

Sprechen mit Gott

Historische Dialogforschung

Band 2

Herausgegeben von
Nine Miedema, Angela Schrott
und Monika Unzeitig

Nine Miedema, Angela Schrott,
Monika Unzeitig (Hg.)

Sprechen mit Gott

Redeszenen in mittelalterlicher
Bibeldichtung und Legende



Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Akademie Verlag GmbH, Berlin

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der Oldenbourg Gruppe.

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour, unter Verwendung der Abbildung: Heinrich von Veldeke,

Eneasroman Abb. fol. 69r © Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden

Druck & Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005976-1

eISBN 978-3-05-006334-8

Inhaltsverzeichnis

<i>Nine Miedema, Angela Schrott und Monika Unzeitig</i> Einleitung	1
---	---

I. *Et verbum erat apud Deum*: Die Sprache Gottes

<i>Christine Stridde</i> „ <i>faciamus hominem</i> “ Wie der Mensch mit Gott vor der Schöpfung spricht	15
<i>Carla Dauven-van Knippenberg</i> Gott und seine Töchter Der Erlösungsrat im <i>Maastrichter (riparischen) Passionsspiel</i>	31
<i>Nine Miedema</i> Abraham verhandelt mit Gott? Fürbitten in mittelhochdeutscher Bibeldichtung und Legende	43
<i>Rudolf Suntrup</i> Gottes Rede in den <i>Concordantiae caritatis</i> des Ulrich von Lilienfeld	67

II. *Spiritus sanctus loquitur per hominem*: Die Sprache der Heiligen und Heiligmäßigen

<i>Hendrikje Hartung</i> ‘Und als er diese Worte hörte, verstand er, dass Gott mit ihr war’ Dialogszenen in altnordischen Heiligenlegenden	89
--	----

Angela Schrott

Heiligenrede in altspanischen Texten

Dialogprofile und Techniken der Redeinszenierung bei

Gonzalo de Berceo107

Maria E. Müller

Die heilige Margarete, der Teufel und André Jolles127

Brigitte Burrichter

Galaad – ein exemplarischer Heiliger145

John Greenfield

„Dites, bels sire, purriëz vus parler / E reconuistre le cors altisme Deu?“

(v. 2024f.)

Zur Todesbeichte Viviens in der *Chanson de Guillaume*157

Karin Cieslik

„sô bitt ich dich / daz dû geruochest hæren mich“ (v. 449f.)

Rede- und Figurengestaltung im *Guoten Gerhart* des Rudolf von Ems169

Maryvonne Hagby und Dagmar Hüpper

Die Gebete als dialogische Reden

Die *Königstochter von Frankreich* (1400) und die *Belle Hélène*

de *Constantinople* (14. Jahrhundert)191

III. *Deus solus creator est*: Die Sprache des Autors

Monika Unzeitig

Göttlich autorisiertes Sprechen

Sprechen mit Gott217

Gesine Mierke

Die ‘Rede des Autors’ als Konzept

Kommunikation mit Gott im altsächsischen *Heliand*229

Markus Greulich

Der Heilige, der Sünder und das Wort

Zu Erzählerstimmen im *Sente Servas* Heinrichs von Veldeke247

Volker Mertens

Sprechen mit Gott – Sprechen über Gott

Predigt und Legendendichtung im frühen 13. Jahrhundert

(Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*)269

Christian Seebald

‘Hermeneutischer Dialog’

Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und die Lehre von der *bezeichnunge*285

IV. *Sub specie aeternitatis*: Erlösung und Verdammnis, Bekehrung und Konversion

Elke Ukena-Best

wehselrede in der Hölle

Der *Descensus*-Bericht in der *Urstende* Konrads von Heimesfurt307

Andreas Hammer

Zwischen *ratio* und Erleuchtung

Religionsgespräche und Konversionserlebnisse in der mittelalterlichen Literatur329

Simone Loleit

Erklärte Bekehrung

Die *conversio* des Heiden im *Oswald*351

Personen-, Werk- und Sachregister371

NINE MIEDEMA, ANGELA SCHROTT UND MONIKA UNZEITIG
Einleitung

I. Philologische Dialogforschung: sprach- und literaturwissenschaftliche Perspektiven

Der vorliegende Band setzt die Reihe „Historische Dialogforschung“ fort, deren erster Band 2011 erschienen ist.¹ Dieser zweite Band ist ebenfalls komparatistisch ausgerichtet, verlagert den Schwerpunkt allerdings von der weltlichen auf die geistliche Erzähl-dichtung.² Der Sammelband vereint Studien, die durch unterschiedliche einzelsprachliche Philologien und deren Methoden geprägt sind.

¹ *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*, hg. von Monika Unzeitig, Nine Miedema und Franz Hundsnerscher, Berlin 2011 (Historische Dialogforschung 1). Vgl. außerdem die Ergebnisse der Münsteraner Tagung: *Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik*, hg. von Nine Miedema und Franz Hundsnerscher, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36). – Wie in den vorhergehenden Bänden werden in diesem Band in allen Zitaten aus Originaltexten Anführungsstriche für die Kennzeichnung direkter Rede verwendet, ggf. auch in Abweichung von den Texteditionen. – An dieser Stelle sei Teresa Cordes (Saarbrücken), Sonja Tillmanns und Kornelia Karimian (Essen) sowie Manuela Dittmann (Greifswald) sehr herzlich für ihre Unterstützung bei der Korrektur der vorliegenden Beiträge gedankt. Dank gebührt außerdem dem Akademie Verlag, insbesondere Frau Dr. Katja Leuchtenberger, für die geduldige redaktionelle Betreuung des Bandes.

² Verschiedene frühere Untersuchungen widmen sich grundsätzlichen Fragestellungen mit Bezug auf das Verhältnis von Linguistik und Theologie, ohne auf Fragen der dialogischen Rede in den religiösen Texten einzugehen. Vgl. z.B. *Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik*, hg. von Thomas Michels und Ansgar Paus, Salzburg/München 1973 (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Forschungsgespräch 12); Anton Grabner-Haider, *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973; Ingolf U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981 (Beiträge zur evangelischen Theologie 87); Andrea Schulte, *Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache*, Frankfurt a.M. u.a. 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23

Im Sinne der historischen Dialogforschung werden im vorliegenden Band sprach- und literaturwissenschaftliche Ansätze und Methoden miteinander kombiniert.³ Diese Annäherung steht im Zeichen einer interdisziplinären Textwissenschaft, die sich (auch) als traditionell philologische Disziplin begreift. Dies bedeutet insbesondere, dass die in der mediävistischen Germanistik vorwiegend literaturwissenschaftlich geprägten Untersuchungen zur Verteilung von Sprecherrollen und zur strukturierenden Funktion von Redeszenen⁴ mit aktuellen linguistischen Analysen mittelalterlicher Dialogtypen verbunden werden.⁵ Diese Engführung von Sprach- und Literaturwissenschaft prägt sowohl die einzelnen Analysen als auch das Gesamttabelleau des Bandes.⁶

II. Textcorpus

Das Textcorpus umfasst erstens die frühesten Bibelübersetzungen und Bibelnacherzählungen (wie Otfrids von Weissenburg *Evangelienbuch*, *Heliand* und *Genesis* sowie die altnordischen Heiligenlegenden), deren spezifische Eigenqualität im Bereich der Dialoge im Vergleich zu den kanonisierten lateinischen Texten untersucht wird. Zweitens werden hochmittelalterliche Texte einbezogen, so etwa die geistliche frühmittelhochdeutsche Dichtung (z.B. das *Anenge* und das *St. Trudperter Hohelied*), die volkssprachliche Legendendichtung (u.a. das *Passional*), die insbesondere in der Romania beliebten geistlichen *chansons de geste* (z.B. die *Chanson de Guillaume* und die Texte Gonzalos de Berceo), die für den deutschsprachigen Raum charakteristischen geistli-

464). Grundlegend zu theologischen Fragen der Sprache Gottes: Luis Alonso Schökel, *Sprache Gottes und der Menschen. Literarische und sprachpsychologische Betrachtungen zur Heiligen Schrift*, Düsseldorf 1968 (engl. Originalfassung unter dem Titel *The Inspired Word*, New York 1965); zum Verhältnis zwischen den intradiegetischen Frage-Antwort-Dialogen in Mt 18 und Act 1–3 sowie den kommunikativen Strategien, die die Verfasser der Bibeltexte dadurch mit Blick auf den textexternen Rezipienten verfolgten, siehe Detlev Dormeyer und Massimo Grilli, *Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1–3 als Kommunikationsprozess*, Stuttgart 2004 (Stuttgarter Bibelstudien 201), insbesondere S. 44–57 und 147–191.

