewusstseinsbericht der weiblichen Figur, dass es eine von sechs „süssikeit“ (Off., fol. 102r), verstanden als Annehmlichkeit, Freude und Güte, aber auch als Bedürfnis, für die zwölf Apostel sei, dass sie den Heiligen Geist empfangen und das Wort Gottes predigen dürfen (vgl. Off., fol. 102r). Die Verkündigung des Gotteswortes wird demnach als besondere Wertschätzung verstanden. Die weibliche Figur projiziert sie zunächst auf die Apostel. Sie wird allerdings im Laufe des Textes der Off. selbst zu Verkünderin vom Wort Gottes.

¹³⁴ Off., fol. 138v-139r.

der weiblichen Figur das Wort nicht erteilt wird. Ein erster, indirekter Hinweis auf eine prophetische Aufgabe der weiblichen Figur stellt die Aussage der göttlichen Figur dar, dass die gesamte Christenheit von ihrem Kontakt mit Gott, vermutlich in Form des Kommunionempfangs, profitiert. Die an der weiblichen Figur vollbrachten Wunder dienen den Gläubigen ebenso. Bemerkenswert erscheint die passive Rolle der weiblichen Figur dabei. Sie muss nichts selbst dazu tun, dass Gott so an ihr wirkt und die Herzen der Gläubigen entzünden kann. Die Fähigkeit, Herzen für Gott zu entzünden, kann als Aspekt einer prophetischen Aufgabe verstanden werden, die zugleich eine missionarische Komponente besitzt. So soll sie nicht nur das Wort Gottes verkünden, sondern auch Menschen für diesen Glauben gewinnen. Dazu erneuert die göttliche Figur sogar die Fähigkeiten der weiblichen Figur: „Wi daz sei, daz vor von dein worten der leut hertzen prinnent sint worden, so wil ich ez heut erneuen.“¹³⁵ Das verdeutlicht, dass die weibliche Figur nicht allein in der Verbreitung des Gotteswortes eine wichtige Rolle einnimmt. Sie hat vielmehr auch eine wichtige Aufgabe im Heilsplan Gottes. Deshalb fördert der göttliche Gesprächspartner die weibliche Figur entsprechend.

Darüber hinaus fungiert die weibliche Figur nicht nur als Exempel, an dem die göttliche Gnade demonstriert wird. Sie soll vielmehr auch aktiv das Wort Gottes verbreiten, denn „dein zung di sol künden mein [Gottes] ere.“¹³⁶ Damit wird der prophetische Auftrag explizit gemacht, allerdings nicht als Anweisung von der göttlichen Figur aus gesehen, sondern als Aufforderung der weiblichen Figur. Der Fokus liegt dabei auf der weiblichen Gesprächspartnerin. Das pars pro toto „dein zung“ bezieht sich auf das gesamte Wirken der weiblichen Figur, besonders aber auf das, was sie sprachlich vermittelt. Offenbar schreibt die göttliche Figur den Worten und Aussagen der Gesprächspartnerin ein großes Gewicht zu, was die prophetische Aufgabe der Gesprächspartnerin verdeutlicht. In einer anderen Episode heißt es, dass „wer furbaz zu dir get in güter meinung vnd dein wort horent, der wil ich keines on genad lazzen von dir kumen.“¹³⁷ Dies impliziert zwei Aspekte der göttlichen Gnade: Die weibliche Figur stellt zum einen eine Mittlerin für die Gnade dar, daher scheinen die Menschen Gnade erlangen zu können, wenn sie ihr zuhören. Dass Gott ihr Wort als wertvoll betrachtet, zeigt sich zum anderen auch, wenn er verspricht:

Ich wil deine wort reichen. Alle di menschen, zu den du ymmer mer kümst vnd etwaz redest von meiner minn, daz di etwaz fruchtperkeit do von enpfohent. All di menschen,

¹³⁵ Off., fol. 116r.

¹³⁶ Ebd., fol. 139r.

¹³⁷ Ebd., fol. 109v.

di dich ymmer mer an gesehen in göttlicher minn, der wil ich keins nimmer verloren lazzen werden.¹³⁸

Die göttliche Figur spricht hier einerseits an, dass die Gesprächspartnerin das Wort Gottes verkündet bzw. die Dinge mitteilt, die an ihr vollbracht werden. Damit die Worte die gewünschte Wirkung entfalten können, will Gott sie „bereichern“. Andererseits soll sie mit ihrem Leben und Wirken Vorbild sein für die Menschen, die durch den Kontakt mit ihr von Gott besonders geschützt werden. Offenbar ist sie aus diesem Grund auch bei den Menschen bekannt.¹³⁹

Damit wird sie von der göttlichen Figur besonders hervorgehoben und als bedeutend für den Heilsplan positioniert. Innerhalb der Beziehung erfährt sie dadurch eine bemerkenswerte Aufwertung. Diese Würdigung der weiblichen Figur im Rahmen der prophetischen Funktion manifestiert sich schließlich in einer Predigtstätigkeit, womit sie eindeutig neben den anderen Propheten installiert wird, ihr als Frau eine außergewöhnliche Ehre zuteilwird und ihrem Wort eine enorme Wichtigkeit und ein großer Einfluss zukommt:

Daz si zu den büzzern ging vnd in süzlich prediget

An dem kirweitag do sprach er: „Ez ist nindert ein mensch her komen durch den antlaz, ich wöl im etwaz gnaden tün.“ Vnd ez wer niert ein fraw im closter, er wölt ir sünder gnad tün, ir selber oder iren frewnten. Donach sprach ein stimm: „Ge hin ab, ez sol daz Ewangelium an dir volbraht werden, daz do spricht: *Cum turbe irruerent ad Ihesum vt audirent uerbum Dei.*“ Do versan si sich wol, daz si zu der meng dez volkes gen solt. Da ging si vnter di kirchtür, di in den kreutzgank do get, do waren vil geisler vnd ander leut. Daz geschah also, daz si gedrunge wart von in biz vf vesper, daz si ire süssen wort horten von vnserm herren. Dornoch an dem cristag, da si vnsern herren empfangen het, do sprach er: „Ich hon mir ein ewige rw in dir gemacht vnd ich hon dir dein gelübde volliclichen vollaist.“¹⁴⁰

Besonders hervorzuheben ist, dass nicht der Inhalt der Predigt repetiert, sondern die Umstände der Predigt ausführlich besprochen werden. Beginnend mit einer kurz eingeleiteten direkten Rede der göttlichen Figur, dass niemand die Kirchweihe jemals ohne Gnadenerweis Gottes erlebt hätte, führt die Erzählerfigur diese Rede im gleichen Stil mit seinem Kommentar fort, der auf die weibliche Figur abzielt, denn auch sie hat von Gott besondere Gnaden erfahren. Eine nicht weiter spezifizierte, aber vermutlich als göttlichen Ursprungs zu verstehende Stimme, erteilt der weiblichen Figur dann den Auftrag, zu den anwesenden

¹³⁸ Off., fol. 140r.

¹³⁹ Auf ihre diesbezügliche Bekanntheit bei den Menschen und ihre Bedeutung für diese weist abermals eine Redesequenz hin, in der geschildert wird, dass sie aufgrund ihres geistlichen Lebens eine besondere Anziehung auf ihre Mitmenschen ausübt (vgl. Off., fol. 102v: „Ir wart auch geoffent, daz den leuten alz we nach ir gegenwertikeit wer, daz wer von iren engiln, daz si ez denn menschen rieten, wann si wol westen, daz ez in nütz vnd güt wer.“).

¹⁴⁰ Ebd., fol. 93v- 94r.

Geißlern zu gehen. Autorisiert wird dieser Befehl durch den Verweis auf die entsprechende lateinische Textstelle im Evangelium nach Lukas 5, 1 („Cum *turbe* irruerent ad Ihesum vt audirent uerbum Dei.“). Durch den Verweis auf die Bibel soll deutlich werden, dass an der weiblichen Figur das Wort Gottes unmittelbar erfüllt wird. Nach der direkt wiedergegebenen Figurenrede schaltet sich die Erzählerfigur erneut ein, um abermals in einem Bewusstseinsbericht die Gedanken der weiblichen Figur darzustellen. Diese entscheidet dann, den Auftrag anzunehmen. Über die Ausführung berichtet der Kommentator und unterstreicht besonders, dass „si [die anwesenden Geißler und andere Leute] ire süßen wort horten von vnserm herren.“¹⁴¹ Im inhaltlichen Anschluss an die vorige direkte Rede einer vermutlich göttlichen Stimme endet die Episode mit einer direkte Rede Gottes, die, wie der Kommentator verdeutlicht, zeitlich später stattfindet. Darin schließt er an die Aufforderung an, dass Evangelium solle an der weiblichen Figur vollbracht werden, indem er bestätigt, dass er nun „ein ewige rw“ in ihr „gemacht“ habe und er ihr „gelübde volliclichen vollaist“¹⁴² habe. Sie hat offenbar ihre (prophetische) Aufgabe, das Wort Gottes zu verkünden, mit ihrer Predigt vor den „büzzern“ erfüllt.

Die bisherigen Ausführungen zu der prophetischen Funktion der weiblichen Figur in den Off. haben ausschließlich in eine Richtung gewiesen: Die göttliche trägt der weiblichen Figur auf, das Wort Gottes zu verbreiten. Dazu erhält sie alle möglichen Autorisierungen, ist allerdings nur in einer befehlsempfangenden Position. Dies manifestiert sich z.B. in der vollständig fehlenden direkten Rede der weiblichen Figur. Ihre Gedanken und Handlungen werden nur indirekt über den Kommentator wiedergegeben. Indem allein die göttliche Figur sprechen darf und der weiblichen keine Redeanteile zugestanden werden, wird die Bestimmtheit der göttlichen Aussagen unterstrichen. Sie werden nicht zum Gegenstand einer Diskussion, sondern müssen ungefragt angenommen werden. Über die Gestaltung der Figurenrede wird damit das hierarchische Gefälle zwischen den Gesprächspartnern abermals manifestiert: Die der weiblichen Figur erteilte Aufgabe erscheint so wichtig, dass sie nicht zur Diskussion steht, was durch die fehlende direkte Rede der weiblichen Figur ausgedrückt wird. Einerseits achtet die göttliche Figur ihre Gesprächspartnerin so hoch, dass sie ihr diese Aufgabe anvertraut. Andererseits duldet sie keine Verhandlung über die Inhalte oder die Aufgabe an sich. Paradoxerweise wird aber gerade bei der prophetischen Funktion das Wort der weiblichen Figur immer wieder in den Redebeiträgen der göttlichen Figur als besonders, wertvoll und wirksam dargestellt. Dieser Inhalt steht in einem gewissen Kontrast zur narrativen Gestaltung

¹⁴¹ Off., fol. 93v-94r.

¹⁴² Ebd., fol. 94r.

und wird möglicherweise gerade dadurch betont.

Eine weitere Episode zeigt, dass es der weiblichen Figur dennoch möglich ist, bei Schwierigkeiten in der Umsetzung der Aufgabe Gott um Rat und Trost zu bitten:

Si gedoht eins mols an ir freunt. Wi ir got antwürt

Si sazz in dirr loblichen zeit eins tagez vnter der messe vnd gedoht an etlich ir freunt, daz si ir alz gefolgig nit weren, alz si gern sehe, vnd daz si doch so grozzen fleizz auf si geleet het. Do wart ir geantwürt: „Da moht der heilige sant Mertein sein vater noch im niht pringen bei allen den wündern, di got mit im tet.“¹⁴³

In der kurzen, in auktorialer Perspektive gestalteten Episode berichtet die Erzählerfigur in Erzählerrede, was die weibliche Figur tut und beschreibt in einem Bewusstseinsbericht ihre Schwierigkeiten, dass sie trotz intensiver Bemühungen einige Freunde nicht davon überzeugen kann, ihr gehorsam zu sein bzw. sich ihr zuzuneigen. Die Episode gibt keinen Aufschluss darüber, ob sie sich bemüht hat, ihnen das Wort Gottes zu verkünden oder ob sie ihre Freunde von ihren besonderen Erfahrungen überzeugen will. Sie klagt in Gedanken darüber und scheint sich einen Trost oder Rat zu erwarten. Dieser wird dann auch umgehend dargeboten. Allerdings kann nur aus der Episodenüberschrift geschlossen werden, dass es sich um den Rat der göttlichen Figur handelt, denn die Einleitung zur Antwort ist passiv und ohne Verweis auf die Figur gestaltet („Do wart ir geantwürt [...]“). In der Antwort stellt der Gesprächspartner die weibliche Figur in eine Reihe mit dem Heiligen Martin, der ähnliche Probleme mit seinem Vater hatte. Er konnte den Vater auch – trotz der göttlichen Wunder – nicht von seiner Lebensweise bzw. seiner Einstellung überzeugen. Dies wertet die weibliche Figur wiederum auf, da sie als Klosterangehörige neben den Heiligen, hier Martin, positioniert wird. Damit liefert die göttliche Figur zwar keine Handlungsanweisung, aber durch Analogiebildung wird die weibliche Figur bestärkt und getröstet. Bemerkenswert erscheint überdies, dass die göttliche Figur hier in der dritten Person von sich selbst spricht („Da moht der heilige sant Mertein sein vater noch im niht pringen bei allen den wündern, di got mit im tet.“). Das weist auf eine distanzierte Haltung hin und unterstreicht zugleich die Zuverlässigkeit der Aussage, denn es scheint sich um eine allgemein bekannte Tatsache zu handeln. Die Aussage wird somit auch verlässlicher für die weibliche Figur.

Die Analyse der verschiedenen Episoden hat verdeutlicht, dass die prophetische Funktion der Off. hauptsächlich über die prophetische Rolle der weiblichen Figur gestaltet wird und dass dabei das zuvor konstatierte hierarchische Verhältnis zwischen den Figuren genutzt und aktualisiert wird. Es wird narrativ über die Distribution der Figurenrede gestaltet. Zugleich

¹⁴³ Off., fol. 32r.

erfährt die weibliche Figur eine Aufwertung, da ihr als Frau eine Aufgabe bei der Verbreitung des Gotteswortes zukommt und sie gleichzeitig als positives Exempel fungiert. Wiederum lässt sich eine Verbindung zwischen verschiedenen Funktionen feststellen, in diesem Fall zur Exempelfunktion. Es wurde bereits mehrfach auf diese Funktion der Off. hingewiesen, die nun an einigen ausgewählten Episoden genauer betrachtet werden soll.

2.5. Exempelfunktion

Ähnlich zu den zuvor untersuchten Funktionen, muss man auch bei der Exempelfunktion zwei Aspekte unterscheiden: Die weibliche Figur oder auch andere Menschen können eine Rolle einnehmen, wenn sie als Exempel aufgrund ihres Lebens, ihrer Erfahrungen oder ihres Handelns dienen. Davon unterscheidet sich das recht allgemein verstandene Exempel, das statuiert wird, indem die besondere Beziehung zwischen den Protagonisten, wie in den Off. geschehen, als Exempel für die göttliche Gnade und die Liebe Gottes zum Menschen dient. Demnach wäre der ganze Text als Exempel zu verstehen. Im Folgenden liegt der Fokus auf Episoden, die das Exemplarische explizit verhandeln.

Für das erste Verständnis des Exempels als Rolle einer Figur steht in den Off. eine Episode, in der begnadete Menschen als Exempel dienen:

Do frogten di engil vnd di heiligen, welhez di grost trew wer, di er dem ertrich itzunt tet. Vnd mainten nit di minnenwerk, di er vor in menschlicher natur volbraht het. Do sprach er: „Daz ist di gröst trewe, di ich dem ertrich itzunt tw, daz di leut in allen cristenlichen landen sint, di in der höchsten minn stent. Von den hot di cristenheit ein exemplar vnd ich ere vnd der himil frewde. Di ander trew ist di gemeine güt lere, di als groz vf ertrich ist, daz daz ertrich do von enzunt ist, die nit allein geschicht von heiligen lerern mer von den, di in grozzen sünthen sint. Di dritt trew ist, daz all tag sel vom ertrich zu himel varent on all weiss vnd daz all tag sündler bekert werdent vnd daz all tag sel vz dem fegfewr zu himel farent.“¹⁴⁴

Die Erzählerfigur legt in ihrer Erzählerrede ein Gespräch zwischen dem himmlischen Personal (Engel und Heilige) und der göttlichen Figur dar. Darin fasst sie in indirekter Rede die Frage der Engel und Heiligen nach dem größten Treuebeweis Gottes auf Erden zusammen. Der Kommentator greift erläuternd ein: Die Frage betreffe nicht die im Zuge der Menschwerdung Gottes vollzogenen Gnaden. Der Kommentator nimmt dabei wiederum eine allwissende Perspektive ein, denn er kann die Aussagen der Figuren ausdeuten. Diese Erläuterung soll das richtige Verständnis der folgenden Ausführung der göttlichen Figur sicherstellen, dient also der Rezipientenlenkung. Der Kommentator verdeutlicht, dass er

¹⁴⁴ Off., fol. 151v.

sowohl an den Gedanken und Worten der weiblichen und göttlichen Figur partizipiert als auch an weiteren, wenig konkreten Figuren wie dem himmlischen Personal der Engel und Heiligen. Die Episode weist somit eine Nullfokalisierung auf. Die göttliche Figur antwortet mit einer direkten Redesequenz. Sie beschreibt mit dem Superlativ „gröst“ ihr hier als „trew“ bezeichnetes Versprechen und die Zusicherung, überall Menschen zu haben, die über die „höhste minn“ verfügen. Interessant ist die Wirkung dieser Menschen (zu denen die weibliche Figur nicht explizit gezählt wird): Sie dienen als Beispiel für die gesamte Christenheit. Wie dieses exemplarische Leben aussieht, bleibt offen. Zusätzlich ehren sie mit ihrem Exempel Gott und bereiten dem Himmel bzw. den darin wohnenden, also auch den Fragenden in dieser Episode, Freude. Die göttliche Figur überspannt sprachlich die gesamte Welt: die Erde, den Himmel und das Reich Gottes. Die angenommene Exempelfunktion, die mit den Off. verfolgt wird, wird hier Gegenstand des Gesprächs. Zugleich wird sie auf alle Menschen erweitert, was die exemplarische Rolle der weiblichen Figur, die der Text präsentiert, implizit voraussetzen könnte.