³ Vgl. Jörg Kilian, *Historische Dialogforschung*, Tübingen 2005 (Germanistische Arbeitshefte 41).

⁴ Vgl. etwa Werner Schwartzkopff, *Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach*, Berlin 1909, Nachdruck New York/London 1970.

⁵ So zum Beispiel Andreas Urscheler, *Kommunikation in Wolframs 'Parzival'. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge*, Frankfurt a.M. u.a. 2002 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 38).

⁶ Der vorliegende Band ist komplementär zum Sammelband *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, hg. von Peter Strohschneider, Berlin/New York 2009, der mit seinen Sektionen „Semantiken – Diskurse – Konzepte“, „Rede – Text – Schrift“, „Kommunikative Instanzen und Institutionalisierungen“ und „Performative Praxis“ über die Frage nach der spezifischen Gestaltung von verbaler Kommunikation mit Gott in religiösen Erzähltexten hinausführt, dabei allerdings stärker literatur- als sprachwissenschaftliche Fragestellungen in den Fokus rückt.

chen ‘Spielmannsepen’ (wie der *Oswald*), höfische Erzähltexte (insbesondere Rudolf von Ems) und Spiele (etwa das *Maastrichter [riparische] Passionsspiel*). Drittens erstreckt sich das Textcorpus bis zu den frühneuzeitlichen Umsetzungen der gleichen Stoffe in Prosa. Komparatistische Aspekte werden durch den Vergleich der volkssprachlichen Werke mit ihren Quellen und / oder durch die Thematisierung verschiedener volkssprachlicher Bearbeitungen eines gleichen Stoffes untereinander angesprochen.⁷

III. Sprechen mit Gott, Dialog und Dialogizität

Die Analyse der Art und Weise, wie das Sprechen mit Gott in Texten dargestellt wird, eignet sich in besonderem Maße zur Beantwortung grundsätzlicher Fragen nach dem Dialog und nach der Dialogizität von Sprache. Denn Dialoge mit Gott entsprechen in vielen Fällen nicht dem üblichen Muster einer durch *turn-taking* gegliederten Interaktion zweier (oder mehrerer) Gesprächspartner, bei der ein Gesprächspartner zu einem anderen spricht, der dann wiederum im Akt des Antwortens seinerseits das Wort ergreift.⁸ Ausgangspunkt für die Differenzierung unterschiedlicher Konstellationen des Sprechens mit Gott ist die Unterscheidung zwischen allgemein-universellen Regeln und Prinzipien des Sprechens, einzelsprachlichen Wissensbeständen und kulturellen Diskurstraditionen, die das Sprechen in konkreten Kommunikationssituationen anleiten. Die Basis für diese Differenzierung ist das Modell der Sprachkompetenz Eugenio Coseriu, das diese Kompetenz in drei Typen des Wissens gliedert.⁹

Grundlegend für das Sprechen in allen Sprachen sind erstens die allgemein-universellen Regeln des Sprechens, die verbale Interaktionen in allen Sprachen und Situationen anleiten; diese allgemein-universellen Regeln werden in den einzelnen Sprachen umgesetzt. Die Kenntnis dieser Sprachen – die Beherrschung sprachlicher Strukturen, des Lexikons – macht den zweiten Wissensbestand des idiomatischen Wissens aus. Den dritten Wissensbestand schließlich bilden die kulturellen Diskurstraditionen des Sprechens,¹⁰ die in konkreten Kommunikationssituationen ein der Redekonstellation angemessenes und erfolgreiches Sprechen ermöglichen. Diese jeweils historisch geprägten

⁷ Der für den vorliegenden Band ausgeklammerten Frage nach der Entstehung und Institutionalisierung von kommunikativen Instanzen (im Sinne von Texten, Textreihen und Erzählverfahren sowie auch von diese tragenden Gemeinschaften) gehen die Beiträge der dritten Sektion in *Literarische und religiöse Kommunikation* (wie Anm. 6) nach.

⁸ Entsprechend beschreibt Schulte (wie Anm. 2), S. 64–67, hier S. 64, die „religiöse Rede“ als einseitigen „Ausdruck der Frömmigkeit und [einseitiges] Wort der Verkündigung“.

⁹ Eugenio Coseriu, *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*, Tübingen 1988 (Tübinger Beiträge zur Linguistik 508), hier S. 70, 95f., 121–125.

¹⁰ Vgl. hier die Beiträge der ersten Sektion in *Literarische und religiöse Kommunikation* (wie Anm. 6), die sich Diskursfeldern wie der Entstehung von Konzepten der Individualität, Literarizität und Fiktionalität widmen.

Diskurstraditionen gehen neben dem sprachlichen Wissen und den allgemein-universellen Regeln in die verbale Interaktion ein und leiten die Sprecher etwa darin an, ein Gespräch zu eröffnen bzw. zu beenden oder eine Bitte situationsangemessen an den Gesprächspartner heranzutragen. Diskurstraditionen umfassen zum einen kommunikative Routinen, wie etwa Begrüßung und Gesprächseröffnung, sie können jedoch auch komplexer strukturiert sein und als kultureller und textbezogener Wissensbestand die Gestaltung von Textgattungen anleiten.

Diese kulturellen Diskurstraditionen sind es, die bestimmte Dialogtypen und dialogische Sequenzen formen. Gebete und andere Konstellationen des Sprechens mit und zu Gott sind daher immer auch diskurstraditionell geprägte Muster des Sprechens. Wenn sich Formen der dialogischen Kommunikation ändern, dann bedeutet dies, dass sich die Diskurstraditionen des Gesprächs gewandelt haben – die Historizität des Dialogs ist damit eine Veränderung in den Traditionen des Sprechens.

Was bedeutet dies für Dialog und Dialogizität? Ausgehend von den drei hier unterschiedenen Wissensbeständen kann Dialogizität als allgemein-universelles Charakteristikum sprachlicher Kompetenz verstanden werden. Die grundsätzliche Dialogizität der Rede meint auf der allgemein-sprachlichen Ebene, dass man so spricht, dass man vom Anderen verstanden wird. Diese grundlegende Eigenschaft, dass man zu anderen und für andere Menschen spricht und dass Sprache für diese Art des Sprechens ‘gemacht’ ist, impliziert der Coseriusche Begriff der Alterität der Rede.¹¹ Der Dialog als Interaktion von Individuen in einer Kommunikationssituation gehört dagegen der Ebene der Texte an – Gespräche sind damit eine besonders charakteristische Manifestation der Alterität des Sprechens. Die Dialogizität der Rede kennzeichnet alles Sprechen und meint im Sinne Wilhelm von Humboldts, dass alles Sprechen als der Sprache inhärenter „unabänderlicher Dualismus“ auf Anrede und Erwiderung ausgerichtet ist.¹² Diese dialogische Ausrichtung charakterisiert auch monologische Formen des Sprechens, denn auch hier wird eine Sprache verwendet, die auf Dialogizität hin angelegt ist, und auch hier finden sich Praktiken des Sprechens (wie beispielsweise die Personaldeixis), die auf einen Dualismus des Sprechens hin angelegt sind.

Diese grundsätzliche Dialogizität des Sprechens – auch im Falle einer monologisch sprechenden Person – zeigt sich nun in fiktionalen Texten aufgrund der Doppelung der Kommunikationssituation (textintern fingierte Kommunikationssituation vs. Rezeptionssituation der *performance*) besonders deutlich. Ein Protagonist, der in einem fiktion-

¹¹ Vgl. Coseriu (wie Anm. 9), hier S. 77 und 192f. Dieses Konzept Coserius ist mit dem in der (mediävistischen) Literaturwissenschaft wirkmächtigen Jaubischen Begriff der Alterität nicht deckungsgleich. Vgl. Hans Robert Jaub, „Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur“, in: ders., *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977, S. 9–47, hier S. 15f.