Es wurden bereits die Querverbindungen zwischen verschiedenen Funktionen angesprochen. In der hier vorliegenden Episode erkennt man eine Verbindung zur Unterweisungsfunktion, denn die göttliche Figur bespricht weiter „di ander trew“, die gute Lehre, also das Wort Gottes, das auf der Erde wirkt. Dieses wird weitergegeben und soll den Glauben in den menschlichen Herzen entzünden. Dabei betont die Figur, dass dies nicht allein durch die Autoritäten („heilgen lerern“) erfolgt, sondern vor allem von Sündern geleistet wird. Damit dürfte die normale Bevölkerung, einschließlich der Rezipienten der Off., gemeint sein. Zu den Sündern gehört auch die weibliche Figur. D.h. auch sie nimmt hier implizit eine Exempelfunktion ein und wirkt mit ihrem Leben exemplarisch.¹⁴⁵

In einem weiteren Gespräch zwischen den beiden Protagonisten wird das Thema „Exempel“ nochmals aufgeworfen:

Do sprach si: „Eya vil liber herre, daz du so vil mit mir redest.“ Daz sprach si do von, daz si forht, daz man her noch vngelewbig dor an würde. Do antwürt er ir: „Do bin ich frei meins willen. Vnd wizze, daz gnode ist leichter zu gewinnen denn ie, der mir sein newr wolt getrawen. Hie vor do sich cristenheit an hüb, do wart in mein gnode gar saur. Daz waz do von, daz cristenheit stünt in cleiner lere vnd daz vil werr vnter in waz vnd do von, daz si stark an der nataur woren vnd ein erbeit wol derleiden mohten vnd

¹⁴⁵ Die zuvor beschriebenen Sünder sind in den Off. vielfach Thema in den Gesprächen, weil sie durch die Fürbitte der weiblichen Figur von Gott aus dem Fegefeuer erlöst bzw. bekehrt werden können (vgl. u.a. Off., fol. 17v, 21v-22r, 30v, 36r, 106v, 152v). Auch in der oben zitierten Episode spielen sie bei der „dritt trew“ eine entscheidende Rolle (vgl. Off., fol. 151v: „Di dritt trew ist, daz all tag sel vom ertrich zu himel varent on all weiss vnd daz all tag sünder bekert werdent vnd daz all tag sel vz dem fegfewr zu himel farent.“).

daz cristenheit vf si gepawt waz, daz ir nachkomen ein exempel an in hetten vnd sich donoch rihten an irem heiligen leben.“¹⁴⁶

Die Episode ist eine der wenigen, in denen die Worte der weiblichen Figur direkt wiedergegeben werden („Eya vil liber herre, daz du so vil mit mir redest.“). Daraufhin schaltet sich die Erzählerfigur ein, um die möglicherweise unverständlich gebliebene Aussage zu erklären, was nun in Form einer indirekten Rede erfolgt. Die weibliche Figur befürchtet, dass durch die Häufigkeit der Gespräche gleichzeitig ihre Glaubwürdigkeit abnehmen würde. Die Antwort der göttlichen Figur wird direkt wiedergegeben. Sie verweist, eingeleitet durch eine explizite Aufforderung („wizze“), auf die vergleichsweise leicht zu erlangende Gnade im Verhältnis zum Beginn des Christentums. Der göttliche Gesprächspartner vermeidet eine direkte Antwort. Stattdessen reagiert er unter Verweis auf das frühe Christentum. Die damalige Christenheit verfügte nur über eine geringe bzw. kaum ausgeprägte Unterweisung. Zudem herrschten Konflikte unter den Christen und sie lebten insgesamt unter großer Mühsal. Offenbar gilt dieses Christentum nicht als vorbildlich. Zudem ist es, wie die göttliche Figur anführt, schwierig gewesen, die göttliche Gnade zu erlangen, besonders im Vergleich zu den Zeiten, in denen die weibliche Figur lebt. Die früheren Christen bauten auf diesen – zugegebenermaßen nicht idealen – Grundlagen das Christentum auf. Ihr offenbar mühevolleres Leben diente ihren Nachkommen als Exempel, nach dem sie ihr Leben ausrichteten und entsprechend besser gestalteten. Das Leben der früheren Christen mit allen Entbehrungen und Schwierigkeiten galt demnach offenbar als Beispiel, anhand dessen man ein besseres, leichteres und gottgefälligeres Leben aufbauen konnte, zumal man die Gnade Gottes in der momentanen Situation offenbar leichter erlangen kann. Das Aufgreifen dieses Themas in den Off. soll für das Leben der weiblichen Figur ein Beispiel sein und vermitteln, in welcher angenehmen Position sie sich befindet. Die göttliche Figur nutzt hier ein Negativbeispiel, um die Verhältnismäßigkeit des Gnadenerweisens zu verdeutlichen. Indem sie ausführlich darstellt, welches schwierige und entbehrungsreiche Leben sich den ersten Christen darbot, wird ex negativo der weiblichen Figur und darüber hinaus den Rezipienten ein Hinweis gegeben, wie man als vorbildlicher Christ lebt. Abermals nutzt der göttliche Gesprächspartner ein Beispiel, um seine Aussagen zu illustrieren, zu verdeutlichen und damit eine Wirkung bei den Rezipienten zu erzielen. Den Sinn müssen diese wiederum selbst erschließen.

¹⁴⁶ Off., fol. 36v-37r.

2.6. Kritik üben

Die zuvor untersuchte Episode, die nicht weiter kommentiert wird, weist auf eine weitere, in den Off. nicht zu unterschätzende Funktion hin: das Üben von Kritik. Dieser Aspekt nimmt im untersuchten Text einen erheblichen Raum ein. Dabei ist zwischen der Kritik von Seiten der weiblichen Figur und der Kritik seitens der göttlichen Figur zu differenzieren. Zudem werden sehr unterschiedliche Personengruppen bzw. Handlungen angesprochen.

Zunächst wird die göttliche Figur betrachtet. Sie äußert erstens Kritik an der Nürnberger Bevölkerung:

Do sprach si: „Liber herre, ich west alz gern, wie ez mir an meim töt solt ergen.“ Do antwürt er ir: „Daz wil ich andern leuten offenbaren.“ Er tet ir kunt von Nürenberg der stat, bei dez kungez Karles zeiten do si in dem leiden waren, daz ez mit mangerlei sunden verdint wer vnd sünderlich mit drein dingen: Di erst sünde, daz die frawen so grozz gezirde an iren leip legten, daz ez zu vil waz. Di andern sünde, daz si so vnmilt vnd so karg gegen armen leuten waren. Die dritte sünde, daz si witwen vnd armen leuten vf geriht smehlichen getan haben vnd nit geriht haben noch gotez lobe. Do bat si für ir hofmeisterin sele, di waz dez selben tagez töt. Do sprach er: „Si ist begraben in dem fride.“ Er sprach von einer swester: „Ich wil hie vnd dort mit ir spilen vnd wil mich mit ir ergetzen dez farens, den mir mein feint tün. In vnlangen tagen wirt si mich an sehen in meiner gotheit.“¹⁴⁷

Die in direkter Rede wiedergegebene Frage der weiblichen Figur nach ihrem Tod und die ausweichende Antwort der göttlichen Figur gehören zwar nicht unmittelbar zur hier betrachteten Funktion. Sie verdeutlichen aber eine typische Erzählsituation in den Off., auf die kurz eingegangen werden soll: Die Episoden erscheinen oftmals nur lose zusammenhängend. So wird im Vorfeld der für uns relevanten Aussagen zur Kritik über den Tod der weiblichen Figur gesprochen. Ähnlich gestaltet sich auch der Anschluss an die Kritik: Der Kommentator berichtet über eine Bitte der weiblichen Figur für ihre Lehrerin und Gott antwortet darauf. Daran schließt die nächste, thematisch wiederum anders gelagerte Gesprächssequenz an. Dies kann zum einen mit der Textkonstruktion zusammenhängen, d.h. das Erlebte scheint recht ungeordnet niedergeschrieben zu sein, eine Kohärenz ist nicht erkennbar. Besonders in Bezug auf die Kritik kann damit allerdings auch eine ganz bestimmte narrative Strategie verfolgt werden: Die Kritik wird inmitten anderer, sehr kurzer, thematisch abweichender Sequenzen positioniert, sodass ihr die Schärfe genommen wird, die eine zu exponierte Darstellung hervorrufen würde. Nur der aufmerksame Rezipient erschließt in dieser Sammlung verschiedener Themen die Kritik.

Hinsichtlich der oben zitierten Episode ist festzuhalten, dass die göttliche Figur darin eine

¹⁴⁷ Off., fol. 86r-86v.

dreifach unterteilte Kritik an den Nürnberger Bürgern übt, die erzähltheoretisch mittels einer indirekten Rede gestaltet wird, die der Kommentator ausführt.¹⁴⁸ Die Kritik wird nicht unmittelbar der göttlichen Figur zugeordnet, sondern sachlich von einer dritten Instanz vorgetragen und inhaltlich genau dargestellt. Die Wiedergabe verfolgt ein konkretes Ziel: Die Kritik soll die Rezipienten erreichen und diese zu einer Verhaltensänderung anregen. Dies gelingt umso eher, als der Kommentator in aufzählender Form das Kritikwürdige unmissverständlich für die Rezipienten darstellt. Hiermit sollen Missverständnisse und Unklarheiten von Beginn an unterbunden werden.

Ähnlich gestaltet sich die Klage der göttlichen Figur über ihre Freunde, die in verschiedene Gruppen eingeteilt werden:

Ich hon dir zu clagen über mein freunt: Di ein die sint so vol ausserkeit, daz si meins gotlichen trostes nit wol mügen ein genemen. Di andern habent hertes leben vnd groz übung vnd haben mich alz irn feint, wan si getrawen vnd glaubent mir nit, daz ich in kein güt ymmer getw. Etlich habent schön rede vnd hohe uernüft vnd sten ire augen vf den trewen ir selbes vnd ahten meiner eren nit.“ Er maint, daz di leut weder liep noch leit wollten mit im haben. Vnd sprach hintz ir: „Mich wündert, daz ich dir so groz gnad geton hon mit meim heiligen leichnam vnd daz du mir so lang niht noch gelügt host. Die virden habent lieb vnd leit mit mir vnd habent sich gesetzt in den grunt rehter demütikeit vnd ahtent nit wan meiner eren.“¹⁴⁹

Die weibliche Figur fungiert in dieser Episode als ZuhörerIn der Kritik, die von der göttlichen Figur geäußert wird und die sich auf die „freunt“ der göttlichen Figur bezieht. Wer diese Freunde konkret sind, bleibt offen. Diese Offenheit ermöglicht eine weite Identifikationsmöglichkeit für die Rezipienten: Indem die göttliche Figur im Folgenden vier Gruppen von diesen Freunden beschreibt, werden denkbar viele verschiedene Menschen angesprochen und können so Gegenstand dieser Kritik werden. Zugleich impliziert die Offenheit, dass es sich nicht nur um Menschen aus dem geistlichen Stand handeln muss, somit also auch Laien angesprochen worden sein dürften. Die Verwendung des weiten Begriffs „freunt“ erlaubt die größtmögliche Identifikationsmöglichkeit mit vielen Menschen. Die Semantik von „freunt“ dämpft aber auch bereits zu Beginn die nachfolgende Kritik. Sie impliziert, dass die Angesprochenen trotz der folgenden Kritik von Gott dennoch positiv betrachtet werden und die Kritik keine Auswirkungen auf die göttliche Liebe hat. Der Begriff „freunt“ impliziert eine positivere Konnotation als ein neutraler Begriff wie „leut“, der in den Off. ansonsten häufig verwendet wird.

Die Kritik bezieht sich erstens auf die Menschen, die in ihrer Äußerlichkeit den göttlichen

¹⁴⁸ Diese sind (1) eine übertriebene Garderobe der Nürnberger Bürgerinnen, (2) der Geiz der Bevölkerung gegenüber Armen, (3) die Ungerechtigkeit gegenüber Witwen und Armen vor Gericht (vgl. Off., fol. 86r-86v).

¹⁴⁹ Off., fol. 158r-158v.

Trost nicht annehmen wollen. Die zweite Gruppe umfasst Menschen, die ein hartes Leben führen und mit zahlreichen Mühen zu kämpfen haben. Sie haben in diesem Zusammenhang Gott als Feind betrachtet und vertrauen nicht auf seine Gutmütigkeit. Auffällig ist, dass die göttliche Figur das Antonym des von ihr selbst eingeführten Begriffs „freunt“ verwendet, denn diese Gruppe sieht Gott als „feint“ an, obwohl er sie als „freunt“ bezeichnet. Mit dieser begrifflichen Gegensätzlichkeit wird eine größtmögliche Entfernung voneinander bezeichnet. Drittens beklagt die göttliche Figur eine Gruppe von Menschen, die aufgrund ihrer Eloquenz und Bildung nur sich selbst vertrauen und damit die Ehre Gottes geringschätzen. Im Anschluss an diese Darstellung schaltet sich die Erzählerfigur ein, um diese Gruppe in ihrer Eigenschaft mittels eines Erzählerkommentars zu konkretisieren: Sie verhalten sich neutral gegenüber Gott, denn sie wollen „weder lieb noch leit [...] mit im haben.“¹⁵⁰ Es handelt sich offenbar um Menschen, an die Gott nicht heranzukommen vermag. Mit dieser Aussage offenbart die Erzählerfigur abermals die auktoriale Erzählperspektive, denn sie deutet göttliche Worte zur Sicherstellung des Verständnisses aus und nimmt eine Wertung vor.

Eine *inquit*-Formel leitet die weitere Rede der göttlichen Figur ein, worin sie sich explizit an seine Gesprächspartnerin wendet. In dieser Redesequenz, die an die vorige Kritik anderer Menschen anschließt, lobt die göttliche Figur die Gesprächspartnerin. Diese wird so von den kritisierten Menschen abgesetzt und damit wiederum als auserwählt stilisiert. Sie hat sich der göttlichen Gnade gegenüber würdig erwiesen, indem sie ehrlich war. Durch die wiederholte Kommunion schenkt der göttliche Partner der weiblichen Gesprächspartnerin große Freude.

Der Bruch in der Stringenz der vierfachen Aufzählung durch den Einschub eines Erzählerkommentars und der direkten Zuwendung zur Gesprächspartnerin markiert auch eine inhaltliche Zäsur. Die göttliche Figur wendet sich nun offensichtlich Menschen zu, die in Opposition zu den zuvor Beschriebenen stehen, besonders hinsichtlich der dritten Gruppe. Die göttliche Figur schließt in ihrer Rede an den Erzählerkommentar an. Durch die Wiederaufnahme der Wendung des „lieb und leit“-Habens erfolgt der Anschluss an die dritte Gruppe. Die vierte verfügt über diese Eigenschaft im Gegensatz zur dritten und beweist Demut gegenüber Gott. Die göttliche Figur betont das positive Verhalten dieser Gruppe. Indem sie darauf verweist, dass die Angehörigen dieser Gruppe ausschließlich die Ehre Gottes achten („vnd ahtent nit wan meiner eren“), kann neben der Wertschätzung dafür auch eine Kritik an der Konzentration auf die göttliche Ehren impliziert sein. Der letzte Satzabschnitt zeigt sich demnach in seiner Ausdeutung offen, was vermutlich eine bewusst eingesetzte narrative Strategie darstellt. In dieser vierten Gruppe spricht die göttliche Figur offenbar

¹⁵⁰ Off., fol. 158r.

Menschen an, die bereits nach dem Gebot Gottes leben, aber dennoch in der Ausgestaltung irren können. Auch sie müssen, ähnlich wie Menschen, die Gott nicht ehren, in ihrem Verhalten eventuell korrigiert werden. Im Übergang von der dritten zur vierten Gruppe wird die weibliche Figur angesprochen, sodass man sie einer der beiden Gruppen zurechnen könnte. Die definitive Zuordnung bleibt offen.

Der Episodenausschnitt erlaubt durch die Weite der Bezeichnung und Beschreibung der Gruppen, dass viele Menschen sich angesprochen fühlen können. Zugleich bietet er durch die Offenheit eine Anonymität, sodass die Kritik nicht verletzend wirkt. Es bleibt, anders als beim „Fließenden Licht“ Mechthilds, unentschieden, ob es sich um Menschen geistlichen oder weltlichen Standes handelt.¹⁵¹ Durch die Bezeichnung als „freunt“ signalisiert die göttliche Figur ihre grundsätzlich positive Haltung gegenüber den Menschen, auch wenn sie diese hier kritisiert. Besonders betont wird die besondere Rolle der weiblichen Figur, die offenbar nicht zu den kritisierten Gruppen, sondern zur grundsätzlich anerkannten vierten Gruppe zählt. Aber auch bei dieser Gruppe fordert die göttliche Figur kein blindes und unreflektiertes Nachfolgen, sondern die adäquate Führung eines gottgefälligen Lebens, das nicht frei von Kritik sein muss.

In der zuletzt beschriebenen Episode expliziert die göttliche Figur nicht, wie man sein Verhalten ändern kann. Dies erfolgt erst in einer weiteren Episode, die wiederum Kritik an „zweierlei leuten“¹⁵² übt:

„[...] Vnd di süllen sich bede setzen an di nidersten stat der demütikeit, alz ich gesprochen hon in dem Ewangelio: Wenn ir zu der wirtschaft sitzt, so sült ir zu niderst sitzen. So kumt der wirt vnd spricht: Freunt, sitz her auf. So wert ir denn geert.“¹⁵³

Es wird tiefste Demut eingefordert, mit der Gott am besten zu ehren ist.¹⁵⁴ Um diese Forderung zu unterstreichen, verweist die göttliche Figur auf das Lukas-Evangelium, das wörtlich – in der Volkssprache – zitiert wird.¹⁵⁵ Indem die Menschen auf Geheiß Gottes so handeln, erfüllen sie das Gotteswort und werden zugleich vor den anderen Menschen

¹⁵¹ Vgl. auch Anm. 87 in diesem Kapitel.

¹⁵² Off., fol. 160v: Diese beiden Gruppen beschreibt die göttliche Figur genauer: „Di ersten sint di, denn ich güt tün vnd do ich ein schal vz mache, di habent ein vnütze demütikeit. Di sint mir vngetrewe vnd sneiden mir mein er ab, wan man lobt vnd ert mich dor vmb. Vnd ander leut heten dester mer gedingen zu mir vnd redet man dester mer von mir, wenn si von andern dingen wollten reden. Di andern gebent mein gütet irem strengen leben vnd sprechent: Ez ist mir saur gnük worden; vnd habent in in selber ein frewde do von.“

¹⁵³ Ebd., fol. 160v.

¹⁵⁴ Interessant ist die Nähe zu der vierten Gruppe in der zuvor analysierten Episode, denn die zugehörigen Menschen verfügen bereits über Demut. Außerdem wird von einer Stufung der Demut gesprochen. Dies erinnert an die Benediktinerregel, die auch in einem dominikanischen Frauenkloster bekannt gewesen sein dürfte.

¹⁵⁵ Lk 14, 10: Wenn du also eingeladen bist, setz dich lieber, wenn du hinkommst, auf den untersten Platz; dann wird der Gastgeber zu dir kommen und sagen: Mein Freund, rück weiter hinauf! Das wird für dich eine Ehre sein vor allen anderen Gästen.

herausgestellt. Die Off. präsentieren demnach nicht nur Kritik, sondern liefern auch Handlungsweisungen, um ein gottgefälliges Leben führen zu können. Hier fällt wieder eine Querverbindung zur Unterweisungsfunktion auf. Die weibliche Figur fungiert dabei in ihrer Funktion der Gesprächspartnerin als Projektionsfolie für die Ausführungen, die sich auf weit über sie hinausgehende Bereiche und Personengruppen beziehen.

Aber nicht nur die göttliche Figur äußert Kritik. Die weibliche Figur hat – wenn auch in deutlich geringerem Ausmaß – ebenfalls die Möglichkeit dazu. Ihre Kritik bezieht sich dabei sowohl auf den Konvent als auch auf die göttliche Figur.

Die Kritik am Konvent wird in indirekter Rede durch die Erzählerfigur wiedergegeben:

Do sprach si hintz im, si wer do von betrübt, daz ir conuent sich zu im nit fűgt. Do sprach er: „Do ich vf ertrich waz, do tet ich groze zeichen in einer stat vnd pezzerten sich die leut nit.“¹⁵⁶

Die indirekt wiedergebene Kritik führt dazu, dass die Rezipienten die Kritik aus der Sichtweise der Erzählerfigur wahrnehmen. Damit korreliert, dass sie nicht direkt als Kritik überliefert wird, sondern die weibliche Figur ihre Betrűbnis über das fehlerhafte Verhalten ihres Konvents äußert. So wird durch die narrative Gestaltung und die Bezeichnung als Betrűbnis die direkte Verbindung zwischen der weiblichen Figur und ihrer Kritik an ihrem Konvent unterbrochen. Waren die zuvor geäußerten Kritikpunkte nur seitens der göttlichen Figur denkbar, so erscheint die Kritik an den Mitschwestern auch nur seitens der weiblichen Figur nachvollziehbar und authentisch. Während die göttliche Figur Kritik äußert und Verhaltensänderungen anregt, wendet sich die weibliche Figur als Ratsuchende an den Gesprächspartner, da sich die Konventsangehörigen nicht ausreichend Gott zuwenden. Die göttliche Figur antwortet ihr wieder mit einer Art Gleichnis. Die göttliche Figur nimmt die Rolle der weiblichen Figur ein, die Konventsmitglieder die der Bevölkerung einer Stadt, der Gott zahlreiche Gnaden zukommen lässt. Die göttliche Figur – hier zwar nicht konkretisiert als Jesus, aber unter Verweis auf die Menschwerdung Gottes – versucht der Gesprächspartnerin mit einem Beispiel Trost zu spenden. Sie geht dabei nicht auf die Kritik ein, gibt also keine Handlungsanweisung, was sie tun kann, um den Konvent zu beeinflussen. Stattdessen handelt der göttliche Gesprächspartner primär an der weiblichen Figur selbst, indem er sie beruhigt. Für die potentiellen Rezipienten im Kloster macht er aber mit der Analogiebildung zu seinem eigenen Leben deutlich, welche besondere Rolle die weibliche Figur einnimmt, wenn sie mit ihrer Erwählung im Kloster ebenso wenig auszurichten vermag

¹⁵⁶ Off., fol. 162v.

wie Gott mit seinen Gnaden in einer exemplarischen Stadt. Implizit greift er damit die Kritik auf und reagiert mittelbar auf sie. Das Problem wird durch die gleichnishafte Antwort der göttlichen Figur sofort an die Rezipienten weitergegeben. Dies erscheint sinnvoll, denn auch wenn die weibliche Figur im Gespräch angesprochen wird und die Empfängerin der Rede ist, betrifft die Kritik doch vor allem die klosterinternen Rezipienten. Durch den Verweis auf die exemplarische Stadt werden sie aufgerufen, ihr Wissen zu aktualisieren und von hier aus ihr Fehlverhalten zu erkennen und zu verändern. Das Gespräch bietet dazu den adäquaten Rahmen und liefert einen Denkipuls, der von den Rezipienten zu erschließen ist.

Zusammenfassend zu dieser Funktion ist bislang festzuhalten, dass die weibliche Figur über Möglichkeiten zum Äußern von Kritik verfügt und diese auch nutzt, z.B. das Kloster betreffend. Diese wird von der göttlichen Figur aufgegriffen und beantwortet, wenn auch erzähltheoretisch nur indirekt. In dieser indirekten Form muss und kann sie von den Rezipienten erschlossen werden. Zugleich wird die Herausstellung der weiblichen Figur unterstrichen.

Dass die Kritik der weiblichen an der göttlichen Figur auch thematisiert werden kann, zeigt die letzte in diesem Unterkapitel analysierte Textstelle:

Si sprach hintz vnserm herren in einem minnezorn: „Eya vil liber herre, wes hostu mich gezigen mit dem prister in mein alten tagen?“ Do sprach er mit minneclichen worten: „Do wolt mich sein mein müter nit derlazzen. Si wolt niht, daz er verdürb.“¹⁵⁷

Die Rede der weiblichen Figur wird durch eine *inquit*-Formel eingeleitet. Es fällt auf, dass die Erzählerfigur die Aussagesituation mit dem Begriff „minnezorn“ charakterisiert. Dass die Erzählerfigur die Gemütsbewegungen der weiblichen Figur kennt und sie benennen kann, weist wiederum auf eine auktoriale Erzählsituation hin.

Im Anschluss wirft die weibliche Figur dem göttlichen Gesprächspartner vor, er habe sie trotz ihres hohen Alters für einen Priester verantwortlich gemacht. Aus dem Gesagten in Kombination mit der Charakterisierung als „minnezorn“ durch den Kommentator, ist leicht auf das Unbehagen der weiblichen Figur zu schließen. Der Angesprochene reagiert darauf mit einer Erklärung, die wiederum durch eine *inquit*-Formel eingeleitet wird, in der die Erzählerfigur im Anschluss an den „minnezorn“ die Worte der göttlichen Figur als „minneclich“ beschreibt, womit auch sprachlich die Referenz auf die erste Aussage hergestellt wird. Die göttliche Figur, konkretisiert als Jesus, berichtet, dass seine Mutter Maria aus Sorge um das Seelenheil des Priesters diesen der weiblichen Figur anvertrauen möchte. Eine

¹⁵⁷ Off., fol. 24r.

Reaktion der weiblichen Figur fehlt. Die Kritik erscheint zunächst recht direkt, wird aber von der göttlichen Figur, die mit „minneclichen worten“ antwortet, entkräftet. Auch diese Textstelle veranschaulicht die Herausstellung der weiblichen Figur, denn sie vermag das Seelenheil anderer, hier speziell eines Geistlichen, zu sichern. Ihr wird – trotz der von ihr geäußerten Bedenken – abermals eine wesentliche Rolle für den göttlichen Heilsplan und das Seelenheil ihrer Mitmenschen zuerkannt.

Hinsichtlich der Kritikfunktion der Off. lassen sich zwei Aspekte festhalten: Erstens dient die seitens der göttlichen Figur ausgesprochene Kritik im Gespräch mit der weiblichen Figur dazu, die Rezipienten zu erreichen und bestenfalls zu einer Verhaltensänderung zu bewegen. Durch die Einbettung in das Gespräch wirkt die Kritik weniger direkt und wird deshalb, wenn sie erschlossen wird, vermutlich konstruktiver umgesetzt. Die Kritik der göttlichen Figur bezieht sich vor allem auf ein außermonastisches Publikum (die Nürnberger Bevölkerung) oder auf große, wenig konkrete Bevölkerungsteile. Das erlaubt ein größtmögliches Identifikationsangebot.

Die Kritik der weiblichen Figur bezieht sich dagegen auf das Gespräch mit der göttlichen Figur und ihren Handlungsraum, das Kloster bzw. die Konventsmitglieder. Durch das Äußern der Kritik werden diese angesprochen und sie erhalten durch die Replik der göttlichen Figur ebenfalls einen Handlungsimpuls.

Beide Figuren äußern ihrer Rolle angemessene Kritik, die sich jeweils auf unterschiedliche Gruppen von Rezipienten bezieht, um bei diesen zu wirken.¹⁵⁸ Durch die Verteilung der Figurenrede und ihres rollenspezifischen Inhalts auf die Figuren kann die Kritik optimal inszeniert und mit größtmöglicher Wirksamkeit geäußert werden. Das Gespräch dient dazu als Rahmen, in dessen Kontexten die Kritik geschützt geäußert werden kann. Dieser Rahmen darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Thematisierung der Kritik auf eine Wirkung bei den Rezipienten abzielt.

2.7. *Werbung*

Die bisher besprochenen Funktionen der Off. dürften in anderen Vertretern der „Nonnenliteratur“ in ähnlicher Form ebenfalls zu erwarten sein. Die nun zu analysierende Funktion hingegen, die auf die Attraktivitätssteigerung des Klosters abzielt, wurde bisher

¹⁵⁸ Ähnliches gilt für die Kritik am Reliquienwesen, die in den Off. thematisiert wird: „So hastu meiner suzzikeit mer empfangen den vil heiligen, von den man singt vnd list vnd di cristenheit beget vnd ir pain in golt vnd in silber gelegt hat“ (Off., fol. 109r). Der Reliquienkult wird als weniger ertragreich angesehen als das, was die weibliche Figur erleben kann. Es kommt demnach nicht darauf an, als Heiliger verehrt zu werden, sondern die Gnade Gottes zu erfahren.

noch nicht an einer einzelpersönlichen Vita untersucht und ist auch in der Forschung bis auf den Hinweis THALIs nicht betrachtet worden.¹⁵⁹

Die im Folgenden besprochene Funktion ist am besten mit dem Begriff der „Werbung“ zu beschreiben. Dabei wird angenommen, dass mit der Darstellung das Ziel verfolgt wird, das Kloster für Außenstehende attraktiv zu machen, um viele Menschen anzulocken, darunter auch potentielle neue Konventsmitglieder, die ihre finanziellen und materiellen Mittel für das Kloster einsetzen werden. Die Darstellung eines besonders begnadeten Konvents bzw. eines begnadeten Mitglieds, das offenbar Einfluss auf das Seelenheil der Menschen üben kann, kann dabei einen Anreiz für interessierte Menschen schaffen. Zugleich können diese Menschen dazu beitragen, die materielle Prosperität zu gewährleisten, indem sie für Gebete bezahlen, wenn möglich in das Kloster eintreten oder ihr Vermögen investieren.¹⁶⁰ Es soll untersucht werden, inwieweit diese Funktion in den Off. gestaltet wurde. Dabei ist vorher zu bemerken, dass die Funktion selbstverständlich – wie die übrigen auch – nicht explizit im Text angesprochen wird. Man muss sie vielmehr aus dem Zusammenhang erschließen. Einen Hinweis auf diese Funktion liefern die zahlreichen Episoden um die Kirchweihe, in denen die göttliche der weiblichen Figur die Gnadengewährung für die Anwesenden verspricht.¹⁶¹ Darin heißt es zum Beispiel:

Daz ir got groz gnade tet vnd sel gab

An dem andern iar am sünwentag do waz kirweih zu dem clöster, do begert si hintz vnderm herren, daz si west, waz er den leuten gnaden tet. Do sprach er: „Alle di her sein kumen in güter meinung, daz der menschen keines on gnade von dannen sol kumen vnd wil auch ledigen ein groz menig der sel.“¹⁶²

¹⁵⁹ Vgl. Thali, Beten, S. 308.

¹⁶⁰ Dabei wird nicht auf die in den Off. nur vereinzelt vorkommenden expliziten Angaben zu den üblichen monetären Gegenleistungen für gelesene Messen eingegangen, wie sie in Off., fol. 27v dargestellt werden: „Nach sant Vrsula tag an dem nehsten sünntag do sang man ein messe von der driualtikeit. Di waz gelobt, daz man si ierlichen sang für vir vnd ahtzig pfunt haller, di er ir von seiner minn geantwürt het in ir gwalt.“ Angaben dieser Art bieten keinen Ansatzpunkt für die Fragestellung nach der erzähltheoretischen Gestaltung der Funktionen und der Beziehungsgestaltung zwischen den Protagonisten und werden deshalb nicht weiter verfolgt.

¹⁶¹ Die Feier der Kirchweihe, ein Hochfest der katholischen Kirche, ist bereits für das 4. Jahrhundert bezeugt und dient der Weihe des Kirchenraums zu liturgischen Zwecken (vgl. Kaczynski et al., in: ³LThK, Bd. 6, Sp. 102). Zum sich verändernden Ritus gehörte seit dem 13. Jahrhundert u.a. eine Vigil bei den Reliquien, Einzugsriten, der Alphabetritus, Reinigung (Lustration) und Salbung von Altar und Kirche. Außerdem wurden die Altargeräte geweiht und eine erste Eucharistiefeier vollzogen. Dies dient dazu, dass die Kirche als Gotteshaus installiert wird und verbildlicht den Tempel des AT sowie das himmlische Jerusalem aus der neutestamentlichen Apokalypse (vgl. Benz et al., in: LexMA, Bd. 5, Sp. 1187). Jedes Jahr erfolgt die Feier des Jahrgedächtnisses am Tag der Weihe. Bereits früh in seiner Geschichte wurde das Fest mit Volksbräuchen verbunden, bis es im Mittelalter „zum wichtigsten bäuerlichen Jahresfest“ (Kaczynski et al., in: ³LThK, Bd. 6, Sp. 104), z.T. „mit üppigem Essen und Trinken, Tanz und Volksbelustigen“ (ebd., Sp. 104) zum Volksfest avancierte. Auch in den Off. wird das Fest als besonders dargestellt. Wie es aber konkret in dem beschriebenen Kloster aussah, muss offen bleiben. Der Einbezug der Bevölkerung scheint aber erwiesen, wie im Folgenden zu sehen ist.

¹⁶² Off., fol. 23v.

Das Kirchweihfest bietet den Rahmen für das Gespräch zwischen den beiden Figuren. Der Kommentator leitet es ein und gibt indirekt wieder, dass die weibliche Figur wissen möchte, welche Gnaden den Menschen gewährt werden. Implizit wird dabei klargestellt, dass diese allen Menschen zugutekommen. Konkreter führt das die göttliche Figur selbst aus, denn es gilt besonders für die bei der Kirchweihe vermutlich anwesenden Menschen. Wer diese Anwesenden sind, bleibt offen. Es kann sich sowohl um Klosterangehörige handeln, also Mitschwestern und die Laien im Kloster. Es kann sich aber auch um die umliegende Bevölkerung handeln, die im Zusammenhang mit dem Kirchweihfest das Kloster aufsucht, welches dazu offenbar geöffnet wird. Wenn die Menschen in guter Absicht gekommen sind, werden sie alle an diesem Tag Gnaden erleben. Zudem, und das ist für die Attraktivität des Klosters von besonderer Relevanz, errettet die göttliche Figur eine große Menge an Seelen aus dem Fegefeuer. Diese Tatsache dürfte die Rezipienten besonders angesprochen haben, denn die Vorsorge für das Seelenheil gehörte zu den zentralen Anliegen des mittelalterlichen Menschen. Wenn hier unmittelbar von der göttlichen Figur die Erlösung von Seelen versprochen wird, dürfte dies die beste Werbung für das Kloster gewesen sein, denn, so die Argumentation, die Anwesenheit im Kloster bzw. dessen Unterstützung stellt eine gute Investition in das Seelenheil dar.

Zusätzlich zum Kirchweihfest als zeitlichem Fixpunkt tritt in weiteren Episoden die Bedeutung der weiblichen Figur hervor. Ihre entscheidende Rolle bei der Rettung des Seelenheils wird von der göttlichen Figur herausgestellt, wenn sie in einer Episode äußert: „Ich kum zu dir mit einem prinnenden hertzen für alle, di du bitest; di schüllen sein genizzen.“¹⁶³ Nicht allein über die Anwesenheit im Kloster, sondern auch durch das Gebet der weiblichen Figur kann dem Einzelnen Positives widerfahren. Es ist dazu aber erforderlich, dass die weibliche Figur einen Gebetsauftrag erhält. Auch wenn dazu in den Off. nicht explizit aufgefordert wird, ist erkennbar, dass die weibliche Figur besonders stilisiert wird, um die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf sie und ihren Einfluss auf das Seelenheil zu lenken. Die entsprechende Wirkung, eine positive Resonanz der Rezipienten, wird damit impliziert.

Weitere Episoden weisen eine Verbindung zwischen der besonderen Stellung der weiblichen Figur und der Kirchweihe auf:

Di ander frowde ist von der kirweih, do er si alwege gar zertlicher gobe an gewert het; allein nit ir selber, halt daz er ir kunt tet von der meng der leut, di zu der kirweih komen, waz sein zarte miltikeit an in worht.¹⁶⁴

¹⁶³ Off., fol. 23v.

¹⁶⁴ Ebd., fol. 69r-69v.

Dieser Ausschnitt entstammt einer Episode, in der die Erzählerfigur zunächst die erste Freude der weiblichen Figur beschreibt: den Beginn des Neuen Bundes, „aller cristenlicher gobe vnd dez iubilirens.“¹⁶⁵ Die zweite Freude, auf die sich das obige Zitat bezieht, betrifft das Kirchweihfest und wird weiterhin in Form eines Erzählerberichts dargeboten. Auffällig ist der Hinweis auf die zahlreiche Gnadengewährung im Zusammenhang mit diesem Fest („do er si alwege gar zertlicher gobe an gewert het“). Der Kommentator berichtet weiter, dass der göttliche Partner nicht nur an der weiblichen Figur, sondern auch an einer großen Gästezahl bei der Kirchweihe mit „sein zarte miltikeit“¹⁶⁶ wirke. Interessant ist bei dieser Textfassung, dass sich die Gnade auf die Anwesenden bezieht, markiert mit dem Personalpronomen „in“. In der Koblenzer Handschrift [K] findet sich dagegen die Variante „an ir worht“. Im Gegensatz zur ersten Variante, in der deutlich die Gnadenwirkung auf die Außenstehenden ausgeweitet wird und diese sich damit angesprochen fühlen dürfen, wird in der Fassung [K] der Fokus deutlich auf die weibliche Figur gerichtet. In der ersten Variante ist der auf eine Außenwirkung zielende Impetus deutlich erkennbar, während dieser in der zweiten Variante zugunsten der exemplarischen Funktion der weiblichen Figur suspendiert wird. Die beiden Varianten unterstützen die Vermutung, dass mit dem Text intentional bestimmte Funktionen verfolgt werden, die über die sprachliche und narrative Gestaltung erreicht werden sollen. Die Off. thematisieren, wie bereits angesprochen, häufig die Verbindung zwischen dem Kirchweihfest und der Gnadengewährung der göttlichen Figur an die Menschen. Dass die Anwesenden Vorteile gegenüber Nicht-Anwesenden genießen, spricht die göttliche Figur direkt an:

Daz ir got gab zu einer kirweih xxx tausent sel

An dem kirweihtag do sprach er: „Ich hon dir elle freuntlicher ding getan. Ez ist heut kein mensch gewesen, ich hab im etwaz gütez getan. Vnd di weil du lebest, so wil ich den gütlicher tün, di hie pei dir kirweihe sei. Da sprach si: „Liber herre, du host mir lang nit sel gegeben.“ Do antwürt er ir: „Ich gib dir heut xxx tausent sel.“ Do pat si für die sünter, do sprach er: „Die armen di versweren mich pei meiner heilikeit vnd gerüchent mein niht. Di reichen nement mein kein war.“ Do pat si für di not der cristenheit, do sprach er: „Laz mich mein gerehtikeit füren.“¹⁶⁷

Diese Episode verdeutlicht differenzierend zum zuvor zitierten Beispiel den Zusammenhang zwischen weiblicher Figur und Gnadengewährung beim Kirchweihfest. Ihr zu Ehren werden den Menschen Gnaden erwiesen. Dies ist explizit an das Leben der weiblichen Figur geknüpft, denn solange sie lebt, wird den Kirchweihbesuchern Gutes widerfahren.