¹² Wilhelm von Humboldt, „Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus: Natur der Sprache überhaupt“, hier zitiert nach: *Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, hg. von Hans Helmut Christmann, Darmstadt 1977 (WdF 474), S. 19–46, hier S. 26.

nen Text das Wort ergreift, ohne dass textintern ein Gesprächspartner präsent ist, der ihm antworten könnte, spricht zum einen für sich, er spricht aber zugleich so, dass er von anderen verstanden werden kann. Bei fiktionalen, erzählenden Texten sind diese mitangesprochenen, mitverstehenden Dritten diejenigen, die die monologische Rede als Publikum bzw. als Rezipienten hören und verstehen. Dieses Verstehen zeigt, dass auch monologische Rede im Sinne der Alterität immer dialogisch angelegt ist.¹³ Sprechen mit Gott kann daher auf der allgemein-universellen Ebene so gedeutet werden, dass der Mensch nicht als Person fassbare Mächte und Kräfte durch die alles prägende Alterität der Rede als Gesprächspartner behandelt und zu ihnen spricht. Der Mensch als zu einem Anderen sprechendes Wesen kann sich auch Gott als 'dem Anderen' nur dialogisch nähern und erfasst Gott als dialogisch agierenden Zuhörer und Gesprächspartner. Die Anrede an Gott und das Sprechen zu ihm kann theologisch durch die Tatsache gerechtfertigt werden, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat und dass die Prinzipien menschlicher Kommunikation auch für das Sprechen zu und mit Gott konstitutiv sind. Eine andere mögliche Richtung wäre es, das Sprechen zu Gott theologisch auf eine (zu starke) Anthropomorphisierung Gottes hin zu befragen. Ob ein Gespräch mit Gott theologisch auf die eine oder andere Weise gewertet wird, hängt von den (kulturellen) Parametern der jeweiligen theoretischen Richtung ab.

Grundsätzlich lässt die Formel „Sprechen mit Gott“ unterschiedliche kommunikative Konstellationen zu, die alle bereits im Text der Bibel vorgegeben sind. Eine erste Möglichkeit ist, dass die Hinwendung des Menschen zu Gott über einen Dialog erfasst wird, der (anthropomorphisierend) alltäglichen Gesprächen nachgebildet ist.¹⁴ Denkbar ist ferner, dass sich das Sprechen mit Gott im Gebet als monologische oder halbdialogische – nicht durch Antworten durchbrochene – Rede des Menschen an Gott manifestiert. Die bewusst mehrdeutig formulierte Formel des Sprechens mit Gott zielt darüber hinaus auf die dritte Möglichkeit: das göttlich inspirierte Sprechen, bei dem der Heilige in seinem gottnahen, „radikale[n] Anderssein“¹⁵ paradoxerweise dennoch als für andere Menschen verständliches 'Sprachrohr' Gottes fungiert. Zu zeigen sein wird, dass die Autoren mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende ihre Legitimationsstrategien nicht selten in Anlehnung an das inspirierte Sprechen der Heiligen entwickeln.

Neben dieser universellen dialogischen Prägung des Sprechens zu Gott und mit Gott öffnet das Modell der Sprachkompetenz den Blick für die kulturellen Normen, die dieses Sprechen als Diskurstraditionen anleiten. Denn das Gespräch mit Gott bildet immer historische Muster des Dialogs ab. Wenn ein Sprecher als Ritter ein 'Lehensmann Gottes' ist, spricht er in einer Weise zu Gott, die an die (fiktionale) Unterredung eines Va-

¹³ Vgl. Günter Butzer, *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*, München 2008; in diesem Band siehe dazu insbesondere Hagby und Hüpper.

¹⁴ Zum Problem des Verhältnisses von religiöser Kommunikation, Rede und Schrift siehe die Beiträge der zweiten Sektion in *Literarische und religiöse Kommunikation* (wie Anm. 6).

¹⁵ Margreth Egidi, „Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende“, in: *ebd.*, S. 607–657, hier S. 625.

sallen mit seinem Herrn erinnert. Ein Heiliger, der zu Gott spricht, folgt biblischen Mustern, wie den Gesprächen zwischen Gott und den Propheten im Alten Testament oder zwischen Christus und den Aposteln im Neuen Testament. Die Vorbilder entstammen unterschiedlichen Diskursdomänen wie etwa dem Bereich des Rechts oder der Religion. Sie werden in die mittelalterlichen Erzähltexte transferiert, dabei der zu erzählenden Geschichte angepasst und gemäß den Vorgaben der Gattung überformt und modifiziert. Die im Band versammelten Beiträge illustrieren, wie Dialogmuster aus verschiedenen Diskursdomänen entlehnt und in vielfältiger Weise variiert werden können.

Die unterschiedlichen Modi des Sprechens zu Gott und mit Gott werden zudem deutlich, wenn die sprachwissenschaftliche Diskussion um die Funktionen der Sprache in der Sprachtheorie einbezogen wird. Sprache beinhaltet nach Andreas Gardt zwei Funktionen: eine kommunikative und eine sprecherzentrierte Funktion.¹⁶ Die kommunikative Funktion überschneidet sich in großen Teilen mit dem Konzept der Alterität. Sie entspricht der in Pragmalinguistik und Dialogforschung dominanten Sicht auf Sprache und versteht Sprechen und Sprache interpersonal bzw. als Handeln zwischen Personen.¹⁷ Die sprecherzentrierte Funktion dagegen deutet die Sprache als Mittel des Denkens und der Speicherung von Gedanken und Informationen. Diese sprecherzentrierte Funktion untergliedert Gardt in drei Unterfunktionen: die kognitive Strukturierung des Denkens durch Sprache, die damit verbundene mnemotechnische Funktion der Speicherung von Informationen und eine kathartische Funktion, die der Regeneration des Sprechers dient.¹⁸

Das so kontrastiv zur (in der aktuellen Sprachwissenschaft dominanten) kommunikativen Sprachfunktion herausgearbeitete Konzept der Sprecherzentrierung wird von Gardt auf den Bereich (moderner) literarischer Texte angewandt, bei denen die Alterität der Rede eine geringe Rolle spielt und der Fokus auf der Verfasstheit des Sprechenden (schreibenden) Subjekts liegt.¹⁹ Diese Besonderheit moderner Dichtung – genauer: bestimmter Strömungen und Traditionen von Literatur – kann zwar nicht auf die mittelalterlichen literarischen Texte als solche übertragen werden, doch stellen die so hervorgehobene sprecherzentrierte Funktion und ihr Transfer auf die Literatur eine Vorgehensweise dar, die auch für die Analyse des Sprechens zu Gott erkenntnisstiftend ist. Denn das Sprechen zu Gott, insbesondere die Gebete, sind Redeformen, bei denen in aller Regel kein antwortender Adressat angesprochen wird bzw. bei denen nicht, wie in Alltagsdialogen, eine unmittelbare verbale Antwort erwartet wird.²⁰

¹⁶ Andreas Gardt, „Die zwei Funktionen von Sprache: kommunikativ und sprecherzentriert“, in: *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 23 (1995), S. 153–171, hier S. 153–157 und 157–163.

¹⁷ Ebd., S. 153f.

¹⁸ Ebd., S. 153f. und 163f.

¹⁹ Ebd., S. 163 und 165–167.

²⁰ Vgl. das Kapitel „Was zählt als Antwort auf ein Gebet?“ bei Vincent Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung*, Marburg 1985 (Marburger theologische Studien 19) (engl. Originalfassung unter dem Titel: *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, London 1984), S. 68–71.

Daher liegt es nahe, das Sprechen zu Gott und das Beten nicht allein durch die kommunikative Funktion der Sprache, sondern ebenfalls über deren sprecherzentrierte Funktion zu erfassen und zu erklären. Hier kommen vor allem die kognitive Strukturierung des Denkens und die kathartische Funktion in Frage. So dient das Gebet in vielen fiktionalen Texten einer Strukturierung des Denkens, die auf zwei Ebenen erfolgen kann. Der Protagonist vergegenwärtigt sich seine Situation, deutet Vergangenes und plant Künftiges. Zugleich richtet sich diese Klärung auch an den Rezipienten (Zuhörer oder Leser), dem auf diese Weise ebenfalls eine Deutung und Strukturierung der im fiktionalen Text modellierten Ereignisse geboten werden. Das Gebet und die Techniken des Gesprächs mit Gott können (auch) als auf die eigenen Gefühle und Gedanken bezogenes Sprechen der handelnden Figuren analysiert werden.²¹ Auch die kathartische Funktion spielt für das Sprechen zu Gott eine Rolle, etwa in den Heiligenleben, in denen Gebete auch krisenhafte Momente darstellen und offenlegen.