¹⁶⁵ Off., fol. 69r.

¹⁶⁶ Ebd., fol. 69r-69v.

¹⁶⁷ Ebd., fol. 19v.

Bemerkenswert ist dabei der Komparativ: Allen Menschen scheint offenbar die Gnade Gottes sicher zu sein, den Anwesenden aber besonders, denn an ihnen wird es „gütlicher“ vollbracht. Dies verweist sehr deutlich auf die besondere Anziehungskraft des Festes in diesem Kloster und auf den Kontakt mit der weiblichen Figur. Beides verspricht besondere Gnaden und dürfte damit die Attraktivität des Klosters in den Augen der Rezipienten erhöht haben. Überdies verdeutlicht diese Episode auch den Einfluss der weiblichen Figur und ihre Position in der Beziehung zum Gesprächspartner: Sie formuliert hier in einer seltenen direkten Rede die scheinbaren Versäumnisse ihres Gesprächspartners bei der Gewährung von Seelen, die aus dem Fegefeuer erlöst werden. Der göttliche Partner reagiert umgehend, indem er erklärt, er werde ihr unmittelbar 30.000 Seelen geben. Für die Rolle der weiblichen Figur bedeutet das: Wenn sie bittet, wird ihr gewährt, wenn sie fragt, wird ihr geantwortet. Sie ist also nicht nur für den göttlichen Gesprächspartner wichtig und begegnet ihm ebenbürtig, sondern erfüllt auch eine wichtige Rolle für die Rezipienten. Wenn diese ihr eine Bitte auftragen, kann sie diese unmittelbar an Gott weitergeben und er erhört ihre Bitten.¹⁶⁸ In dieser Episode erscheint ihre Bitte undifferenziert für die Sünder und anschließend für die Christenheit. Zu diesen beiden denkbar großen Gruppen können sich alle Rezipienten zugehörig fühlen. D.h., die weibliche Figur bittet dann auch für sie. Die göttliche Replik beinhaltet eine Verbindung zur Kritikfunktion, denn die göttliche Figur antwortet mit einer Erklärung zur mangelnden Ehrerbietung der Armen und der Reichen. Es wird keine explizite Aussage zum Umgang mit den Sündern gemacht. Auch bei der Bitte um die Christenheit verweist die göttliche Figur auf ihre Gerechtigkeit. Sie lässt sich in diesem Fall offenbar von der weiblichen Figur nicht auf ein bestimmtes Verhalten festlegen oder sich zu einer definitiven Aussage zwingen, hört ihre Anliegen aber an. Dies passt wiederum zu dem in Kapitel III dargestellten Aspekt des „minnezwangs“ in der Beziehung der Figuren.¹⁶⁹

Insgesamt erscheint der unmittelbare Kontakt zu Gott, den die weibliche Figur pflegt, für einen großen Interessentenkreis bedeutend, was durch die Verwendung weiter Begriffe wie „sünter“ und „cristenheit“ unterstrichen wird, welche die größtmögliche Identifikation aller Rezipienten erlauben. Durch den direkten Kontakt scheinen Anliegen unmittelbarer ihr Ziel erreichen zu können. Damit ist die weibliche Figur, aber auch ihr Lebensumfeld, das Kloster, in den Fokus gerückt und als Ort, an dem Gott besonders wirkt, hervorgehoben.

¹⁶⁸ So bittet die weibliche Figur in den Off. für unterschiedliche Dinge. Meist handelt es sich um die nicht weiter differenzierte Menge der Seelen. Aber sie bittet auch für die Seele eines Freundes (vgl. Off., fol. 76v), die Seele ihrer Hofmeisterin (vgl. ebd., fol. 86v) und für einen ihr nahestehenden Priester (vgl. ebd., fol. 72r-73r).

¹⁶⁹ Vgl. Kap. III, 7.2.

Besonders akzentuiert wird dies noch, als sich Jesus in die Gespräche einschaltet. Er spricht die göttliche Figur, konkretisiert als Gottvater, an und fordert ihn zu Gnaden auf:

An dem kirweitag do waz si in grozzen gnaden vnd sah *den* vater von himelrich in seinen eren. Vnd stunt der sun für den vater vnd broht all di mit im dar, di er erlost het, di zu himel woren, vnd sprach: „Nim war vater, wi ein erlich volk ich dir erlost hon mit meim tode. Vnd gib dein gnade vnd dein gob allen den menschen, di zu diser kirweih sint komen.“¹⁷⁰

Die weibliche Figur wird im Rahmen einer Entrückung bzw. einer Vision Zeugin eines Gesprächs zwischen Gottvater und seinem Sohn Jesus. Der Sohn bittet unter Verweis auf die Seelen, die durch seinen Tod am Kreuz erlöst wurden, um Gnaden und Gaben in Zusammenhang mit dem Kirchweihfest des Klosters, in dem die weibliche Figur lebt. Offensichtlich verfügt die Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur über eine so große Tragweite, dass auch der Sohn Gottes um Gnaden für die Anwesenden bitten kann. Seine Bitte wird in direkter Rede wiedergegeben. Für die Beziehung wiederum ist die Thematisierung in einem allein zwischen transzendenten Figuren stattfindenden Gespräch von erheblicher Relevanz. Mit der Wiedergabe des Gesprächs zwischen Gottvater und seinem Sohn in den Off. wird die Erlösung der Menschen, die an das Kloster, die weibliche Figur und das Kirchweihfest gebunden sind, als höchst bedeutsames und äußerst dringliches Thema durch den Kommentator in einer auktorialen Erzählsituation eingeführt, die Bedeutsamkeit des Inhalts wird durch die direkte Wiedergabe der Worte der göttlichen Figur unterstrichen. Damit dürfte eine Werbung für das Kloster impliziert sein, die von den beiden höchsten Instanzen des himmlischen Reiches getragen wird und damit das besondere Verhältnis zwischen Gott und Kloster veranschaulicht, von dem auch Außenstehende entsprechend profitieren können.

Vielfach werden göttliche Gaben erwähnt, deren konkrete Ausgestaltung in einer zeitlich um das Kirchweihfest positionierten Episode dargestellt werden:

Daz got zu der kirweih den lewten groz genade tet vnd sel lost

Anno domini Mo ccco xliiii iar an dem nehsten suntag natiuitas datz dem closter da waz kirweih. Do waz ein swester, der tet vnserr herre vzgenomenlichen güt, daz waz über all menschlich sinn. Di begert dez tagez, waz vnser herre gnaden wolt tün. Do tet ir vnser herre kunt, er het alle di gütet, di über all kristenheit geschehen were, di het er dar geleit vnd die gnade von der kirweih. Vnd do von gab er vz dem fegfewr tawsent stunt tausent sel, di zu himel solten faren. Vnd allen den swestern, di in dem closter waren, den tet er sunderliche gnade vnd sunderlichen an iren liben selen: Entweder er derledigt si gar oder er ringet in ir fegfewr. Vnd auch allen den menschen, di in güter

¹⁷⁰ Off., fol. 76r.

meinunge dar woren komen durch der kirweih willen, daz der nie keins on gnade dannen geschide: Etlich gewünnen rewe über ir sünde vnd etlich würden vnserm herren liber dann vor. Do komen etlich in ein bezzerunge alz irs lebens. Do sprach vnser herre hintz ir: „Ich bin heut alz milt. Alle di menschen in aller kristenheit, di biten zeitlicher bete, die wil ich e derhören dann in langer zeit ie an keim tag.“¹⁷¹

Bis auf eine Ausnahme wird die gesamte Episode von der Erzählerfigur wiedergegeben. Es handelt sich um einen allwissenden Kommentator, was abermals auf eine auktoriale Erzählsituation hinweist. Die Erzählerfigur beschreibt die Situation: Die als weibliche Figur charakterisierte Person wird als „swester“ bezeichnet. Diese Episode steht am Anfang des überlieferten Textes, wodurch die recht allgemeine und erläuternde Einführung gerechtfertigt wird. Das Gespräch zwischen der weiblichen Figur und ihrem göttlichen Gesprächspartner ist offenbar bereits als Kontaktform etabliert. So kann der Kommentator sofort die Antwort der göttlichen Figur beschreiben, wenn die Gesprächspartnerin erfahren möchte, welche Gnaden vollzogen werden. Die Antwort sowie die Frage der weiblichen Figur gibt die Erzählerfigur in indirekter Rede wieder. Inhaltlich interessant erscheint der Umfang der Gnaden, die in den zuvor untersuchten Episoden recht vage bleiben, hier aber ausführlich geschildert werden: So kommen Seelen aus dem Fegefeuer frei und gelangen in den Himmel. Außerdem wird den Seelen der Klosterschwester – das ist hier unikal beschrieben – besondere Gnade erwiesen: Die göttliche Figur verspricht eine Verringerung oder gar einen Erlass des Fegefeuers. Dieser Aspekt dient vermutlich in erster Linie den klosterinternen Rezipienten bzw. speziell den Mitschwester, die, wie im ersten Kapitel beschrieben, im ersten Teil der Off. noch stärker im Mittelpunkt des Textes stehen.¹⁷² Indem der Kommentator die Gnadenwirkung in berichtender Form wiedergibt, stellt er die Gnaden an den Schwestern und weiter an allen Teilnehmern der Kirchweih wie eine Klimax auf. Durch die Nennung der Schwestern an erster Stelle werden diese aus der breiten Masse der anderen Anwesenden gleichermaßen herausgelöst und zur aufmerksamen Rezeption angeregt.

Darüber hinaus dürfte es auch auf potentielle neue Klosterangehörige anziehend gewirkt haben, denn ihnen wird hier etwas versprochen oder gar versichert, das sie nicht aus eigener Kraft erreichen können. Ebenso stehen die Menschen, die mit guter Absicht aus Anlass des Kirchweihfestes zum Kloster gekommen sind, in der Gunst der göttlichen Figur. Sie gewinnen diese Gunst umso mehr, wenn sie ihre Sünden bereuen. Schließlich können sie ein besseres Leben führen. Diese Bewertung durch die Erzählerfigur schafft einen ganz neuen Anreiz für die Rezipienten, sich mit dem Geschehen im Kloster auseinanderzusetzen. Die in

¹⁷¹ Off., fol. 10r- 11r.

¹⁷² Vgl. Kap I, 4.

der zeitgenössischen Diskussion allgegenwärtigen Themenkomplexe von Schuld, Sühne, Reue, Fegefeuer und Seelenheil werden in dieser Episode der Off. mit einer zufriedenstellenden und praktikablen Lösung für die Menschen thematisiert. Zudem erscheint das Ziel des menschlichen Strebens allein durch die Anwesenheit bei der Kirchweihe vergleichsweise leicht zu erlangen zu sein.

Außerdem verdeutlicht diese Episode den bereits oben angesprochenen Aspekt der Verknüpfung zwischen den Funktionen, der in der direkten Redesequenz der göttlichen Figur aufgegriffen wird. Darin wendet sich die göttliche Figur direkt an die Gesprächspartnerin und verspricht unter Verweis auf die Singularität der Gnade der gesamten Christenheit bei entsprechenden Gebeten die Erhörung der (Gebets-)Anliegen. Zum einen erscheint die weibliche Figur bzw. das Gespräch mit ihr wiederum als Projektionsfolie, auf dessen Basis Gott seine Botschaft in der konkreten Gesprächssituation verbalisieren kann. Nur über das Gespräch mit der weiblichen Figur gelingt es der göttlichen Figur in den Off. zu den Menschen zu sprechen und Themen zu verhandeln. Die Gesprächssituation erinnert an biblische Erzählungen, denn auch darin bieten sich zahlreiche Beispiele dafür, dass Gott Menschen auserwählt, um mit ihnen zu sprechen, sie zu bessern und sein Wort zu verkünden. Bemerkenswert für die Off. ist zum anderen allerdings, dass dies alles in Form eines bewusst – so scheint es – literarisch gestalteten Textes stattfindet und es sich bei der Gesprächspartnerin um eine Frau handelt, die durch das Gespräch aufgewertet wird. Diese Aufwertung wurde bereits bei der prophetischen Funktion herausgestellt, der diese Episode ebenfalls nahesteht.

Zusammenfassend ist hinsichtlich der pragmatischen Funktion der Absicherung und der Vergrößerung der Bekanntheit des Klosters festzuhalten, dass eine Art „Werbung“ für das Kloster gemacht wird, um z.B. eine Attraktivitätssteigerung anzustreben. Diese erfolgt nicht explizit, sondern muss aus dem Gespräch zwischen göttlicher und weiblicher Figur extrahiert werden. Die Werbung erfolgt dabei in der Regel, wenn die Figuren den Horizont ihrer Gespräche von der Zweierkonstellation aus auf weitere Klosterangehörige und darüber hinaus auf Außenstehende erweitern, schließlich bezieht sich die Funktion der Werbung maßgeblich auf diese. Auffällig ist auch die Nähe zum Kirchweihfest. Das kann der Tatsache geschuldet sein, dass ein klausuriertes Kloster nur zu diesem Festtag die Öffnung nach außen, zur Bevölkerung hin vollzieht. Nur dann können Kontakte zustandekommen und die Gebetsanliegen der Bevölkerung den Klosterangehörigen angetragen werden. Im Gegenzug ist es dann der Bevölkerung möglich, das Kloster zu besuchen und eine räumliche Nähe zu erwählten Personen herzustellen.

Die Off. schildern, dass bei diesem Fest und meist auf Bitten der weiblichen Figur hin die göttliche Figur den Anwesenden Gnade oder Gaben gewährt. Konkret betreffen diese den Bereich von Schuld, Reue und Vergebung sowie das stets relevante Thema des Seelenheils, der Sünden und des potentiellen Fegefeuers. Die göttliche Figur präsentiert ihre Gnaden, gebunden an die weibliche Figur bzw. ihre Fürsprache, ansprechend für die Rezipienten und erstrebenswert für sie. Auch fungiert die weibliche Figur dabei wieder teilweise als Folie, an der sich das Gnadenwirken Gottes für Außenstehenden manifestiert und sichtbar wird.

Die nachgewiesene implizite Darstellungsweise wirkt aufgrund ihrer Subtilität intensiver als die explizite Aufforderung, sich dem Kloster bzw. seinen Angehörigen zuzuwenden, es vermutlich vermocht hätte. Durch die Demonstration dessen, was der weiblichen Figur selbst, den Anwesenden oder Menschen, für die die weibliche Figur bittet, an Positivem widerfahren kann, wird exemplarisch ein Anreiz für die Rezipienten geschaffen, sich zum Zwecke ihres Seelenheils mit dem Kloster und seinen Mitgliedern auseinanderzusetzen. Durch die Exemplarität im Sinne der Werbung für das Kloster erfolgt wiederum eine Verbindung mehrerer Funktionen.

2.8. *Lob Gottes*

Zum Abschluss der Analyse soll eine Funktion betrachtet werden, die als implizit mitlaufend gilt: das Lob Gottes. Es ist anzunehmen, dass dieses Lob als Kontrapunkt zur Herausstellung der weiblichen Figur zu verstehen ist. Diese Annahme liegt der folgenden Analyse zu Grunde. Zunächst muss jedoch grundsätzlich angemerkt werden, dass man die umfangreiche Darstellung der Gnadengaben Gottes in den Off., die an der weiblichen Figur expliziert werden, insgesamt als allumfassendes Lob Gottes verstehen kann. Den Rezipienten wird verdeutlicht, wie großartig Gott am Menschen und mit ihm wirkt. Dass dabei die weibliche Figur als eine Vertreterin der Menschen besonders herausgestellt wird, steht nicht im Gegensatz zum Lob Gottes. Vielmehr wurde bereits bei den zuvor beschriebenen Funktionen erkennbar und kann hier bestätigt werden, dass die weibliche Figur bzw. das Gespräch mit ihr als Folie dient, auf deren Grundlage Inhalte verhandelt, Beziehung konstituiert und die göttliche Botschaft verkündet wird.¹⁷³

Neben diesem grundsätzlichen Ansatz, die gesamten Off. als Lob Gottes aufzufassen, sollen im Folgenden diejenigen Episoden analysiert werden, in denen dieses Lob eigens expliziert

¹⁷³ In diesem Kontext wird nicht auf Textstellen eingegangen, in denen z.B. die göttliche Figur ausführt: „Wan di heiligen zungen di reich ich dor vmb, daz si so loblichen von meim süssen namen redent“ (Off., fol. 148v). Die Heiligen bzw. das himmlische Personal werden unmittelbar mit dem Lob Gottes in Verbindung gebracht. Das ist für die verhandelte Frage in der vorliegenden Analyse nach den Funktionen der Off. und der Beziehungsgestaltung der Protagonisten jedoch nur mittelbar von Interesse.

und somit herausgestelltes Thema wird. In den Off. wird ein dreigeteiltes Lob unterschieden: erstens das Lob durch den Konvent und Außenstehende, zweitens das durch die weibliche Figur realisierte und drittens das Lob Gottes für sein Wirken an der weiblichen Figur. Im folgenden Abschnitt wird das Lob zum Beispiel explizit vom Konvent bzw. den Außenstehende eingefordert:

Daz ein groz meng sel zu himel für

Vor der vigilia Symonis et Iude an dem nehsten tag do sang *ein* andehtiger *prediger* sein erst messe da zu dem closter. Do enpfant si so grozzer gnade, do sprach er in gotlicher antwürt hintz ir: „Alle di gnade, di ich geworht han im andern iar an lebendingen vnd an töten, di hon ich allez bewert mit diser messe, wan ez mit meim willen geschehen ist.“ Vnd für ein grozz menig der sel zu dem himel. Vnd alle di menschen, di do gegenwürtig woren, di hörten di messe mit grozzem ernst. Do wolt er si nit erlözzen, si müst dem conuent offenlichen sagen, wan er wolt dor über gelöbt vnd geert werden.¹⁷⁴

In dieser Episode dient eine Messe zur Sicherung der zuvor gewährten Gnaden. Das beschreibt die göttliche Figur selbst in einer direkten Redesequenz, nachdem der Kommentator die Umstände erläutert hat. Er schaltet sich wieder ein, um die Konsequenzen der Messe zu erklären: Seelen fahren in den Himmel auf. Die anwesenden Menschen, die zunächst nicht konkreter fassbar sind als über ihre Anwesenheit, erhalten zwar keine Gnade, erleben die Messe aber mit großem „ernst“. Sie sollen aber noch nicht erlöst werden. Der nächste Satz des Erzählerberichts expliziert die Rolle der weiblichen Figur und erlaubt eine Fokussierung auf die Anwesenden, denn diese werden nicht erlöst, wenn die weibliche Figur dem Konvent nicht öffentlich verkündet, dass Gott Lob und Ehre verlangt. Bedeutsam erscheint die Forderung nach Lob und Ehre einerseits dadurch, dass sie durch die Erzählerfigur in indirekter Form wiedergegeben wird. Zunächst konstatiert der Kommentator nämlich, dass die Menschen nicht erlöst werden sollen, bevor er dann die Bedingungen indirekt wiedergibt: Die weibliche Figur fordert stellvertretend für den göttlichen Gesprächspartner beim Konvent Lob und Ehre ein. Die Rezipienten erhalten mit dieser kurzen Schilderung durch die Erzählerfigur einen Einblick in die Wünsche und Forderungen der göttlichen Figur. Das begründet, auch in diesem Kontext von einer auktorialen Erzählsituation zu sprechen. Indem die Erzählerfigur dieses Anliegen artikuliert, wird außerdem ihre Zuverlässigkeit unterstrichen.

¹⁷⁴ Off., fol. 28v-29r.

Im Anschluss an die vorige Episode, in der die göttliche Figur Lob einfordert, äußert sich dieses Bedürfnis der göttlichen Figur auch unmittelbar im Gespräch mit der Gesprächspartnerin:

Er sprach: „Ich wil dir ein wunlich leben geben“

Er sprach: „Ich hon dir einen grozen lewmunt geben. Her noch gib ich dir ein wünnlich leben. Ich wil dir heut geben sel vnd sünter.“ Ez sprach ein stimme, e si in enpfing: „Du host empfangen den segen von got vnd barmhertzikeit vnd er hot sein miltikeit nit vor dir verspart.“ Er sprach: "Ich kum zu dir mit ausflizzenden gnaden, mit grozzer minne. Ich hon vnmügliche ding müglich an dir gemacht. Du host mich zu loben.“¹⁷⁵

So kurz wie möglich über die inquit-Formel „er sprach“ von der Erzählerfigur eingeleitet, beginnt die göttliche Figur mit ihrer Aufzählung dessen, was sie der weiblichen Figur gewährt. Dazu gehören neben den bereits bekannten Seelen und Sündern auch ein erfülltes Leben („wünnlich leben“) und eine große Bekanntheit („grozen lewmunt“), die der weiblichen Figur zugute kommen. Vor allem ein guter und weit verbreiteter Ruf dürfte dem Anliegen, das Lob Gottes zu verbreiten, förderlich sein.

Im weiteren Verlauf der Gesprächssequenz schaltet sich der Kommentator abermals ein, um die Gesprächssituation zu kontextualisieren: Vor der Kommunion vernimmt die weibliche Figur wieder eine Stimme. Diese Stimme ist nicht konkreter zu fassen. Sie kann, muss aber nicht zwingend göttlichen Ursprungs sein. Die Stimme spricht von Gott in der dritten Person. Die weibliche Figur habe Segen, Barmherzigkeit und Milde von Gott empfangen. Dass diese Sequenz nicht durch die Erzählerfigur präsentiert wird, soll vermutlich ihre Authentizität unterstreichen. Die Präsentation der Inhalte in direkter Rede – ohne Zwischenschaltung der Erzählerfigur – verstärkt den Eindruck von Unmittelbarkeit für die Rezipienten. Der Mehrwert dieser Darbietungsform liegt in der Möglichkeit, von einem neuen Standpunkt aus zusammenzufassen, welche Gnaden Gott der weiblichen Figur gewährt hat. Dies unterstreicht wiederum die Glaubwürdigkeit.

Zusätzlich tritt in dieser Episode auch die göttliche Figur auf. Sie erklärt abermals die Menge der Gnaden und der Liebe, mit denen sich die Gesprächspartner begegnen. Das Paradoxon „Ich hon vnmügliche ding müglich an dir gemacht“¹⁷⁶ wirkt allumfassend und macht die abschließende Aufforderung „du host mich zu loben“¹⁷⁷ verständlicher. Die göttliche Figur fordert an dieser Stelle explizit das Lob von der weiblichen Figur ein. Die Gesprächspartnerin steht dabei im Kontrast zu den Heiligen, wie bereits zuvor festgestellt werden konnte, denn

¹⁷⁵ Off., fol. 113v- 114r.

¹⁷⁶ Ebd., fol. 113v-114r.

¹⁷⁷ Ebd., fol. 114r.

die göttliche Figur spricht in einem anderen Zusammenhang davon, dass „mich di heiligen lobent, daz ist pillich; aber daz ist seltzein, daz ich dem menschen götlich tw.“¹⁷⁸ Die Möglichkeit, den Leuten und in den Off. speziell der weiblichen Figur Gnaden zuteilwerden zu lassen, wird besonders herausgestellt. Aufgrund dieser Besonderheit bedarf es auch eines expliziten Lobes, das von der göttlichen Figur eingefordert wird. Interessant erscheint dann der anschließende Beitrag der Gesprächspartnerin, in dem sie erläutert, dass sie Gott in keiner Weise ausreichend danken kann.¹⁷⁹ Die weibliche Figur, hier stellvertretend für die Menschheit, macht ihre Unfähigkeit zum Dank zum Thema im Gespräch, wodurch sie ihre Dankbarkeit dennoch umfassend darlegt.¹⁸⁰ Da dieser Inhalt unmittelbar zwischen den beiden Gesprächspartnern verhandelt werden muss, wird die Kommentatorfunktion auf das notwendige Minimum reduziert und der Inhalt in Form der direkten Rede präsentiert.

In einer weiteren Episode fordert die göttliche Figur Lob für ihr Wirken an der weiblichen Gesprächspartnerin explizit ein:

Er sprach: „Ich hon dich vz dir selber gezogen in di edilkeit meiner nizzung. Den rat, den ich in dem himil hon, dez hostu alz vil enpfangen, alz eim menschen müglich ist vf ertrich. Ich hon dich an gesehen mit mein parmhertzigem augen. Vnd daz hon ich vil menschen kunt getön, daz si ez erkennen vnd daz si mich dor umb liep haben vnd mich loben.“¹⁸¹

Der göttliche Gesprächspartner berichtet in direkter Rede über das, was er der weiblichen Figur ermöglicht hat: Sie hat den für Menschen größtmöglichen himmlischen Rat erfahren. Der göttliche Partner hat sie selbst erhöht, bis sie ihn in all seiner Vorzüglichkeit genießen und erfahren kann („edilkeit meiner nizzung“). Außerdem beschreibt die göttliche Figur mit dem Bild von den „parmhertzigem augen“, dass sie der Gesprächspartnerin Barmherzigkeit schenkt. Auf diese und die zuvor gewährten Gnaden bezieht sich die Aussage über die Rolle der anderen Menschen. In der direkten Rede berichtet die göttliche Figur nicht näher bezeichneten Menschen, die Gnaden an der weiblichen Figur vollzogen zu haben. Dies erfolgt mit einer bestimmten Intention, denn mit der Aufzählung der gewährten Gnaden soll die Liebe der Menschen zu Gott gesichert werden. Die Menschen sollen ihn darum loben. Vermutlich bleiben diese Menschen bewusst unkonkret, um auch an dieser Stelle eine umfassende Identifikationsmöglichkeit für die Rezipienten zu schaffen: Jeder kann offenbar diese Gnaden erfahren. Hier ist eine Nähe zur Erbauungsfunktion erkennbar, da die Gnaden

¹⁷⁸ Off., fol. 158v.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., fol. 114r- 114v.

¹⁸⁰ Es kann sich beim Ausdruck der mangelnden Dankesfähigkeit um den im Mittelalter häufig verwendeten Unfähigkeitstopos handeln.

¹⁸¹ Ebd., fol. 131v-132r.

an der weiblichen Figur exemplarisch wirken. Zugleich wird deutlich, dass die Außenstehenden von diesen Gnaden erfahren sollen und dies offenbar, vermutlich unterstützt durch die Verschriftlichung in den Off., erreicht wird. Die Reaktion der Menschen schätzt die göttliche Figur in zweifacher Weise ein: Die Kundgabe soll zum einen bestärkend wirken, denn die Menschen sollen Gott wegen dieser Gnaden lieben und ihn wertschätzen. Möglicherweise wird es ihnen durch diese Liebe möglich, das Gleiche zu erleben. Zugleich fordert die göttliche Figur in dieser Episode Lob für ihre Werke ein. Das Lieben und Loben sind damit die Ziele, welche die göttliche Figur durch ihre vollbrachten Taten an der weiblichen Figur erreichen will. Die Herausstellung der weiblichen Figur steht dazu nicht im Gegensatz, sondern unterstreicht dieses Anliegen und trägt geradezu grundlegend dazu bei.

3. *Fazit*

An den Überblick der für die Untersuchung relevanten erzähltheoretischen Grundlagen zu Figur, Figurenrede und Perspektive/Fokalisierung schloss sich eine achtfach gegliederte Analyse der Redefunktionen an, die für die Off. angenommen werden. Diese Funktionen wurden einzeln anhand der Analyse exemplarisch ausgewählter Episoden unter besonderer Beachtung der Figurenrede und der Perspektive/Fokalisierung untersucht. Dabei wurde festgestellt, dass die Off. unterschiedlichste Funktionen intendieren: Es geht um memoriale Funktionen, um Unterweisung und Erbauung. Die Off. gehen über diese für die Art der Nonnenliteratur typischen Funktionen aber durch die Exempel- und Kritikfunktion sowie prophetische Anliegen hinaus und implizieren sogar eine Art „Werbung“ für das Kloster. Übergreifende Funktion ist das Lob Gottes.

Besonders die Werbungsfunktion ist interessant, weil sie untypisch für diese Art der Texte erscheint. Wie alle anderen Funktionen tritt sie nicht explizit in den Off. auf. Durch implizite Hinweise jedoch konnte diese für die Off. nachgewiesen werden. Viele Funktionen, die mit dem Text der Off. verbunden sind, müssen von den Rezipienten mithilfe ihres Wissens erschlossen werden, z.B. wenn die göttliche Figur als Replik auf Äußerungen der Gesprächspartnerin mit einem Gleichnis oder einem Vergleich mit Heiligen reagiert.

Vor allem mit der Funktion der „Werbung“ wird zugleich deutlich, dass der Text offenbar für ein Publikum angelegt wurde, das über die Klosterangehörigen hinausgeht. Dabei wurde gezeigt, dass einerseits das Kirchweihfest eine wesentliche Rolle spielt. Andererseits fungiert die weibliche Figur nicht nur als Kommunikationspartnerin, sondern dient auch für den göttlichen Partner und die potentiellen Rezipienten als Ansprechpartnerin, wodurch wiederum der Bogen zwischen der Beziehungsgestaltung und den Funktionen der Off. geschlagen wird.

Schließlich konnten zahlreiche Querverbindungen zwischen den Funktionen festgestellt werden. Diese beeinflussen sich gegenseitig: Die Erbauungs- und Bestärkungsfunktion interagiert mit der Unterweisungsfunktion ebenso wie mit der Exempelfunktion und dem prophetischen Impetus der Off. Daraus ist zu schließen, dass die Funktionen keineswegs isoliert voneinander, sondern immer in Wechselwirkung zueinander zu betrachten sind.

Außerdem wurde nachgewiesen, dass eine Funktion unterschiedliche Dimensionen annehmen kann. So kann sie zum einen den ganzen Text überspannen, wie bei der Erbauungs- und Bestärkungsfunktion zu sehen war. Gleiches gilt für das Lob Gottes. D.h. der gesamte Text bzw. die Verschriftlichung dient letztlich dazu, die Rezipienten zu erbauen und in ihrem Glauben zu stärken. Ähnliches konnte auch bei der prophetischen Funktion beobachtet werden, denn mit der schriftlichen Niederlegung der Gespräche zwischen göttlicher und weiblicher Figur wird das Wort Gottes bzw. seine Botschaft grundlegend verkündet. Der Gesamttext wirkt exemplarisch und erfüllt ebendiese Funktion. Zum anderen kann die angenommene Funktion auch durch die weibliche Figur realisiert werden. Sie nimmt dabei eine Rolle ein, die innerhalb des Textes im Gespräch verhandelt wird. Beispielhaft steht hierfür die prophetische Funktion: Die weibliche Figur wird aufgefordert, die göttliche Botschaft zu verbreiten oder eine Unterweisung vorzunehmen, wenn sie über ihre Erfahrungen berichten soll oder an der Pforte lehrt, was sie weiß. Die Off. als Text fungieren dabei als das Medium, durch welches die Tatsache der Unterweisung an sich, aber auch der Inhalt der Unterweisung an die Rezipienten übermittelt wird. Die weibliche Figur dient zudem mit ihrer Figurenrede als Projektionsfolie, an der die göttliche Figur ihre Absichten mit ihr expliziert. Dabei wird auch die wesentliche Rolle der weiblichen Figur im Heilsplan deutlich. Für die zentrale Frage nach der Beziehungsgestaltung der beiden Gesprächspartner ergaben sich durch die narratologische Untersuchung weitere interessante Ergebnisse: Beide Gesprächspartner wirken gemeinsam an der Funktionserfüllung mit. Die Beziehung steht nicht im Gegensatz zu den angestrebten und narrativ umgesetzten Funktionen der Off., sondern bietet im gewissen Sinne gleichsam den Rahmen für diese. So nutzt die göttliche Figur etwa das Gespräch mit der weiblichen Figur, um Kritik an verschiedenen Menschen und Situationen zu äußern, die durch das Gespräch in einer Art gefiltertem und zugleich geschütztem Rahmen auftritt. Auf diesem Weg erreicht die Kritik die Rezipienten anders: Die Kritik erscheint weniger direkt, aber umso wirkungsvoller. Die Funktion des Kritik-Übens verdeutlicht außerdem noch einen weiteren interessanten Aspekt: Indem die Kritik an Außenstehenden stets von der göttlichen Figur geäußert wird, nehmen die Rezipienten sie als unmittelbar von Gott kommend wahr. Sie wird nicht hinterfragt und umso ernster genommen.

Dies ist erzähltheoretisch mit der „logisch privilegierten Erzählerrede“ nach MARTÍNEZ/SCHEFFEL einzuholen.¹⁸²

Durch die narratologische Untersuchung konnte zudem festgestellt werden, dass die Figurenrede zur Erfüllung der anvisierten Funktion über die Figuren distribuiert wird. Zu dieser Verteilung ist anzumerken, dass die direkte Rede vorwiegend bei der göttlichen Figur auftritt. Die direkte Rede gibt den Aussagen der göttlichen Figur ein besonderes Gewicht: Die unmittelbare Wiedergabe unterstreicht die Authentizität des Gesagten und steigert die Verbindlichkeit. Außerdem betont sie die Wichtigkeit der Aussage, denn diese kann unmittelbar der göttlichen Figur zugeordnet werden.

Die Aussagen der weiblichen Figur werden hingegen häufig indirekt durch die Erzählerfigur wiedergegeben und erscheinen insgesamt zusammengefasst. Mit der Figurenrede der weiblichen Figur wird jedoch vielfach die Grundlage für die Aussagen der göttlichen Figur geschaffen. Es ist dabei zu beachten, dass es nicht unüblich ist, dass in Erzähltexten eine Kombination von direkter Rede des einen Gesprächspartners und der indirekten Wiedergabe des anderen auftritt, wie es in den Off. häufig der Fall ist.¹⁸³ Für die Off. bedeutet es, dass mit der reduziert auftretenden direkten Rede der weiblichen Figur die konstatierte Beziehungshierarchie letztlich unterstrichen wird, den direkten Redebeiträgen der weiblichen Figur jedoch im Umkehrschluss besondere Beachtung zu schenken ist und sie trotz der reduzierten direkten Rede wichtige Aufgaben bei der Umsetzung der Funktionen innehat. Schließlich wurde auch eine dritte Figur der Off. und ihre Aufgaben näher betrachtet: die Erzählerfigur. Sie präsentiert u.a. die Aussagen der weiblichen Figur in Form eines Rede- oder Bewusstseinsberichts. STANZEL bezeichnet dieses Vorgehen als „Einschmelzung von Teilen eines Dialogs in den Erzählbericht“¹⁸⁴. Insgesamt nimmt die Erzählerfigur in den Off. eine wichtigere Rolle ein, als es auf den ersten Blick scheint. So erläutert sie Äußerungen der göttlichen Figur mit der Absicht, die Verständlichkeit für alle Rezipienten zu erhöhen. Außerdem kommentiert sie das Geschehen und kontextualisiert es. Dadurch verleiht sie den Aussagen der Figuren eine zusätzliche Bedeutsamkeit. Durch die Kommentare und Einschübe der Erzählerfigur wird eine Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit für die Rezipienten erzeugt, wenn das Verständnis der Aussagen sichergestellt werden soll. Dies deckt sich mit der Auffassung MARTÍNEZ/SCHEFFELs vom unbedingten „Wahrheitsanspruch“ der Redebeiträge der Erzählerfigur.¹⁸⁵ Damit kommt der Erzählerfigur in den Off. die Rolle eines

¹⁸² Vgl. Martínez/Scheffel, ⁹Erzähltheorie, S. 101. Vgl. dazu auch die Ausführungen in diesem Kapitel unter 2.1.

¹⁸³ Vgl. Stanzel, ⁶Theorie des Erzählens, S. 96.

¹⁸⁴ Ebd., S. 96.

¹⁸⁵ Vgl. dazu die Ausführungen in diesem Kapitel unter 2.1.