Die linguistische Betrachtung eines subjektzentrierten, zurückgenommen kommunikativ orientierten Sprechens trägt auf diese Weise dazu bei zu klären, inwiefern sich in verschiedenen Formen des Sprechens zu Gott allgemein-universelle Dialogizität des Sprechens und sprecherzentrierte Rede überlagern und spannungsreich verbinden. Das Sprechen zu Gott und mit Gott ist daher ein Bereich, in dem sich die sprecherzentrierte und die kommunikative Funktion von Sprache auf eine überaus raffinierte Weise überschneiden und bietet somit ein ideales Terrain, um über diese beiden Sprachfunktionen, ihre Verschlingungen und Abgrenzungen, nachzudenken.

IV. Dialogforschung zwischen den Philologien

Ein Sammelband, der Dialogforschung in unterschiedlichen Philologien zusammenführt, ist darüber hinaus ein geeigneter Ort, Konvergenzen und Divergenzen, die hier interphilologisch bestehen, zu benennen und kreativ zu nutzen.

Ein Beispiel für unterschiedliche Traditionen der Dialogforschung – und der Pragmalinguistik allgemein – bietet der Vergleich zwischen Germanistik und Romanistik. Eine Differenz besteht beispielsweise in der Strenge, mit der Sprechakte universellen Typen zugeordnet werden. Allgemein ist das von John R. Searle etablierte Schema in der Germanistik einflussreicher als in der Romanistik. Auch die Tendenz, Gespräche in Sprechakte aufzuschlüsseln und diese in einer Klassifikation zu verorten, ist in der Germanistik ausgeprägter als in der Romanistik. In der Germanistik wurde zudem die Klassifizierung der fünf Haupttypen von Sprechakten nach Searle weiter differenziert; maßgeblich ist Eckard Rolf,²² der die Klassen anhand ihrer Illokutionen verfeinernd ausarbeitet.

²¹ Vgl. Christian Wehr, *Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo*, München 2009.

²² Eckard Rolf, *Illokutionäre Kräfte. Grundbegriffe der Illokutionslogik*, Opladen 1997. Vgl. auch die auf Searles Modell beruhende Sprechaktklassifikation von Edda Weigand, *Sprache als Dialog*.

In der Romanistik finden sich selbstverständlich auch Ausformungen und Weiterentwicklungen des Searleschen Modells, wobei etwa der Frage nachgegangen wird, inwiefern man die Sprechaktklassen weiter reduzieren kann.²³ Dennoch ist die Rolle der Sprechakttheorie Searlescher Prägung weniger einflussreich als in der Germanistik. Dies hängt damit zusammen, dass in der Romanistik andere linguistische Systematiken und Modelle prägend sind. Zu nennen ist hier das bereits erwähnte Modell der Sprachkompetenz Coserius, das in der romanistischen Sprachwissenschaft in den letzten Jahren – vor allem fokussiert auf Konzept und Rolle der Diskurstraditionen – intensiv (und kontrovers) erforscht wird.²⁴ Da Diskurstraditionen auch Dialogtechniken und Gesprächstypen entscheidend formen, ist die Diskussion um das diskurstraditionelle Wissen für die (historische) Dialogforschung und allgemein für die Pragmalinguistik relevant und weiterführend.²⁵

Mit der weniger dominanten Position der Sprechakttheorie hängt auch die Tatsache zusammen, dass der Ansatz der Dialoggrammatik in der Romanistik weniger einflussreich ist als in der Germanistik. Dialoge werden in der Romanistik weniger in Analogie zu grammatischen Systemen gesehen als vielmehr als Interaktionsformen, deren Kennzeichen große Kreativität ist – der Schwerpunkt liegt hier weniger auf Sprechakte anleitenden Regeln als vielmehr auf Maximen (dialogischer) Rede. Wegweisend waren hier Leo Spitzers frühe Arbeiten zur gesprochenen Sprache sowie sein Verständnis der Sti-

Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik, 2., neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2003 (Linguistische Arbeiten 204), hier S. 84, 86f., 90, 93f.

²³ Vgl. Jürgen Lang, „Frage und Fragehandlung“, in: *Romanistisches Jahrbuch* 44 (1993), S. 43–56, hier S. 49.

²⁴ Die Diskussion dieses Modells in der Romanistik bilden folgende Beiträge repräsentativ ab: Peter Koch, „Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik“, in: *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, hg. von Barbara Frank, Thomas Hays und Doris Tophinke, Tübingen 1997 (ScriptOralia 99), S. 43–79, hier S. 45–47; ders. „Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: El ejemplo del tratamiento ‘vuestra merced’ en español“, in: *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico. Nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*, hg. von Johannes Kabatek, Madrid/Frankfurt a.M. 2008 (Lingüística iberoamericana 31), S. 43–79, hier S. 53–64; Franz Lebsanft, „Kommunikationsprinzipien, Texttraditionen, Geschichte“, in: *Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen*, hg. von Angela Schrott und Harald Völker, Göttingen 2005, S. 25–44, hier S. 30–32; Angela Schrott, *Fragen und Antworten in historischen Kontexten. Ein Beitrag zur historischen Dialoganalyse und zur historischen Pragmatik am Beispiel altspanischer literarischer Texte*, Habilitationsschrift, Ruhr-Universität Bochum 2006; Johannes Kabatek, „Diskurstraditionen und Genres“, in: *Rahmen des Sprechens. Beiträge zu Valenztheorie, Varietätenlinguistik, Kreolistik, kognitiver und historischer Semantik. Peter Koch zum 60. Geburtstag*, hg. von Sarah Dessi Schmid u.a., Tübingen 2011, S. 89–100, hier S. 91–93.

²⁵ Trotz dieser Unterschiede finden sich jedoch auch aufschlussreiche Konvergenzen zwischen (romanistischer) Diskurstraditionenforschung und germanistisch geprägter Diskursanalyse. Diese Verknüpfungen waren Gegenstand einer eigenen Sektion mit dem Titel „Texttraditionen und Diskursanalyse: Methoden, Modelle und Fachkulturen im Dialog“ auf dem Romanistentag 2011 an der Humboldt-Universität zu Berlin (Sektionsleitung: Franz Lebsanft und Angela Schrott). Eine Publikation der Kongressakten ist in Vorbereitung.

listik als einer Sprach- und Textanalyse, die die Individualität des Textes – sei es ein Gespräch im sprachlichen Alltag, ein Brief oder ein Gedicht – ins Zentrum sprachwissenschaftlicher Betrachtungen stellt.²⁶ Im Vorwort zu seiner Monographie zur italienischen Umgangssprache (1922) plädiert Spitzer für eine „an der Erscheinungen Vielfalt sich unterwürfig anschmiegende deskriptive Methode“,²⁷ die nach Spitzer (ebd.) vor allem geeignet sein muss, sich in die Psychologie der Sprecher „einzufühlen“. Ferner ist für die romanistische Dialoganalyse auch Werner Beinhauers Monographie zur spanischen Umgangssprache von Bedeutung, die zahlreiche Themenstellungen und Erkenntnisse der späteren Dialoganalyse vorwegnimmt.²⁸

V. Thematische Schwerpunktsetzungen des Bandes

Aufgrund seiner göttlichen Legitimation erhält das gesprochene Wort in den Texten des Corpus eine besondere Aura, insbesondere in denjenigen Texten, die (in Nachfolge der Bibel) Gott selbst auch in der Volkssprache sprechend in Erscheinung treten lassen (Dauven-van Knippenberg; Miedema; Stridde; Suntrup). Genaue Beobachtungen zu den Formen der Rede verdeutlichen, wie differenziert Gottes sprachliches Handeln bereits in den auf der Bibel beruhenden lateinischen Texten dargestellt wird; es zeigt sich im speziellen Fall der *Concordantiae Caritatis* Ulrichs von Lilienfeld auch typologisch eine enge Verbindung zwischen Sprechen und Handeln (Suntrup). Nicht selten thematisieren die Texte, dass Gottes Worte nicht immer eindeutig sind, sondern einer kompetenten Deutung bedürfen (Cieslik). Die performative Wirkmacht des Gotteswortes voraussetzend, skizzieren andere Werke gerade das sprachliche Verhalten derjenigen, die die göttlichen Äußerungen antizipieren, wie etwa das „*Tollite portas*“ bei Christi Abstieg in die Hölle; dabei kann differenziert gezeigt werden, wie stark sich in dieser Situation die Auseinandersetzungen der Teufel und der Altväter dialogtechnisch unterscheiden (Ukena-Best). Dass auch die Wunder im übertragenen Sinn als eine Form der ‘Sprache’ Gottes verstanden werden können, ist ein Gedanke, der in mehreren Beiträgen seinen Ausdruck findet (Cieslik; Hagby und Hüpper; Hammer; Loleit). – Im Sonderfall des innertrinitarischen Dialoges (Stridde) bzw. des Dialoges Gottes mit sei-

²⁶ Vgl. Leo Spitzer, *Italienische Umgangssprache*, Bonn/Leipzig 1922 (Veröffentlichungen des Romanischen Auslandsinstituts der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1). Spitzer behandelt in dieser Monographie Aspekte des Dialogs, die in der Dialoganalyse bis heute intensiv untersucht werden, wie etwa Eröffnung (S. 1–38) und Abschluss des Gesprächs (S. 278–289). Er analysiert ferner Phänomene der Höflichkeit (S. 40–134) und den Bezug von Sprecher und Situation (S. 191–277).

²⁷ Ebd., S. V.

²⁸ Vgl. Werner Beinhauer, *Spanische Umgangssprache*, Berlin/Bonn 1930, Bonn ²1958. Beinhauers Monographie entstand als Dissertation bei Spitzer und ist in Aufbau und Methode ebenfalls in vieler Hinsicht eine pragmatisch-dialoganalytische Studie *ante litteram*. Vgl. etwa Beinhauers Ausführungen zur Höflichkeit (Kapitel 2) und zur affektischen Ausdrucksweise (Kapitel 3).

nen ‘Töchtern’ (Dauven-van Knippenberg) führt dabei die Frage weiter, inwiefern solche Textpassagen, die der Anzahl der sprechenden *personae* bzw. Appropriationen Gottes sowie den Sprecherwechseln nach als Dialoge inszeniert sind, nicht vielmehr als Monologe bzw. als Soliloquia aufzufassen sind.

Durch den Vergleich mehrerer deutschsprachiger Fassungen der gleichen Bibelszene lässt sich des Weiteren nachvollziehen, wie sich eine biblische Redeszene in den Jahrhunderten zwischen Otfrid und Luther verändert (Miedema). So werden in Otfrids *Evangelienbuch* Christus und den biblischen Heiligen mit einiger Unbefangenheit volkssprachliche Worte in den Mund gelegt, obwohl damit in gewissem Sinne auf nicht ganz unproblematische Art und Weise das Deutsche, neben dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen, in den Rang einer weiteren heiligen Sprache erhoben wird. Fehlt eine biblische Grundlage, so entwickeln die volkssprachlichen Texte eine umso größere Freiheit in der Gestaltung des Gotteswortes, so dass sogar Gottes Gedankenreden formuliert werden können (Dauven-van Knippenberg). Eine besondere rhetorische Gestaltung der Rede Jesu findet sich gelegentlich auch in den stärker weltlich geprägten Texten (Burrichter).

Nicht nur das Wort Gottes in den verschiedenen Volkssprachen, sondern auch die Sprache derjenigen, denen eine besondere Gottesnähe zugesprochen wurde, wird in den vorliegenden Beiträgen untersucht (Burrichter; Cieslik; Greenfield; Hagby und Hüpper; Hartung; Müller; Schrott; mit Bezug auf die Erlösung und Bekehrung durch das Wort auch Hammer; Loleit; Ukena-Best). Auf der Ebene der Protagonistenrede stellt sich die Frage, was die Rede der Heiligen im Vergleich zu anderen sprechenden Figuren inhaltlich, formal und möglicherweise auch außersprachlich auszeichnet und von anderer Figurenrede abhebt. Damit verbunden ist die Analyse von Techniken, die ggf. dazu dienen können, eine Differenzqualität der Sprache des Heiligen in den Texten zu markieren; sie differieren insbesondere dann erheblich, wenn mehrere volkssprachliche Fassungen eines gleichen Textes vorliegen. In den Corpustexten finden sich hierzu unterschiedliche Modelle: Gelegentlich ist weniger die Sprache der Heiligen different, vielmehr zeichnen sie lediglich die ungewöhnlichen Kommunikationssituationen, insbesondere die himmlischen Gesprächspartner aus (vgl. Greulich). Während außerdem einerseits die Vorstellung einer besonderen *humilitas* der Heiligen dazu führen kann, dass die Heiligen insgesamt wenig oder schmucklos sprechen bzw. kaum eigeninitiativ sprechend gezeigt werden (Cieslik; Schrott; vgl. auch Burrichter), finden sich ebenso Texte, in denen sich eine besondere, nachgerade lyrische Qualität der Sprache der Heiligen nachweisen lässt (Hammer), der Sprachklang der Stimme der Heiligen hervorgehoben wird (Cieslik), die Benutzung lateinischer Versatzstücke eine Besonderheit des Sprechens der Heiligen markiert (Hartung) oder die Heiligen im Vergleich zu anderen Sprechern differente Dialogtypen verwenden (Ukena-Best). Der Bereich des Übergangs von der Vers- zur Prosaform, der in Deutschland deutlich später vollzogen wird als in der Romania, zieht in diesem Zusammenhang ebenfalls die Aufmerksamkeit auf sich (Loleit).

Ein weiterer Untersuchungsgegenstand ist die Frage nach der Wirkung der Sprache des Heiligen und deren Grenzen: In Heinrichs von Veldeke *Sente Servas* etwa erweist sich die Fürbitte des Heiligen für die Bürger der Stadt Tongern als wirkungslos (Greulich; Miedema). Insgesamt erhält die Frage nach der Gestaltung des Gebetes und der Fürbitte in vielen verschiedenen Beiträgen eine erhebliche Bedeutung (siehe z.B. Burrichter; Greenfield; Greulich; Hagby und Hüpper; Miedema; Müller; Schrott). Besonders hervorgehoben seien im Sinne der historischen Dialoganalyse die genauen Untersuchungen zur dialogischen Qualität des auf den ersten Blick monologisch geprägten Gebetes (Hagby und Hüpper). Beleuchtet werden auch die Argumentations- und Persuasionsstrategien, die die Heiligen z.B. in Religions- und Bekehrungsgesprächen anwenden: Bekehrt die durch Gott eingegebene Sprache des Heiligen die Ungläubigen diskursiv, oder beruht deren Einsicht auf unmittelbarer Inspiration durch Gott, auf dem unmittelbaren Einbruch der Transzendenz in die Immanenz (Hammer; Loleit)?

Die verschiedenen Beiträge widmen sich darüber hinaus auch denjenigen Protagonisten, die keine kanonisierten Heiligen sind, deren fingierter Lebenslauf und Figurencharakterisierung jedoch nach dem Modell heiliger Personen gestaltet wurde: im Bereich von Artus- und Gralsstoff Galaad, dessen sprachliches Verhalten im Verlauf des Textes deutlich einem Wandel unterliegt (Burrichter), für die *chanson de geste* Vivien (Greenfield), für die nachklassischen deutschen Texte *Der guote Gerhart* Rudolfs von Ems (Cieslik) und für die spätmittelalterlichen Erzählungen die verschiedenen Protagonisten des *Manekine*-Stoffes (Hagby und Hüpper).