„Co-Regisseurs“ Gottes zu. Zudem kann man die Erzählfigur als Bindeglied zwischen den Figuren und den Rezipienten verstehen. Ihre vergleichsweise geringe quantitative Beteiligung darf nicht über ihre bedeutsame Rolle für das Erzählgeschehen hinwegtäuschen. Auch erzähltheoretisch ist dieser Kommentator von Interesse. An ihm kann die auktoriale Erzählperspektive festgemacht werden, die es erlaubt, die Gedanken der Figuren zu lesen, Antworten vorwegzunehmen und weitere Abläufe zu erschließen. Außerdem wirkt der auktoriale Erzähler – im Vergleich zum Ich-Erzähler – verlässlicher.¹⁸⁶ Mit MIEDEMA ist festzuhalten, dass die Berichte der Erzählerfigur auch dazu dienen können, die Rezipienten hinsichtlich einer Lesart zu dirigieren.¹⁸⁷

Zusätzlich ist eine variable Fokalisierung in den untersuchten Episoden festzustellen, da einige von ihnen bzw. deren Ausschnitte intern fokalisiert wurden, andere hingegen über eine Nullfokalisierung verfügen. Dies unterstreicht insgesamt den Eindruck einer umfassend informierten und damit stärker einbezogenen Erzählerfigur (Nullfokalisierung) bzw. kann die Figuren stärker fokussieren (interne Fokalisierung). Dies unterstützt wiederum die These, dass die angestrebten Funktionen der Off. mittels der narrativen Gestaltung umgesetzt werden.

¹⁸⁶ Vgl. Stanzel, ⁶Theorie des Erzählens, S. 200-201.

¹⁸⁷ Vgl. Miedema, Narratologie, S. 48-49 und Anm. 121 in diesem Kapitel.

Resümee und Ausblick

Zum Abschluss der vorliegenden Studie sollen die Ergebnisse der Analysen zusammengetragen und ein Ausblick für weitere – auch über die literaturwissenschaftliche hinausgehende – Forschungen gegeben werden.

Zentraler Gegenstand der vorliegenden Untersuchung war die Beziehung zwischen der göttlichen und der weiblichen Figur in den Off., die hauptsächlich in den Gesprächen zwischen ihnen konstituiert wird. Dabei stehen sich zwei Aspekte gegenüber: einerseits die Herausstellung der weiblichen Figur, andererseits das alles überspannende Lob Gottes. Aus diesem Kontrast resultiert eine Spannung, in welcher sich bestimmte Funktionen etablieren, die mit den Off. erzielt werden sollen und die mittels narrativer Verfahren gestaltet werden. Ziel war es herauszufinden, wie sich die Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur konstituiert und welche Funktionen sich daraus ergeben. Verfolgt wurde dieses Ziel in vier Kapiteln:

In Kapitel I wurden in den für die Untersuchung zentralen Text der Off. eingeführt. Dann wurde die Gattungsproblematik der „Nonnenliteratur“ im Allgemeinen thematisiert. Anschließend widmete sich die Untersuchung konkret den „einzelpersonlichen Viten“ als einer Untergruppe der „Nonnenliteratur“ und dabei speziell den Off. Dabei wurde die Nähe zum Offenbarungsschrifttum, wie DINZELBACHER es beschreibt, herausgestellt.

Neben der handlungsleitenden Frage nach der Beziehung wurden als weiterer zentraler Untersuchungsgegenstand die Funktionen, die mit den Off. intendiert gewesen sein dürften, betrachtet. Der dazu zugrundegelegte Funktionsbegriff rekurriert aufgrund der kontroversen und keineswegs einheitlichen Verwendung in der Literaturwissenschaft auf „Funktionshypothesen“. Diese wurden vor allem unter dem Aspekt des Wirkungspotentials und der Rezeption angenommen. Den Abschluss des ersten Kapitels bildete ein Forschungsreferat der literaturwissenschaftlichen Forschung zum Thema.

Die drei folgenden Kapitel widmeten sich dann konkret der Analyse der Off. Dabei wurde auf ein mehrteiliges, sowohl literatur- als auch sprachwissenschaftliches Instrumentarium zurückgegriffen. In Kapitel II standen die Dialoge zwischen den beiden Gesprächspartnern im Zentrum, die mithilfe eines sprechakttheoretischen Modells untersucht wurden. Grundlage der Überlegungen waren dabei die Modelle von AUSTIN und SEARLE. Speziell die von ihnen entwickelten Sprechaktkategorien waren dabei nützlich: Einzelne Sprachhandlungen konnten den Figuren zugeordnet werden, woraus Aussagen zur Protagonistenbeziehung sowie zur Beziehungsgestaltung und zu den Hierarchieebenen in der Gesprächsbeziehung abzuleiten

waren. Der göttlichen Figur sind einerseits vor allem direktive und exerzitive Äußerungen zuzuordnen, welche die Autorität gegenüber der weiblichen Figur ausdrücken und zur Demonstration bzw. Durchsetzung von Macht dienen. Hier wird zunächst, wie erwartet, ein hierarchisches Verhältnis zur weiblichen Figur konturiert. Zugleich wendet sich die göttliche Figur mit konduktiven und kommissiven Äußerungen der weiblichen Figur zu und tritt so andererseits mit ihr in eine wechselseitige Kommunikationssituation ein. Die Rolle der weiblichen Figur erscheint zunächst aufgrund der quantitativ deutlich reduzierten Redebeiträge weniger prominent. Sie bereitet mit ihren als erotetisch zu klassifizierenden Äußerungen allerdings die Grundlage für die Äußerungen der göttlichen Figur vor. So ist sie gesprächsanalytisch eine wichtige Gesprächspartnerin, indem sie mit ihren Sprachhandlungen als Initiatorin der göttlichen gilt. Zudem wird sie von der göttlichen Figur als entsprechend wichtig für die Beziehung erachtet und ebenso präsentiert, indem die göttliche Figur mit den konduktiven und kommissiven Äußerungen auf ihr Gegenüber eingeht.

Mithilfe der Sprechakttheorie konnte festgestellt werden, dass eine wechselseitige Beziehung zwischen den Figuren besteht. Dabei gilt auch, dass beide Figuren gemeinsam – im Rahmen ihrer jeweiligen, rollenbedingten Möglichkeiten – diese Beziehung gestalten. Die Sprachhandlungen wirken dabei katalysatorisch für die Interessen der Gesprächspartner. Das erwartete Hierarchiegefälle konnte dabei zunächst durch die Analyse bestätigt werden. Es erfährt jedoch im Text zahlreiche Variationen, die bis zu einer Nivellierung der Distanz zwischen den Figuren durch Aufwertung der weiblichen Figur seitens der göttlichen reichen können. Die Analyse konnte somit die These bestätigen, dass die weibliche Figur in einer besonderen Form von Gott herausgestellt und erhoben wird. In den Gesprächen heißt das konkret, dass sie als auserwählte (Gesprächs-)Partnerin installiert wird, mit deren Hilfe der göttliche Gesprächspartner Aussagen machen kann und zugleich in eine intensive (Gesprächs-)Beziehung mit der weiblichen Figur tritt. Dieses besondere Verhältnis kann beispielhaft für die potentiellen Rezipienten wirken.

Der Mehrwert der sprechakttheoretischen Methode besteht darin, die Kommunikation zwischen beiden Figuren genauer ausdifferenzieren zu können. Für die Gespräche, die literarisch gestaltet erscheinen, bedeutet diese Art der Konstruiertheit auch eine Funktionalisierung für einen bestimmten Zweck. Dieser besteht in der Demonstration einer vielgestaltigen Gottesbeziehung und dient gleichermaßen der als übergreifend herausgestellten Funktion des Lobes Gottes.

Im dritten Kapitel stand die Intertextualität in den Off. hinsichtlich zwei Untersuchungsrichtungen im Vordergrund: In einem ersten Teil wurde der Umgang der Off.

mit im Text explizit erwähnten Texten anderer Autoren analysiert. Der Fokus lag dabei auf dem „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg und der Tochter-Syon-Dichtung. Die intertextuellen Verschränkungen beziehen sich, so das Ergebnis, nicht allein auf die Nennung des Textes, sondern auch auf die Übernahme einzelner Motive und reichen bis hin zu einem an die Vorlage nur noch angelehnten Umgang, je nach den jeweiligen Erfordernissen der Off. Unterschiedliche Wissensbestände über Themen, die sowohl in den Off. als auch in FL thematisiert werden, zeigen sich ursächlich für den teilweise engen Bezug der Off. auf die Vorlage oder den stark selektiven und freien Umgang mit Themen und Motiven, wenn ein ausgeprägtes Wissen über das Thema bei der Abfassung bestand. Die Studie konzentrierte sich dabei auf die in den Off. explizit genannten Werke. Darüber hinaus fallen jedoch auch gedankliche Konzepte auf, die z.B. an Heinrich Seuse erinnern. Die potentiellen Verbindungen zwischen den Off. und Werken Seuses sowie anderen Texten, auch nicht mystischen Inhalts, zu verfolgen, könnte ein Ansatzpunkt für die weitere Forschung sein. Die intertextuellen Verknüpfungen und Transformationen gedanklicher Konzepte können dabei als Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit Wissen und Bildung im Falle Engelthals als gesamtem Konvent oder der Wissensaneignung und –weitergabe, wie sie sich in den Off. darstellen, verstanden werden.

Der zweite Teil des Kapitels III thematisierte den Umgang mit verschiedenen Prätexten anhand des Themenkomplexes Freiheit. Am inhaltlichen Konzept der Freiheit wurde versucht, eine spezifische Komponente der Beziehung konkreter zu fassen und dabei den Blick auf die Wissensbestände im Kloster zu lenken, die sich sowohl auf Literatur als auch auf Religion beziehen. Dieses Themenfeld scheint in den Off. besonders interessant, da in ihnen zum ersten Mal eine Attribuierung Gottes als frei vorgenommen wird. Die Vorstellungen zu diesem Begriff gründen in den Off. offenbar vor allem auf biblischen Ursprüngen, gehen über diese aber deutlich hinaus. Dennoch bleiben sie an die biblische Tradition rückgebunden. Die Off. verhandeln das Thema „Freiheit“, das ebenfalls in Beziehung zu der hier besonders interessierenden Beziehung zwischen den beiden Protagonisten steht, in drei Ausprägungen: Erstens geht es um den göttlichen, „freien Willen“. Zweitens bezeichnet sich Gott selbst als „freier got“. Deutlich reduziert wird drittens das Substantiv Freiheit verwendet.

In der sprachlichen Gestaltung manifestiert sich auch ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen Gott und Freiheit. Das Thema wird hauptsächlich mit der göttlichen Figur in Verbindung gebracht. Da sie frei ist, hat sie auch die Möglichkeit, eine weibliche Figur auszuwählen und dieser Gnaden zukommen zu lassen. Diese Freiheit legitimiert somit das

Handeln an und das Gespräch mit der weiblichen Figur sowie letztlich die Beziehung zu ihr. Um dieses Konzept zu verwirklichen, werden in den Off. zwar nicht direkt biblische Formulierungen übernommen, allerdings wird das dort grundlegende Konzept vom freien Gott aufgegriffen. Für die Off. heißt das konkret, dass die sprachliche Formulierung „ich bin ein freier got“ einerseits neu ist, andererseits auf dahinterstehende biblische Konzepte, Assoziationsfelder und Verknüpfungen zurückgeht und diese adaptiert bzw. an diese rückgebunden bleibt. Dabei spielt auch ein potentieller klosterinterner Diskurs eine Rolle. Dazu wurden vergleichend die anderen Engelthaler Werke herangezogen, das „Gnaden-Leben“ Friedrich Sunders und die „Offenbarungen“ Adelheid Langmanns. Bei ihnen waren ähnliche Gedanken zur „Freiheit“ festzustellen. An dieser Stelle bedürfte es weiterer Forschung zu den jeweiligen „einzelpersönlichen Viten“, die Klosterangehörigen aus Engelthal zugeschrieben werden, um etwaige Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zwischen ihnen herauszustellen. Bisher wurde keine eigenständige Untersuchung zu diesen Werken vorgelegt. Die Texte bieten jedoch ein interessantes Forschungsfeld, auf dem sich jenseits des untersuchten Freiheitsbegriffs weitere Themengebiete finden könnten, die auf klosterinterne Diskurse verweisen.

Kapitel IV widmete sich wiederum dem Dialog in den Off. Dabei wurden zusätzlich die Funktionen miteinbezogen, die mit den Off. vermutlich intendiert waren. Methodisch wurde auf das Instrumentarium der Narratologie zurückgegriffen, wobei besonders die Kategorien der Figurenrede und der Perspektive/Fokalisierung betrachtet wurden. Ein Ergebnis der erzähltheoretischen Untersuchung betrifft die Distribution der Figurenrede auf die Figuren. Je nach Inhalt des Redebeitrags kann die Äußerung nur von einer bestimmten Figur geäußert werden. Außerdem verteilt sich die Figurenrede mit großen quantitativen Unterschieden auf die Figuren: Während die göttliche Figur vielfach mittels direkten Redebeiträgen am Gespräch beteiligt ist, werden Äußerungen der weiblichen Figur hauptsächlich in indirekter Form von der Erzählerfigur repetiert. Ebendieses Verhalten fungiert als Projektionsfolie, anhand derer die göttliche Figur ihre Äußerungen festmachen kann und letztlich die intendierte Funktion erreicht wird. Dieser Befund deckt sich mit den Beobachtungen, die in Kapitel II bezüglich der Sprachhandlungen der beteiligten Figuren gemacht wurden. Hinsichtlich der Protagonistenbeziehung unterstreicht das Ergebnis zunächst das in Kapitel II attestierte Hierarchiegefälle, da die weibliche Figur auf der formalen Ebene offenbar nicht uneingeschränkt als gleichwertige (Gesprächs-)Partnerin installiert wird. Dieser formale Eindruck tritt allerdings in Spannung zum Inhalt, denn weite Teile der Dialoge thematisieren die Besonderheit der weiblichen Figur und ihre Auserwähltheit von Gott vor anderen

Personen. Sie ist als Partnerin für die göttliche Figur zentral und damit grundlegend für das gelingende Gespräch. Auch in Kapitel IV konnte das gegenseitige Wirken an der Beziehung hervorgehoben und ihre Wechselseitigkeit beobachtet werden.

Die Analysen in Kapitel II und IV verdeutlichten, dass die Gespräche konstitutiv für die Beziehungsgestaltung sind (Kap. II) und die solchermaßen konstituierte Beziehung an sich ebenfalls als Grundlage fungiert, auf der Funktionen erzielt werden können (Kap. IV). Mithin besteht eine Komplementarität zwischen der Beziehung der Figuren, in denen Gespräche angesiedelt sind, und den zu erzielenden Funktionen.

Die erzähltheoretische Analyse bot noch einen weiteren interessanten Aspekt: Als Bindeglied zwischen den beiden Figuren dient die Erzählerfigur, deren Rolle nicht zu unterschätzen ist. Ihre Aufgaben liegen in der Kontextualisierung, Verständnissicherung und Rezipientenlenkung. An diesem Kommentator ist sodann auch in Relation zu den beiden Figuren die Perspektive bzw. Fokalisierung als zweite Untersuchungskategorie in Kapitel IV festzumachen. Es liegt in den untersuchten Episoden in der Regel eine auktoriale Erzählsituation vor, was die bedeutsame Rolle des Kommentators unterstreicht. Darüber hinaus konnte eine variable Fokalisierung beobachtet werden, die zwischen Null- und interner Fokalisierung wechselt. Diese Wechsel der Fokalisierung betonen entweder die Bedeutung der Erzählerfigur (Nullfokalisierung) oder prononcieren die Rollen der Figuren (interne Fokalisierung).

In diesem Kapitel wurden zudem acht unterschiedliche Funktionen unterstellt, deren narrative Gestaltung zu untersuchen war. Sie schienen teilweise enger mit der „Nonnenliteratur“ verbunden zu sein (memoria, Bestärkung/Erbauung, Unterweisung/Didaxe), teilweise loser mit ihr zusammenzuhängen (prophetische und Exempelfunktion, Kritik üben). Zudem wurde die Untersuchung um die pragmatische Funktion der „Werbung“ ergänzt, die man nicht primär mit dieser Art der Literatur verbinden würde und die von Johanna THALI erstmalig mit dieser Literatur assoziiert wurde.¹ In der vorliegenden Untersuchung konnte diese Funktion in den Off. nachgewiesen werden. Schließlich dient das Lob Gottes als eine den gesamten Text überspannende Funktion und läuft der Herausstellung der weiblichen Figur nicht zuwider. D.h. diese beiden Aspekte des Textes schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern wirken komplementär.

Für die untersuchten Funktionen, die durch die Gespräche zwischen den beiden Figuren realisiert werden, gilt zweierlei: Sie können den gesamten Text überspannen, wie z.B. das Lob Gottes. D.h. der gesamte Text dient in seiner Anlage und seinen Inhalten dieser und anderen

¹ Vgl. Thali, Beten, S. 308.

Funktionen. Interessanter erscheint allerdings die Situation, wenn die weibliche Figur eine Rolle wahrnimmt, die im Gespräch verhandelt wird und damit einer bestimmten Funktion dient, z.B. wenn sie mit ihrem Handeln ein Exempel für ein gottgefälliges Leben bietet. Die weibliche Figur erfüllt so eine wichtige Rolle im Gespräch sowie in der Beziehung und gewährleistet die Funktionserfüllung.

Alle unterstellten Funktionen konnten in den Off. nachgewiesen werden, auch wenn sie sich in ihrer Ausgestaltung unterscheiden. Ein übergreifendes Charakteristikum ist ihr ausschließlich implizites Vorkommen. Die Rezipienten, unabhängig davon, ob es sich um klosterinterne oder auswärtige handelt, müssen sie erschließen. Dies kann zum einen am Anspruch des Textes liegen, Funktionen nicht zu offensichtlich zu präsentieren, um nicht allein darauf reduziert zu werden. Zum anderen ist diese implizite Vermittlung auch Teil der narrativen Gestaltung. Besonders die göttliche Figur beantwortet Fragen oder reagiert auf Anmerkungen der weiblichen Figur häufig mit Beispielen und Gleichnissen. Diese müssen von den Rezipienten aufgeschlüsselt werden, sodass sie sich z.B. die Unterweisung oder Bestärkung selbst erschließen. Hilfestellungen bieten dabei die Kommentare der Erzählerfigur, die vielfach auf die Aktualisierung des eigenen Wissens zielen. Insgesamt entsteht so der Eindruck, dass die Off. keine vorgefertigten Lösungen oder Ratschläge präsentieren, sondern vielmehr als impulssetzende Anleitung zu verstehen sind: Die Rezipienten werden angeregt, die für sie relevante Funktion selbst herauszulesen bzw. herauszuhören.