Auf metanarrativer Ebene stellt sich die Frage nach einer im Bereich der genannten Texte eventuell stärker hervorgehobenen Betonung des göttlich inspirierten Sprechens des A u t o r s (Greulich; Mertens; Mierke; Seebald; Unzeitig).²⁹ Erhofft wird in solchen Fällen, bei starker (wenn auch topischer) Betonung der eigenen Unfähigkeit und der generellen Unangemessenheit der Sprache, eine göttliche Begnadung von Mund und Zunge. Für die frühmittelhochdeutsche geistliche Dichtung ist dabei das „Sprechen mit Gott“ als Verbindung von Verbalinspiration und göttlich inspiriertem Vortrag konstruiert, mit einer doppelten Adressierung an Gott und an das Publikum. Die Texteingänge thematisieren so das Sprechen mit Gott in seiner doppelten Semantik (Unzeitig). Die Figur des Erzählers kann analog zur exklusiven Autorität des Priesters in der Predigt gestaltet werden (Mertens), sie kann jedoch auch zwischen Inklusion und Exklusion des textexternen Publikums changieren (Greulich). Bedacht werden muss, dass die mittelalterlichen Autoren durch das Verfassen geistlicher Werke Anspruch auf eine besondere Heilswirkung des von ihnen verfassten Textes erheben (Greulich); die Werke stellen eine Art Rede für und mit Gott dar (Mierke), die Auftraggeber tätigen durch die Unterstützung der erzählerischen Tätigkeit eine fromme Stiftung (Mertens). Auf das

²⁹ Für grundlegende Ausführungen zur performativen Kraft von Gottes Rede über die Schöpfung, die der Vorstellung der schöpferischen Kraft der Rede des Autors zugrunde liegt, siehe Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963.

textexterne Publikum bezogen, können die Dialoge in den Werken als Muster der christlichen Lehre fungieren (Mierke; Seebald).

Im Rahmen des gesamten Textcorpus werden wechselseitige Einflüsse sowie konvergente und divergente Entwicklungstendenzen zwischen den unterschiedlichen Texten und Textgattungen untersucht. Bereits früh existieren geistliche und weltliche volkssprachliche Erzähltexte nebeneinander, jedoch werden die geistlichen Texte zum Teil deutlich früher schriftlich tradiert als die weltlichen. Ein wichtiger Aspekt sind hier die Traditionen, die verschiedene Diskursdomänen prägen, sowie die Charakteristika der unterschiedlichen Gattungen. Gezeigt wird etwa, inwiefern die Redeszenen in der Legendendichtung einer durch andere Gattungen beeinflussten Entwicklung unterliegen (Hartung: altnordische Erzähltraditionen; Loleit: germanische Reizrede; Mertens: Predigt; Schrott: *cantares de gesta*; usw.). Daran schließt sich die Frage an, ob die für die weltliche Epik erarbeiteten Regeln vorbildlich höfischen Sprechens um 1200³⁰ auch im untersuchten Textcorpus geistlicher Texte eine Rolle spielen und ob Protagonisten in Legende und *chanson de geste* in unterschiedlicher Weise sprechen bzw. in differenzierter Weise als Sprecher in Szene gesetzt werden.

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge repräsentieren damit ein breites Spektrum von Aspekten der historischen Dialogforschung. Dennoch dürfte deutlich sein, dass das vorgegebene Thema keineswegs erschöpfend bearbeitet werden konnte. Weitere Anregungen dürfte der exemplarische Vergleich einer Dialogszene der Bibel oder auch der Redeszenen eines Heiligen in den lateinischen Quellen und in allen ihren europäischen Übersetzungen bzw. Bearbeitungen bieten; auch die Überlegungen zu den verschiedenen Dialogtypen, die sich in den Corpustexten beobachten lassen, ließen sich vertiefen. Der weiterführenden Frage nach der Performanz der Texte,³¹ nach den besonderen Bedingungen des lauten Vortrags der Rede Gottes und der Heiligen (im vorliegenden Band z.B. angesprochen von Schrott; Stridde), wird sich, unter Erweiterung des Textcorpus, die geplante Tagung zum Thema „Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik: Performanz und Stimme“ (Greifswald) widmen.

³⁰ Siehe hierzu die Beiträge in: *Historical (Im)politeness*, hg. von Jonathan Culpeper und Dániel Kádár, Bern u.a. 2010 (Linguistic Insights 65); Nine Miedema, „Höfisches und unhöfisches Sprechen im Erec Hartmanns von Aue“, in: *Formen und Funktionen von Redeszenen* (wie Anm. 1), S. 181–201. Zurzeit wird ein die Einzelphilologien zusammenführender Sammelband zum Thema „Höflichkeit in historischer und europäischer Perspektive“ erarbeitet (erscheint in der Reihe „Historische Dialogforschung“).

³¹ Vgl. zu den Handlungsperspektiven, zum Gebrauch der Texte sowie zu ihrer Einbettung in institutionelle, diskursive und mediale Zusammenhänge die vierte Sektion in *Literarische und religiöse Kommunikation* (wie Anm. 6).

I. *Et verbum erat apud Deum:*
Die Sprache Gottes

CHRISTINE STRIDDE

„*faciamus hominem*“

Wie der Mensch mit Gott vor der Schöpfung spricht

I. Problemhorizont

Die Frage, wie man mit Gott vor der Erschaffung des Menschen spricht, kann im Grunde leicht beantwortet werden: Mystiker müsste man sein! Die mystische Kommunikation als ein im Grunde ganz unwahrscheinlicher¹ Spezialfall eines nicht-dialogischen ‘Gesprächs’ zwischen Gott und Mensch, für den der Begriff ‘Gespräch’ terminologisch nicht eigentlich mehr sinnvoll zu gebrauchen ist, musste jedoch historisch gesehen mit nicht geringem theologischen Rechtfertigungsaufwand, literarischer Dramatik sowie spiritueller Befreiung überhaupt erst ermöglicht werden. Nach den strukturellen und kommunikativen Bedingungen für den naturgemäß an sich schon paradoxen Dialog zwischen Gott und Mensch vor der Schöpfung zu fragen, hieße ebenfalls bereits den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun.

Also von vorn. Zunächst nämlich spricht Gott im grammatischen Pluralis des Verbs: „*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*“ (Gn 1,26; ‘Laßt uns Menschen machen, als unser Abbild, uns ähnlich’).² In der jüdischen Tradition wurde der

¹ Dies geht weit über die systemtheoretische Unwahrscheinlichkeit von gelingender Kommunikation überhaupt hinaus, was hier nicht gemeint ist (etwa: Niklas Luhmann, „Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation“, in: *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, hg. von Claus Pias u.a., Stuttgart 1999, S. 55–66). Im Sinne Luhmanns handelt es sich bei der mystischen Kommunikation vielmehr um einen klassischen Fall von Kommunikationsvermeidungskommunikation aufgrund von prinzipieller Inkommunikabilität; vgl. dazu zum einen Niklas Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997, Bd. 1, S. 235 *et passim*, zum anderen Peter Fuchs, „Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?“, in: ders. und Niklas Luhmann, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a.M. 1989, S. 70–100.

² Obwohl es auf den Unterschied bezogen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen hier nicht ankommt, sei darauf hingewiesen, dass Luther gegenüber der hier zitierten Einheitsübersetzung den Vers übersetzt mit: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“.

Pluralis als Ratschluss des autonomen Gottes mit seinen zwei Beratern oder mit den Dienstengeln gedeutet: Diese entzweien sich über der Frage, ob oder ob es nicht des Menschen bedarf, zanken so lange, bis Gott schließlich fragt: 'Was streitet ihr euch noch? Der Mensch ist schon geschaffen'.³ Demgegenüber erkennen die christlichen Ausleger im Plural des „*faciamus*“ gerade den Beweis für die Trinität. Darüber aber, wie diese Äußerung und Entscheidung zur Erschaffung des Menschen von Gott getroffen worden ist, herrscht auch bei ihnen einigermaßen Uneinigkeit. Von den lateinischen Theologen sind verschiedene jeweils voneinander abgeleitete Konzepte des Schöpfungsmythos entwickelt. Bei diesen geht es nicht lediglich um den Hergang der Entscheidungsfindung, sondern ganz zentral auch um die Art und Weise des Zusammenwirkens der drei *personae* Gottes. Dies wiederum ist überhaupt Voraussetzung dafür, dass der Mensch irgendwann in dieses Gespräch einsteigen konnte.

II. Soliloquium: ein kommunikationstheoretischer Sonderfall

*Magnum plane consilium in illo Sapientiae consilio, in illo talium personarum, Patris et Filii et Spiritus sancti, non tam senatu quam soliloquio venerando de nobis peccatoribus habitum est*⁴ ('Es liegt ein großer Ratschluß in jener Beratung der Weisheit, jener nämlich unter solchen Personen wie dem Vater und dem Sohn und dem Hl. Geist, die nicht wie in einem Senat, sondern wie in einem Ehrfurcht gebietenden Selbstgespräch über uns Sünder abgehalten wurde'.⁵). Sieht man zunächst von trinitätstheologischen Einschränkungen ab und behandelt die Beratschlagung methodisch wie einen allgemeinmenschlichen kommunikativen Vorgang, liegt hier strukturell betrachtet eine Beratung mit sich selbst vor und zwar mit einer den einzelnen drei Personen gemeinsamen Stimme. Dies ist mit Günter Butzer als „Soliloquium“ bezeichnerbar, und zwar als eine „besondere Art der Dialogizität zwischen Gespräch und Monolog“. ⁶ Das 'Gespräch' ist dabei nach Thomas Luckmann als ein zeichengebundener, plurimodaler kommunikativer Vorgang zu verstehen, der charakterisiert ist durch: erstens – „ein Höchstmaß an

³ Vgl. August Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabbah, das ist die haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, Leipzig 1881, S. 32. Vgl. dazu auch Friedrich Ohly, „Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung“, in: *PBB* 116 (1994), S. 242–284, hier S. 249–251.

⁴ *Rupert von Deutz, De dignitate creaturae hominis, et quod cum consilio providae Trinitatis factus est*, in: *Patrologia Latina*, hg. von Jacques-Paul Migne, Bd. 167, Paris 1893, S. 247B.

⁵ Die Übersetzung wurde übernommen von Ohly (wie Anm. 3), S. 245.

⁶ Günter Butzer, *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*, München 2008, S. 97.

Unmittelbarkeit und Wechselseitigkeit“,⁷ „d.h. die ‘Rückkoppelung’ von Information zwischen [mindestens zwei, C.S.] Organismen“, zweitens – eine „hochgradige[.] Gesellschaftlichkeit des ‘Codes’“, womit eine zwischen den Beteiligten gattungsspezifisch verbindlich geltende Festlegung kommunikativer Vorgänge gemeint ist, drittens – die Abstraktion, also „die Bezogenheit der kommunikativen Vorgänge [...] auch auf Situationstranszendentes und damit auf etwas Allgemeines“, und viertens – Intentionalität als „bewußte Verfügung über die kommunikativen Mittel der Gattung“.⁸

Der Monolog am gegenüberliegenden Rand der Menge an möglichen kommunikativen Vorgängen wäre zu bestimmen als ‘Alleinrede’, als etwas Einsinniges, Einstimmiges. Wobei, vertritt man wie Jan Mukařovský die These vom „potentiellen Dialogcharakter jeder sprachlichen Äußerung“,⁹ und „daß Monolog und Dialog nicht als zwei einander fremde und stufenartig geordnete Formen verstanden werden dürfen, sondern als zwei Kräfte, die miteinander sogar im Verlauf des Gesprächs unaufhörlich um die Vorherrschaft kämpfen“,¹⁰ wäre der sowohl pragmatisch wie semantisch stets eindimensionale Monolog bereits ohnehin ein kommunikationstheoretischer Sonderfall. Monolog und Dialog sind nach Mukařovský zunächst auf semantischer Ebene, das heißt in Bezug auf die semantische Zielgerichtetheit des Sprechens, bestimmt. Monologische Dialoge verfolgen demnach eine einzige semantische Richtung mit verteilten Sprecherrollen, in dialogischen Monologen hingegen lässt ein einziger Sprecher unterschiedliche semantische Kontexte aufeinandertreffen. Das Selbstgespräch wäre demgemäß paradigmatisch, da „ein einziges psychophysisches Individuum [...] Träger beider für die Sprachäußerung notwendigen Subjekte“ ist und „sich beide durch die gleiche Stimme eines einzigen Individuums realisierte Subjekte ablösen, sich als ‘Ich’ und das ‘Du’ gegenseitig aneinander wenden“.¹¹ Laut Butzer führt nun diese gegenseitige Adressierung von *alter* und *ego*, sowohl zur „Objektivierung des Ich“ wie auch zur „Internalisierung“ des Du.¹² „Im Selbstgespräch [...] wird das bzw. der andere adressiert, sofern es bzw. er als eigene Stimme des Sprechers vorgestellt werden kann. Zugleich gilt aber, der chiasmischen Struktur gemäß, auch, daß das Ich nur angesprochen werden kann, sofern es als ein anderer bzw. anderes vorgestellt wird“.¹³ Gesprächslinguistisch heißt das, das Soliloquium ist „zugleich unipersonal konstituiert und bi- bzw. multidirektional adressiert“.¹⁴

⁷ Thomas Luckmann, „Das Gespräch“, in: *Das Gespräch*, hg. von Karlheinz Stierle und Rainer Warning, München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 49–63, hier S. 53.

⁸ Ebd., S. 50.

⁹ Jan Mukařovský, „Dialog und Monolog“, in: ders., *Kapitel aus der Poetik*, Frankfurt a.M. 1967 (Edition Suhrkamp 230), S. 108–149, hier S. 145.

¹⁰ Ebd., S. 136.

¹¹ Ebd., S. 129.

¹² Butzer (wie Anm. 6), S. 16f.

¹³ Ebd., S. 17.

¹⁴ Ebd., S. 16. Das Selbstgespräch hatte seit Platon und Mark Aurel, für den christlichen Diskurs aber mindestens seit Augustins *Soliloquia*, als kulturelles und kommunikatives Muster sowie als literarische Gattung, eine lange Tradition und entsprechend vielfältige theoretische Auseinandersetzung

III. Monologische Wechselwirkung und uneigentlicher Dialog

Unter diesen Voraussetzungen scheint es angemessen, den dann auch literarisch wirksam werdenden Schöpfungsrat theoretisch vor dem Hintergrund kommunikationstheoretischer Prämissen vorbereitet zu sehen, welche die Konzepte von Monolog, Selbstgespräch und Dialog beziehungsweise Gespräch zueinander in eine applikative und einander nicht ausschließende Beziehung stellen. In einigen exegetischen Texten liegt bei der Deutung des schwierigen „*faciamus*“ als Soliloquium der Akzent weniger auf der Selbstbezogenheit als auf der interaktiven Wechselseitigkeit des kommunikativen Vorgangs: *ut videlicet, quia rationalis creatura condebatur, quasi cum consilio facta videretur*.¹⁵ Dass etwa bei Rupert von Deutz die Betonung gerade nicht auf dem Aspekt des Selbstbezüglichen liegt, geht daraus hervor, dass er das Soliloquium dahingehend einschränkt, als es *non tam senatu* – ‘n i c h t wie in einem Senat’ geschehen sei. Diese verschiedentliche Akzentuierung spiegelt sich denn auch in der Interpretation der Art und Weise des Zusammenwirkens der drei *personae* beim Schöpfungsakt selbst wider, denn dort wo die Selbstbezüglichkeit göttlichen Handelns im Vordergrund steht, wirkt bzw. entscheidet Gottvater allein, sogar Christus und den Heiligen Geist widerwillig ansprechend: *Sic Deus Pater ad creationem hominis tam Sapientiam quam Bonitatem, hoc est Filium et Spiritum sanctum quasi invitans dicit*.¹⁶ Noch die volkssprachlichen Texte bleiben beim *quasi consilium* und der gemeinschaftlichen Wirkung der Trinität: „*Nû tuon wir ouch einen man nâch unserem bilidi getân, der aller unserer getâte nâch uns gebiete*“.¹⁷ Auch dass Gottvater allein das „*faciamus*“ spricht, findet sich in deutschen Texten:¹⁸

wan do der mensehe von anenge geschaffen solte werden, do besamt er sich zuo zaim vil haimlichem rate [...], wan da was da der here gotliche gewalte unde diu here gotlichiu wisheit unde diu here gotlichiu ewichait, unde sprach da disiu wort: „wir sulen schepfen ainen menschen zaim bilde unde nach úser glichnüsse“. [...] der aver daz wort an dem rate unde in dem heren sende da sprach „wir suln schepfen ainen menschen“, daz was der here gotliche gewalt [...].

erfahren. Hier sei wiederum auf Butzers ausführliche Behandlung hingewiesen (wie Anm. 6), S. 119–153.