Die Funktion der „Werbung“, die in der Forschung bisher bezüglich der Funktionen der „Nonnenliteratur“ nicht betrachtet worden ist, ließ sich in den Off. gut fassen. Hier birgt die Anregung zum eigenen Nachdenken eine gewisse Subtilität: Die Off. arbeiten mit Vergleichen, Beispielen und Gleichnissen, damit die Rezipienten einen bestimmten Nutzen aus der Darstellung ziehen können, z.B. eine Glaubensstärkung. Die Funktion der Werbung, hinter der offenbar das Ziel steht, das Kloster bekannt zu machen, attraktiv darzustellen und seine Existenz zu sichern, ist deutlich unterschiedlich von den anderen Funktionen, die für die Rezipienten fruchtbar sein sollen: Mit ihr wird – anders als bei den anderen Funktionen, die in ihrer Wirkung für die Rezipienten konstruiert werden – ein recht eigennütziges Ziel verfolgt. Während die anderen Funktionen auf die Rezipienten abzielen, wird mit der Werbefunktion ein Ziel der Produzenten verfolgt. Um den Charakter dieser Funktion nicht offensichtlich zu demonstrieren, bedient man sich wie bei den anderen Funktionen auch bei ihr der Rezipienten, indem man ihnen verdeutlicht, wie hilfreich eine Zugehörigkeit zum Kloster für das eigene Seelenheil sein kann. Allerdings reicht die alleinige Aufschlüsselung

durch die Rezipienten nicht aus. Zusätzlich wird von ihnen ein Verhalten erfordert, das sich auf das Kloster bezieht, d.h. Stiftungen, andere finanzielle Zuwendungen oder ein möglicher Eintritt. Die wiederum implizite Gestaltung der Werbungsfunktion unterstützt die Erfüllung dieser Funktion.

Die potentiellen Rezipienten treten vor allem bezüglich der Funktionen in den Vordergrund. Sie werden in den Off. zwar nur selten explizit angesprochen, doch impliziert die narrative Gestaltung des Textes die Vermutung, dass der Text gerade auch für ein außermonastisches Publikum gedacht gewesen ist. Es könnte demnach eine Aufgabe der weiteren Forschung sein, die Rezeption der Off., vor allem unter Beachtung des familiären Hintergrunds der Familie Ebner-Eschenbach, die nachweislich erhöhtes Interesse an der Tradierung der Werke Ebners zeigte, zu verfolgen. Insgesamt erscheint der Aspekt der Rezeption für die Off. und die weiteren „einzelpersönlichen Viten“ in der Vielzahl seiner Facetten als lohnenswerter Ansatzpunkt.

Die Funktionen in den Off. sind mit der narratologischen Analyse bei weitem nicht erschöpfend behandelt worden. Eine weitere Untersuchung, besonders unter Einbeziehung der Rezipienten, erscheint ebenfalls sinnvoll. Dies gilt besonders auch für die in den Off. nachweisbaren Querverbindungen zwischen Funktionen. Diese interagieren miteinander und vervollständigen das Bild möglicher Funktionen. Dies gilt für die Off., weitere Engelthaler Werke und möglicherweise auch für andere Texte ähnlicher Machart. Vergleichbare oder gerade anders gelagerte Funktionen gilt es zu erschließen, zu vergleichen und zu deuten.

Die durchgeführten Analysen unter Zuhilfenahme verschiedener literaturwissenschaftlicher und linguistischer Methoden konnten die Beziehung zwischen göttlicher und weiblicher Figur vielfältig konturieren. Das zunächst vermutete Hierarchiegefälle wurde z.T. bestätigt, erfuhr jedoch zugleich zahlreiche Variationen. Eben dadurch konnte verdeutlicht werden, dass die beiden Figuren durch die wechselseitige Kommunikation letztlich gemeinsam an der Beziehung arbeiten und dass *beide* Figuren unentbehrlich für die Gesamtkonzeption sind. Besonders die weibliche Figur scheint bei genauerer Betrachtung eine deutlich wichtigere Rolle zu spielen, als es die Quantität und Qualität der Redebeiträge anfänglich vermuten ließ. Sie dient mit ihren Äußerungen als Spiegelfolie, die die göttliche Figur zu ihren Aussagen veranlasst und in das Gespräch hineinzieht. Die Beziehung zeigt folglich im Laufe der Episoden unterschiedliche Stadien: Sie changiert zwischen einer hierarchisierten, durch Distanz geprägten Form und einem nahezu gleichberechtigten Miteinander der (Gesprächs-) Partner, bei dem eine Verringerung der räumlichen Distanz durch Hinunterneigen der göttlichen Figur realisiert wird. Diese Beobachtung stimmt auch mit den unterschiedlichen

inhaltlichen Aspekten überein: Die weibliche Figur ist einerseits dem göttlichen Partner ungleich und kann nur durch seine Gnade erwählt werden. Nur er kann sie vor anderen Personen besonders herausstellen und damit – wenn man unterschiedliche Ebenen annimmt, auf denen die Gesprächspartner agieren – auf seine Ebene heben bzw. die Ebenen einander annähern. Ungeachtet der Tatsache, dass die weibliche Figur durch das umfangreiche Gespräch mit dem göttlichen Partner erwählt wurde, wird in den Dialogen stets ihre vergleichsweise passive Rolle, besonders im Kontrast zu der aktiven Rolle des göttlichen Partners, offensichtlich. Ihr Standpunkt muss stets neu ausgehandelt werden und kann von Episode zu Episode wechseln. Andererseits wird die weibliche Figur als besonders herausgestellt stilisiert und kann dadurch Wünsche einfordern und die göttliche Figur so in die Pflicht nehmen, sie sogar als „Gefangenen“ nehmen. Die weibliche Figur befindet sich somit in einer paradoxen Spannung: Sie ist der stetigen Inferiorität gegenüber dem göttlichen Partner ausgesetzt und wird gleichermaßen von ebendiesem durch die Gespräche und deren Inhalt als wertvolle (Gesprächs-)Partnerin installiert. Damit nimmt sie besonders hinsichtlich ihres Geschlechts eine besondere Rolle wahr.

Zum Abschluss sei jenseits der zentralen Fragestellung nach den Beziehungskonstellationen in den Off. noch ein Blick auf weitere interessante, interdisziplinäre Ansatzpunkte geworfen, die die Off. für die weitere Forschung bieten: Am dringlichsten stellt sich die Edition des Christine-Ebner-Korpus dar, die von Susanne BÜRKLE und Ursula PETERS vorbereitet wird. Weiter ist es aus literaturwissenschaftlicher Perspektive unabdingbar, der Frage nach den Autorverhältnissen nachzugehen. Für die Gnadenvita Ebners hat Ursula PETERS eine mehrfache Textschichtung nachweisen können.² Vergleichbare Untersuchungen für die Off. stehen noch aus. So könnte es ein weiteres Beschäftigungsfeld der Forschung sein, die Person Christine Ebner stärker zu konturieren, um einerseits Aussagen zu ihrer Rolle bei der Verschriftlichung zu ermöglichen und andererseits auch das Ausmaß der Korrelation zwischen der historischen Person Christine Ebner und der weiblichen Figur in den Off. offenzulegen.

Neben der Person des Autors bzw. den handelnden Figuren bietet auch die Gattung noch zahlreiche offene Forschungsfragen. Für diese Untersuchung wurde angenommen, dass die Off. als Vertreter des Offenbarungsschrifttums gelten. Wie dieses konkreter zu fassen ist und ob noch weitere Texte dazugehören, die den Off. in Konzeption, Personal oder Inhalt ähnlich sind, bedürfte einer näheren Untersuchung. Die Unterscheidung von „Nonnenviten“ und

² Vgl. Peters, >Leben<, S. 412-416.

„einzelpersönlichen Viten“ ist zwar hilfreich, allerdings werden unter die „einzelpersönlichen Viten“ äußerst heterogene Texte subsumiert. Es wäre daher zu überlegen, darin nochmals eine weitere Differenzierung vorzunehmen, wie BÜRKLE sie bereits in „Gnadenvita“ und „Offenbarungen“ für das Christine-Ebner-Korpus vorgenommen hat. Diese Differenzierung und die möglichen Kriterien gilt es allgemeiner, also auch über Christine Ebner hinaus, zu evaluieren. Dazu könnten zum einen Texte aus dem gleichen monastischen Kontext, also dem Kloster Engelthal, herangezogen werden. Ziel könnte es sein, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten, die möglicherweise auf eine sich gegenseitig beeinflussende Schreibtätigkeit hinweisen und eine klosterspezifische Textform begründen. Zum anderen wäre es denkbar, aus anderen Klöstern ähnliche Texte heranzuziehen, die über das Personal, den Inhalt, vor allem aber durch die dialogische Struktur verbunden sind. Ebendiese dialogische Struktur der Off. könnte den Ausgangspunkt eines Vergleichs mit anderen „einzelpersönlichen Viten“ oder im weitesten Sinne Texten darstellen, die von weiblichen Klosterangehörigen verfasst wurden und über einen Dialog mit einem göttlichen Partner gestaltet sind, wie es z.B. mit Einschränkungen auch für das FL gilt. Ursachen und Funktionen einer solchen potentiellen „Familienähnlichkeit“ im Kloster, im Orden oder darüber hinaus herauszuarbeiten, stellt bisher ein Desiderat dar. Einen möglichen Ausgangspunkt können dabei die Verbindungen zwischen dem Kloster Engelthal und anderen Klöstern darstellen, die z.B. RINGLER in Inzigkofen und Pillenreuth hinsichtlich eines Büchertauschsystems sieht.³ Möglicherweise fand im Zug dieses Tausches auch ein Austausch von Wissen und Fähigkeiten hinsichtlich der Textproduktion statt und Texte ähnlichen Inhalts oder vergleichbarer Machart könnten dessen Ergebnis gewesen sein.

Das (monastische) Umfeld, in dem diese Texte entstanden sind, ist ebenfalls interessant. Zu den Lebens- und Arbeitsbedingungen im Kloster, besonders hinsichtlich der Abfassung unserer Texte, sowie zur Bildung der Nonnen ist die historische und theologische Forschung gefragt. Dabei können vergleichende Untersuchungen weitere Erkenntnisse liefern, wie diese Frauen ihre Religiosität im Mittelalter gestaltet haben, wie sie sich im zeitlichen Querschnitt entwickelte und wie sozialgeschichtliche Aspekte, z.B. die Ordenszugehörigkeit, geltend gemacht wurden und wie sich im weiteren diese Bedingungen auf die Literaturproduktion, sowohl in formaler als auch inhaltlicher Hinsicht, auswirkten.

Wendet man sich dem Inhalt zu, wird die Ausklammerung des Aspekts der Mystik in der vorliegenden Untersuchung offenkundig. Eine Untersuchung der Off. unter dem

³ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 50-59.

Gesichtspunkt der Mystik und unter Zugrundelegung eines konkretisierten Mystikbegriffs erscheint erfolgversprechend – möglicherweise auch, um herauszufinden, was nicht mystisch ist. Vergleichende Untersuchungen zwischen den Off. und diesen Texten scheinen nicht nur hinsichtlich der Mystikdiskussion interessant, sondern versprechen auch darüber hinausgehende Erkenntnisse über Zusammenhänge zwischen Texten von religiösen Frauen, in denen sie über außergewöhnliche Begegnungen mit Gott berichten. Zudem erlauben sie eine „Positionierung“ der Werke Ebners in diesen Kontext.

Dieser kurze, keineswegs vollständige Abriss der noch ausstehenden Forschungsaufgaben zeigt zwei wesentliche Aspekte auf: Zum einen macht er deutlich, dass die Off. zahlreiche Anknüpfungspunkte hinsichtlich literaturwissenschaftlicher Fragestellungen, ihrer Entstehungsbedingungen und –kontexte sowie ihrer institutionellen Rahmenbedingungen bieten. Die Off. können selbst das Zentrum der Untersuchung darstellen oder als Vergleichs- bzw. Ausgangspunkt verstanden werden. Die dringlichste Aufgabe bleibt aber nach wie vor die Edition des Christine-Ebner-Korpus, um weitere, umfassende Studien in unterschiedlichen Disziplinen und mit verschiedenen Fragestellungen zu diesen vielschichtigen Texten zu ermöglichen.

Zum anderen zeigt der Ausblick, dass für ein umfassenderes Verständnis der Off. und ihres Produktions- und Rezeptionskontextes andere Disziplinen, wie die historische und theologische Forschung, diese Texte als ertragreiche Quellen wahrnehmen sollten, damit sich die Ergebnisse unterschiedlicher Forschungsrichtungen vernetzen und ein zusammenhängenderes Bild ergeben können.

In diesem Sinne sind die von RINGLER im Zusammenhang mit der „Nonnenliteratur“ vor mehr als 30 Jahren formulierten Forschungsaufgaben trotz zahlreicher und vielgestaltiger Untersuchungen immer noch aktuell.⁴ Die vorliegende Studie versucht zur Beantwortung der Frage nach den Hierarchieverhältnissen und der Beziehungsgestaltung zwischen den Protagonisten in den Off. beizutragen und damit den Text stärker in den Fokus der literaturwissenschaftlichen Forschung zu rücken.

⁴ Vgl. Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 384. Vgl. dazu auch Kap. I, Anm. 245.

Literaturverzeichnis

Quellen:

Biblia latina cum glossa ordinaria, Band 4: Evangelia, Epistulae Pauli, ad Hebraeos, Acta Apostolorum, Epistulae Catholicae, Apocalypsis Johannis, hrsg. Karlfried Froehlich, Turnhout: Brepols, 1992.

Christine Ebner: Das Büchlein von der Gnaden Überlast, übertragen und eingeleitet von Wilhelm Oehl, Paderborn: F. Schöningh, 1924.

Das Christine-Ebner-Corpus. Gnadenvita und Offenbarungen, hrsg. von Susanne Bürkle, unveröffentlichtes Manuskript.

>Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal< (1980), hrsg. und kommentiert von Siegfried Ringler, in: ders., Viten-und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, München: Artemis, S. 391-444.

Das Neue Testament, viersprachig, hrsg. von Peter und Gerd Haffmans, Berlin: Verlage Haffmans und Tolkemit, 2011.

Der Nonne von Engelthal Buechlein von der genaden Uberlast, hrsg. von Karl Schröder, Stuttgart: Litterarischer Verein, 1871.

Der Nonne von Engelthal Buechlein von der genaden Uberlast, hrsg. von Karl Schröder, digitale Ressource hrsg. und einmal korrigiert von Thomas Gloning, bereitgestellt unter: <http://www.uni-giessen.de/gloning/tx/1350engt.htm> (letzter Aufruf: 10.02.2014)

Deutsches Nonnenleben, hrsg. von Margarete Weinhandl, München: Recht, 1921.

Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal, hrsg. von Philipp Strauch, Straßburg: Trübner, 1878.

Lamprecht von Regensburg, Sanct Franciskan Leben und Tochter Syon, hrsg. nebst Glossar von Karl Weinhold, Paderborn: o.V., 1880.

Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, hrsg. von Philipp Strauch, Freiburg i Br.; Tübingen: Mohr (Siebeck), 1882.

Mechthild von Magdeburg, Das Fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hrsg. von Gisela Vollmann-Profe, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

Meister Eckart, Die deutschen und lateinischen Werke (DW und LW), Die deutschen Werke, Band V (Traktate), hrsg. von Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1963.

Meister Eckart, Die deutschen und lateinischen Werke (DW und LW), Die deutschen Werke, Band II (Predigten), hrsg. von Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung. Mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel, 3. Auflage der Sonderausgabe, Freiburg im Br.: Herder, 2007.

Lexika, Nachschlagewerke:

Diese werden an dieser Stelle gesammelt angegeben. Die einzelnen Beiträge sind mit ihren Autoren unter „Forschungsliteratur“ aufgeführt.

Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon (VL), begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch, hrsg. von Kurt Ruh [u.a.], 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin [u.a.]: de Gruyter, 14 Bände, 1978-2008.

Duden, Das Große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter, hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, Mannheim [u.a.]: Dudenverlag, 1994.

HENNIG, Beate, Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 4., verbesserte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

LEXER, Matthias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bände, Leipzig: Hirzel, 1872-1878, in der online-Ausgabe über www.woerterbuchnetz.de (© 2011 Trier Center for Digital Humanities / Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier) (letzter Aufruf: 28.03.2014).

Lexikon des Mittelalters (LexMA), hrsg. von Robert-Henri Bautier/ Robert Auty/ Norbert Angermann, München [u.a.]: Artemis, ab Band 7: LexMA-Verlag, 10 Bände, 1980-1999.

Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), begründet von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg i Br. [u.a.]: Herder, 11 Bände, 1993-2001.

Metzler-Lexikon Literatur-und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. von Ansgar Nünning, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart; Weimar: Metzler, 2008.

Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG⁴). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Hans-Dieter Betz, ungekürzte Studienausgabe, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 9 Bände, 2008.

Forschungsliteratur:

ACKLIN ZIMMERMANN, Béatrice W., *Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1993.

ACZEL, Richard (2008), „Intertextualität“, in: *Metzler Lexikon Literatur-und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hrsg. von Ansgar Nünning, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart; Weimar: Metzler, S. 330-332.

ALBRECHT, Ruth (2003), *Am Anfang eines langen Weges. Frauen und Geschlechterforschung in der Kirchengeschichte*, in: Dingel, Irene (Hrsg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektive – Akzente*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 67-96.

ANGERMAIR, R. (1995), „Erbauung“; in: LThK, Bd. 3 (Colet bis Faistenberger), 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg [u.a.]: Herder, Sp. 959-962.

AUSTIN, John L., Zur Theorie der Sprechakte, 2., bibliographisch ergänzte Auflage, Stuttgart: Reclam, 2002.

BARTH, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 2: Die Lehre von Gott, 1. Halbband, 7. Auflage, Zürich: Theologischer Verlag, 1987.

BENZ, K.J./ BIEDERMANN, H.M./ BINDING, G. (1991), „Kirchweihe“, in: LexMA, Bd. 5: Hiera-Mittel - Lukanien, hrsg. von Bautier, R.-H./ Auty, R./ Angermann, N., München/ Zürich: Artemis, Sp. 1186-1188.

BLANK, Walter, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene, Freiburg i.Br.: Müller, 1962.

BONNIWELL, William R., A History of the Dominican Liturgy 1215-1945, 2., revidierte und erweiterte Auflage, New York: Wagner, 1945.

BRINKER, Klaus/ SAGER, Sven F., Linguistische Dialoganalyse, 5., neu bearbeitete Auflage, Berlin: Erich Schmidt, 2010.

BROICH, Ulrich (1985), Formen der Markierung von Intertextualität, in: PFISTER, Manfred/ BROICH, Ulrich, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen: Max Niemeyer, S. 31-47.

BROICH, Ulrich, (1985), Zur Einzeltextreferenz, in: PFISTER, Manfred/ BROICH, Ulrich, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen: Max Niemeyer, S. 48-52.

BÜRKLE, Susanne, Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen; Basel: Francke Verlag, 1999.

BÜRKLE, Susanne, Die >Gnadenvita< Christine Ebners: Episodenstruktur – Text-Ich und Autorschaft, in: Haug, Walter (Hrsg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen: Niemeyer, 2000, S. 438-514.

DINZELBACHER, Peter, <<Revelationes>>, Turnhout: Brepols, 1991.

ECKERT, Jost/ PRÖPPER, Thomas/ DEMMER, Klaus/ WINDISCH (1995), Hubert „Freiheit Gottes“; in: LThK, Bd. 4 (Franca bis Hermenegild), 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg [u.a.]: Herder, Sp. 95-108.

EGERDING, Michael, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, 2 Bände, Paderborn [u.a.]: Schöningh, 1997.

EHRENSCHWENDTNER, Marie-Luise, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

ELM, Kaspar (1989), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick, in: ders. (Hrsg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin: Duncker & Humblot, S. 3-18.

FEDERER, Urban, Mystische Erfahrung im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner, Berlin; New York: de Gruyter, 2011.

FELDMANN, Doris/ SCHÜLTING, Sabine (2008), „Julia Kristeva“, in: Metzler Lexikon Literatur-und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. von Ansgar Nünning, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart; Weimar: Metzler, S. 385-387.

FLETCHER, John/ BENJAMIN, Andrew (Hgg.), Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva, London [u.a.]: Routledge, 1990.

FLUCK, Winfried, Das kulturelle Imaginäre. Eine Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans 1790-1900, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

FLUDERNIK, Monika, Erzähltheorie. Eine Einführung, 3., gegenüber der 2. unveränderte Auflage 2010, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

FRANKE, Wilhelm, Elementare Dialogstrukturen. Darstellung, Analyse, Diskussion, Tübingen: Niemeyer, 1990.

FRITZ, Gerd/ HUNDSNURSCHER, Franz (Hgg.), Handbuch der Dialoganalyse, Tübingen: Niemeyer, 1994.

FRITZ, Gerd/ HUNDSNURSCHER, Franz (1994), Einleitung, in: dies., Handbuch der Dialoganalyse, Tübingen: Niemeyer, S. IX-XV.

GAUSE, Ute, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

GEHRING, Hester McNeil Reed, The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the XIVth Century, Phil. Diss. Michigan, 1957.

GENETTE, Gérard, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Deutsche Erstausgabe, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

GENETTE, Gérard, Die Erzählung, 2., verbesserte Auflage, München: Fink, 1998.

GNÄDINGER, Louise, Deutsche Mystik, Zürich: Manesse Verlag, 1989.

GOFFMAN, Erving (1976), Replies and Responses, in: Language in Society, Vol. 5 (1976), S. 257-313.

GRICE, Paul H. (1979), Logik und Konversation, in: Meggle, Georg (Hrsg.), Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 243-265.

GRUBER, J./ HUNGER, H./ BERNT, G./ RÜEGG, W./ VITALE-BROVARONE, A./SCHMITT, P./GERRITSEN, W.P. / SAUER, H./ HANNIC, Ch./ DAIBER, H. (1986), „Dialog“, in: LexMA, Bd. 3: Codex Wintoniensis - Erziehungs- und Bildungswesen, hrsg. von Bautier, R.-H./ Auty, R./ Angermann, N., München/Zürich: Artemis, Sp. 946-965.

GÜRSCHING, Heinrich (1950), Neue urkundliche Nachrichten über den Mystiker Heinrich von Nördlingen, in: ders. (Hrsg), Festgabe aus Anlaß des 75. Geburtstages von Dr. Karl Schornbaum am 07. März 1950, Neustadt an der Aisch: Verlag Ph. C. W. Schmidt, S. 42-57.

GYMNICH, Marion/ NÜNNING, Ansgar (2005), Funktionsgeschichtliche Ansätze: Terminologische Grundlagen und Funktionsbestimmungen von Literatur, in: dies. (Hgg.), Funktionen von Literatur. Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, S. 3-27.

GYMNICH Marion/ NÜNNING, Ansgar (2005), Vorwort und Danksagung, in: dies. (Hgg.), Funktionen von Literatur. Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, S. VII-VIII.

HAGEMANN, Jörg/ ECKARD, Rolf (2001), Die Bedeutung der Sprechakttheorie für die Gesprächsforschung, in: Brinker, Klaus/ Antos, Gerd/ Heinemann, Wolfgang/ Sager, Sven f. (Hgg.), Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, 2. Halbband, Berlin; New York: de Gruyter, S. 885-896.

HAMMER, Andreas (2012), *Zwischen ratio und Erleuchtung*. Religionsgespräche und Konversionserlebnisse in der mittelalterlichen Literatur, in: Miedema, Nine/ Schrott, Angela/ Unzeitig, Monika (Hgg.), Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende, Berlin: Akademie-Verlag, S. 329-349.

HAUG, Walter (1984), Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, in: Stierle, Karlheinz/ Warning, Rainer (Hgg.), Das Gespräch, München: Hermann Fink, S. 251-279.

HAUG, Walter (1984), Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Ruh, Kurt (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, S. 494-508.

HAUG, Walter (1995), Überlegungen zur Revision meiner >Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens<, in: ders., Brechungen auf dem Weg zur Individualität, Tübingen: Niemeyer, S. 545-549.

HEINZLE, Joachim (1985), „Lamprecht von Regensburg“, in: Ruh, Kurt (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters (Verfasserlexikon), Band 5 (Koc-Mar) 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin: de Gruyter, Sp. 520-524.

HENNE, Helmut/ REHBOCK, Helmut, Einführung in die Gesprächsanalyse, 4., durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage, Berlin; New York: de Gruyter, 2001.

HESS-LÜTTICH, Ernest W. B. (2001), Gesprächsformen in der Literatur, in: Brinker, Klaus/ Antos, Gerd/ Heinemann, Wolfgang/ Sager, Sven f. (Hgg.), Text-und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, 2. Halbband, Berlin; New York: de Gruyter, S. 1619-1632.

HINDELANG, Götz (1994), Sprechakttheoretische Gesprächsanalyse, in: Fritz, Gerd/ Hundsnurscher, Franz (Hgg.), Handbuch der Dialoganalyse, Tübingen: Niemeyer, S. 95-112.

HINDELANG, Götz, Einführung in die Sprechakttheorie. Sprechakte, Äußerungsformen, Sprechaktsequenzen, 5., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin; New York: de Gruyter, 2010.

HÜBNER, Gert, Erzählform in höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im „Eneas“, im „Iwein“ und im „Tristan“, Tübingen; Basel: Francke, 2003.

HUNDSNURSCHER, Franz (2003), Sprechen und Sagen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Zum Wechsel der Inquit-Formel er sprach / er sagte, in: Miedema, Nine/ Suntrup, Rudolf (Hgg.), Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen

Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. [u.a.]: Lang, S. 31-52.

HUNDSNURSCHER, Franz (2007), Das literarische Charakterisierungspotential der Inquit-Formel, in: Miedema, Nine/ Hundsnurscher, Franz (Hgg.), Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik, Tübingen: Niemeyer, S. 103-115.

JAHN, Manfred (2007), Focalization, in: Herman, David (Hrsg.), The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge: University Press, S. 94-108.

JANNIDIS, Fotis, Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Naratologie, Berlin; New York: de Gruyter, 2004.

JARITZ, G. (1995), „Spiegel“, in: LexMA, Bd. 7: Planudes - Stadt (Rus‘), München: LexMA Verlag, Sp. 2100-2101.

KACZYNSKI, R./ REINHARDT, H.J.F./ HEINZ, A. (1997), „Kirchweihe“, in: LThK, Bd. 6: Kirchengeschichte - Maximianus, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg [u.a.]: Herder, Sp. 102-105.

KELLNER, Beate (2007), Spiel mit gelehrtem Wissen. Fischarts „Geschichtklitterung“ und Rabelais‘ „Gargantua“, in: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.), Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, München: Oldenbourg, S. 219-243.

KERTH, Sonja, Gattungsinterferenzen in der späten Heldendichtung, Wiesbaden: Reichert, 2008.

KILIAN, Jörg, Historische Dialogforschung. Eine Einführung, Tübingen: Niemeyer, 2005.

KIMMICH, Dorothee/ RENNER, Rolf Günter/ STIEGLER, Bernd (1996), Intertextualität. Einleitung, in: dies., Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, Stuttgart: Reclam, S. 327-333.

KÖNIG, W. (1980), „Allerseelen“, in: LexMA, Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen, München/ Zürich: Artemis, Sp. 428.

KRISTEVA, Julia (1972), Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Ihwe, Jens (Hrsg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven, Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M.: o.V., S. 345-375.

KRISTEVA, Julia, Die Revolution der poetischen Sprache, Deutsche Erstausgabe, 1. Auflage, 3. Printausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.

KRISTEVA, Julia/ CLÉMENT, Catherine, La féminine et le sacré, Paris: Stock, 1999.

KUNZE, Georg, Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter, [Mikrofiche], 1952.

LEPPIN, Volker (2001), Ockham und die Prophetie. Beobachtungen zur Selbstwahrnehmung eines philosophischen Theologen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 48 (2001), S. 470-476.

LEWIS, Gertrud Jaron (1990), Das Gottes- und Menschenbild im Werk einer mittelalterlichen Mystikerin. Überlegungen zu Gertrud von Helfta (1256-1302), in: Imhof, Paul (Hrsg.), Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack, Würzburg: Echter, S. 62-78.

LÖRSCHER, Wolfgang/ SCHULZE, Rainer (1994), Die britische Diskursanalyse, in: Fritz, Gerd/ Hundsnurscher, Franz (Hgg.), Handbuch der Dialoganalyse, Tübingen: Niemeyer, S. 51- 68.

LÜERS, Grete, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München: Reinhardt, 1926.

LUTTER, Christina, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert, München/ Wien: Oldenburg, 2005.

MARTÍNEZ, Matías/ SCHEFFEL, Michael, Einführung in die Erzähltheorie, 9., erweiterte und aktualisierte Auflage, München: Beck, 2012.

MATSUI, Yoshiyasu (1997), Die Freiheit bei Meister Eckart, in: Philosophisches Jahrbuch, hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Baumgartner, H. M./ Halder, A./ Jacobi, K./ Ottmann, H./ Rombach, H./ Vossenkuhl, W., 104. Jahrgang 1997, Freiburg; München: Karl Alber, S. 241-262.

MECKELNBORG, Christina, Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz, Bd. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

MIEDEMA, Nine (2010), Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hgg.), Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin; New York: de Gruyter, S. 35-67.

MIEDEMA, Nine/ SCHROTT, Angela/ UNZEITIG, Monika (2012), Einleitung, in: dies. (Hgg.), Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende, Berlin: Akademie-Verlag, S. 1-12.

MIETH, Dietmar (2010), Das Freiheitsmotiv bei Meister Eckart, in: zur debatte 5 (2010), S. 43-45.

MÖHLE, Hannes/ GRUBER, Hans-Günter (2001), „Wille“ in: LThK, Bd. 10 (Thomaschristen bis Žytomyr), 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg [u.a.]: Herder, Sp. 1203-1205.

MOESCHLER, Jacques (1994), Das Genfer Modell der Gesprächsanalyse, in: Fritz, Gerd/ Hundsnurscher, Franz (Hgg.), Handbuch der Dialoganalyse, Tübingen: Niemeyer, S. 69-94.

MÜLLER, Jan-Dirk (2004), Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur, in: Poetica 36 (2004), S. 281-311.

MÜLLER, Jan-Dirk (2007), Einleitung, in: ders., Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, München: Oldenbourg, unpaginierte Einleitung, S. VI-XI.

NIEDERHOFF, Burkhard (2001), Fokalisation und Perspektive. Ein Plädoyer für friedliche Koexistenz, in: Poetica 33 (2001), S. 1-22.

NIEDERWIMMER, Kurt, Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, Berlin: Töpelmann, 1966.

NÜNNING, Ansgar (2008), „Funktion“, in: Metzler Lexikon Literatur-und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. von Ansgar Nünning, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart; Weimar: Metzler, S. 223-224.

OEXLE, Otto Gerhard (1985), Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: Schmid, Karl (Hrsg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, München/ Zürich: Schnell & Steiner, S. 74-107.

OEXLE, Otto Gerhard (1993), „Memoria, Memorialüberlieferung“, in: LexMA, Bd. 6: Lukasbilder - Plantagenêt, Zürich: Artemis, Sp. 510-513.

OEXLE, Otto Gerhard (Hrsg.), Memoria als Kultur, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

PETERS, Ursula (1984), Das >Leben< der Christine Ebner: Textanalyse und kulturhistorischer Kommentar, in: Ruh, Kurt (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, S. 402-422.

PETERS, Ursula (1984), Frauenmystik im 14. Jahrhundert: Die „Offenbarungen“ der Christine Ebner, in: Opitz, Claudia (Hrsg.), Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1983, Weingarten: Drumlin-Verlag, S. 213-227.

PETERS, Ursula, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen: Niemeyer, 1988.

PFISTER, Manfred (1985), Konzepte der Intertextualität, in: PFISTER, Manfred/ BROICH, Ulrich, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen: Max Niemeyer, S. 1-30.

PFISTER, Manfred (1985), Zur Systemreferenz, in: PFISTER, Manfred/ BROICH, Ulrich, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen: Max Niemeyer, S. 52-58.

PFISTER, Manfred, Das Drama. Theorie und Analyse, 11. Auflage, München: Fink, 2001.

von POLENZ, Peter (1981), Der Ausdruck von Sprachhandlungen in poetischen Dialogen des deutschen Mittelalters, in: Zeitschrift für germanistische Linguistik, Bd. 9, Heft 3, S. 249-273.

PRÖPPER, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 2., wesentlich erweiterte Auflage, München: Kösel, 1991.

PRÖPPER, Thomas (1995), „Freiheit Gottes“ in: LThK, Bd. 4 (Franca bis Hermenegild), 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg [u.a.]: Herder, Sp. 108-113.

REBER, Ortrud, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Birgitta, Hersbruck: Pfeiffer in Komm., 1963.

REHBOCK, Helmut (2001), Ansätze und Möglichkeiten einer historischen Gesprächsforschung, in: Brinker, Klaus/ Antos, Gerd/ Heinemann, Wolfgang/ Sager, Sven f. (Hgg.), Text-und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, 2. Halbband, Berlin; New York: de Gruyter, S. 961-970.

RINGLER, Siegfried (1980), „Ebner, Christine“, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters (Verfasserlexikon), Band 2 (Com- Ger) 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin: de Gruyter, Sp. 297-302.

RINGLER, Siegfried, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. München: Artemis, 1980.

RÖHSER, Günter/ LINK, Christian/ RUDOLPH, Ulrich (2003), „Prädestination“, in: RGG, Bd. 6 (N-Q), 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 1524-1532.

RUDY, Kathryn M., Virtual pilgrimages in the convent. Imagining Jerusalem in the Middle Ages, Turnhout: Brepols, 2011.

RUH, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bände (1990-1999), hier: Bd II: Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit, München: Beck, 1993.

SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1975), Für eine historische Analyse von Sprechakten, in: Weber, Heinrich/ Weydt, Harald (Hgg.), Sprachtheorie und Pragmatik. Akten des 10. Linguistischen Kolloquiums, Bd. 1, Tübingen: Niemeyer, S. 113-119.

SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1979), Ai las – Que plahns? Ein Versuch zur historischen Gesprächsanalyse am Flamenca-Roman, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte, 3 (1979), S. 1-30.

SCHMID, Wolf, Elemente der Narratologie, 2., verbesserte Auflage, Berlin; New York: de Gruyter, 2008.

SCHMIDTKE, Dietrich (1995), „Tochter Sion-Traktat“, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters (Verfasserlexikon), Band 9 (Slecht, Reinbold - Ulrich von Liechtenstein) 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin: de Gruyter, Sp. 950-960.

SCHMUGGE, L./ LIEBL, U./ KÜLZER, A./ POLJAKOV, F.B./ FAROQHI, S. (1993), „Pilger“, in: LexMA, Bd. 6: Lukasbilder - Plantagenêt, München/ Zürich: Artemis, Sp. 2148-2154.

SCHNITZLER, Th. (1980), „Allerheiligen“, in: LexMA, Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen, München/ Zürich: Artemis, Sp. 428.

SCHOTT, C./ PESCH, O.H. (1989), „Freiheit, Freie“, in: LexMA, Bd. 4: Erzkanzler-Hiddensee; München/Zürich: Artemis, Sp. 896-901.

SCHREINER, Klaus (1984), Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung, Band 11 (1984), S. 257-354.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (2004), Wie feministisch von G*tt reden?, in: dies., Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze, Münster: Lit Verlag, S. 236-254.

SEARLE, John R. (1976), A Classification of Illocutionary Acts, in: Language in Society, Vol. 5 (1976), S. 1-23.

SEARLE, John R., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

SÖDER, J. (1998), „Wille/ Wollen Gottes“, in: LexMA, Bd. 9: Werla - Zypresse; Anhang, München: LexMA Verlag, Sp. 206.

SÖLLE, Dorothee (†) (2003), Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die Feministische Theologie, in: Dingel, Irene (Hrsg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz- Perspektive- Akzente, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 9-22.

SOMMER, Roy (2000), Funktionsgeschichten. Überlegungen zur Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, Band 41 (2000), S. 319-341.

STANZEL, Franz K., Die typischen Erzählsituationen im Roman. Dargestellt an Tom Jones, Moby-Dick, The Ambassadors, Ulysses u.a., Stuttgart: Braumüller, 1955.

STANZEL, Franz K., Typische Formen des Romans, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964.

STANZEL, Franz K., Theorie des Erzählens, 6., unveränderte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

STIERLE, Karlheinz (1984), Werk und Intertextualität, in: ders./Warning, Rainer (Hgg.), Das Gespräch, München: Hermann Fink, S. 139-150.

STOCK, Markus (2010), Figur: Zu einem Kernproblem historischer Narratologie, in: Haferland, Harald/ Meyer, Matthias (Hgg.), Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin; New York: de Gruyter, S. 187-203.

STÖLTING, Ulrike, Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2005.

THALI, Johanna, Beten-Schreiben-Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal, Tübingen; Basel: Francke Verlag, 2003.

THEBEN, Judith, Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts. Untersuchungen, Texte, Repertorium, Berlin; New York: de Gruyter, 2010.

VOIT, Gustav, Engelthal. Geschichte eines Dominikanerinnenklosters im Nürnberger Raum, 2 Bd., Nürnberg: Korn und Berg, 1977.

WEIß, Bardo, Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der Mystikerinnen vor dem Hintergrund der Mönchstheologie, 3 Bände, Paderborn [u.a.]: Schöningh, 2004.

WEIß, Konrad (1980), Meister Eckart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckartschen Mystik, in: Kern, Udo (Hrsg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckart heute, München/ Mainz: Kaiser, Grünwald, S. 103- 120.

WERNER, Wolfgang/ BROER, Ingo/ SCHEUER, Manfred/ RÖMELT, Johannes (2001), „Wille Gottes“ in: LThK, Bd. 10 (Thomaschristen bis Žyomyr), 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg [u.a.]: Herder, Sp. 1206-1208.

WUNDERLICH, Dieter, Studien zur Sprechakttheorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