¹⁵ Gregor der Große, *De Testimoniis in librum Geneseos*, in: *Patrologia Latina* (wie Anm. 4), Bd. 79, Paris 1849, Nachdruck Turnhout 1960, S. 687C.

¹⁶ Petrus Abaelard, *Expositio in Hexameron*, in: *Patrologia Latina* (wie Anm. 4), Bd. 178, Paris 1885, S. 760BC.

¹⁷ *Die frühmittelhochdeutsche [Wiener] Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*, hg. von Kathryn Smits, Berlin 1972 (Phil.Stud.u.Qu. 59), v. 175–178.

¹⁸ *Von der drivaltekeit*, in: *Altdeutsche Predigten*, hg. von Anton E. Schönbach, 3 Bde., Graz 1886–1891, Nachdruck Darmstadt 1964, hier Bd. 3, Nr. 51, S. 115f.

Aus dem Prinzip kommunikativer Wechselseitigkeit zwischen den *personae* ergab sich dann in der Entwicklung des Schöpfungsmythos beinahe zwangsläufig eine weitere Umakzentuierung und Ausdifferenzierung des ‘Tathergangs’:¹⁹

Et videtur quasi quædam esse distinctio et successio temporalis; et demonstrat se considerationi prima bonitas, quia per eam voluit Deus, deinde sapientia, quia per eam disposuit, novissima potestas quia per eam fecit; quoniam ordo videtur esse, et fuisse voluntas prima, et post eam dispositio, et novissime operatio subsecuta. Nisi enim voluisset non disposuisset, et si non disposuisset, non fecisset.

Nach Hugo sieht es also so aus, als gäbe es in gewisser Weise eine Unterscheidung und eine zeitliche Abfolge. Obwohl sich in der lateinischen Tradition nirgends eine exegetische Deutung des „*faciamus*“ durch die den einzelnen *personae* beziehungsweise den jeweiligen Appropriationen zugewiesenen Rollentexte findet, drängt sich hier und seit dem 12. Jahrhundert überhaupt immer stärker die Vorstellung auf, die Handlungen von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist müssten in einer zeitlichen und kausalen Abfolge aufeinander verweisen und stünden in unmittelbarer Abhängigkeit. Dies eröffnete einigen Spielraum für Überlegungen hinsichtlich der Art und Weise der Entscheidungsfindung über den kommunikativen Modus des *quasi consilium* hinaus. Laut Hugo handelt zuerst die *bonitas* – die Geist-Person Gottes –, da Gott durch sie wollte (*voluit*), dann die *sapientia* – die Sohn-Person Gottes –, da er durch sie plante (*disposuit*), schließlich die *potestas* – die Vater-Person Gottes –, da er durch sie wirkte (*fecit*). Wollen, Planen und Verwirklichen verweisen demnach in kausaler Verkettung aufeinander, welche aber eben nur in einer Richtung besteht: ohne Wollen kein Planen, ohne Planen kein Verwirklichen. An der Unteilbarkeit und Einheit des Handelns hält Hugo – man möchte fast sagen, nur noch *quasi* – fest, indem er immerhin weiter auf eine dramatische Redeform verzichtet. Aber die Deutung der *bonitas* als voluntatives Movens, welches das Planen der *sapientia* und Wirken der *potestas* voraussetzen, ist einigermaßen ungewöhnlich.

Dass sich nun der Verfasser des um 1160 in Admont entstandenen *St. Trudperter Hohenliedes* bei seiner Bearbeitung des Mythos von der Beratung über die Erschaffung des Menschen ausgerechnet von Hugo von St. Victor hat inspirieren lassen, ist kein Zufall:²⁰

- 1,1 *Wir wellen kôsen von*
deme oberesten liebe, /
- 2 *der meisten genâde,*
der ruoweclichesten sîeze.
- 3 *daz / ist der heilige geist.*

¹⁹ *Hugonis de S. Victore, De causa creationis hominis, et de causis primordialibus rerum omnium*, in: *Patrologia Latina* (wie Anm. 4), Bd. 176, Paris 1854, 210C–D; Übersetzung: d.Red.

²⁰ Hier und folgend zitiert als *THL* nach *Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, hg. von Friedrich Ohly, Frankfurt a.M. 1998 (Bibliothek deutscher Klassiker 155; Bibliothek des Mittelalters 2).

- 4 *wir geistlichen menneschen / sprechen mit rehte von*
 5 *deme geiste. der orthalbaere ist des unseren namen, der si*
 6 *ein houbet / unsere worte. (1,1–6)*

Die monastische Gemeinschaft im Modus der kommunikativen und spirituellen Selbstbeschreibung identifiziert sich mit dem Heiligen Geist als überzeitliches Lebensprinzip,²¹ und dieses ist *ein houbet / unsere worte* (1,6).²² Ursprung und Inhalt des gemeinschaftlichen Sprechaktes fallen also zusammen in einer gleichzeitigen Selbstthematisierung von spiritueller Rede- und Lebensform.²³ „Der Text selbst begründet Gemeinschaft“,²⁴ Gegenstand der Rede ist die Rede selbst, diese wiederum ist der Heilige Geist: *er was ein sache an / deme anege, daz dû geschaffen wurde* (2,18f.). Der Verfasser des *St. Trudperter Hohenliedes* hat nun Hugos Idee eines temporalen und kausalen Prozesses göttlichen Handelns gewissermaßen weitergedacht und in wörtliche Rede überführt. Er nutzt die scheinbare Sukzessivität des Geschehens für die Vorstellung einer Abfolge von Sprechakten:

- 19 *der / gewalt sprach: „ich endarf niht gebreitet werden.“*
 20 *der / wistuom sprach: „ich endarf niht gebezzert werden.“ /*
 21, 22 *dô sprach diu güete: „wir suln schepfen eine gelschepfede,*
mit der wir teilen ebene
 23 *den gewalt / unde den unseren*
wistuom.“ (2,19–23)

Mit der volkssprachlichen Hoheliedauslegung kommt es hier zwar zum ersten Mal zu einem „dramatischen Redewechsel“²⁵ der Appropriationen,²⁶ aber eben lediglich zu einem *W e c h s e l*; von einem „innertrinitarischen Gespräch[.]“²⁷ – wie es noch in Friedrich Ohlys Kommentar zur Ausgabe heißt – kann analytisch nicht eigentlich die Rede sein. Es ist im Falle des *St. Trudperter Hohenliedes* auch unzutreffend von ‘Selbstgespräch’ die Rede, da für das Soliloquium als Textgattung eine bi- beziehungsweise multidirektionale Adressierung sowie die – wenn auch bereits schon kommunika-

²¹ Urban Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985 (Studia humaniora 2), S. 18.

²² Vgl. dazu auch Christian Thelen, *Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York 1989 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18), S. 240.

²³ Demgegenüber ebd., S. 244, Anm. 1036: „Nicht als Gebet um Inspiration auch des Publikums zu deuten ist das Eingangsgebet des ‘St. Trudperter Hohen Liedes’ (1,4–6). Zwar erbittet der Dichter den Heiligen Geist als Lenkung *unserrer worte* (1,6), doch sind allein die Worte des Dichters gemeint, denn das Publikum spricht ja nicht. Der Plural geht auf die Orientierung an der Predigt zurück“.

²⁴ Küsters (wie Anm. 21), S. 18.

²⁵ *Das St. Trudperter Hohelied* (wie Anm. 20), Kommentar, S. 441.

²⁶ Zur Appropriationenlehre in Bezug auf das *St. Trudperter Hohelied* vgl. ebd., S. 435–437. In Hs. A (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vind. 2719) sind *gewalt*, *wistuom* und *guote* entsprechend mit *pater*, *filius* und *spiritus sanctus* glossiert.

²⁷ *Das St. Trudperter Hohelied* (wie Anm. 20), Kommentar, S. 442.

tiv herzustellende – strukturelle Differenz zwischen Ich und Anderem konstitutiv ist. Das heißt, dass im Sinne von Mukařovskýs dialogischem Prinzip „beide durch die gleiche Stimme eines einzigen Individuums realisierte Subjekte [einander] ablösen [und] sich als das ‘Ich’ und das ‘Du’ gegenseitig aneinander wenden“ müssen.²⁸ Narrativ wird zunächst zwar ein Sprecherwechsel fingiert – *der / gewalt sprach, der / wistuom sprach, dô sprach diu güete* –, und den trinitarischen Personen wird jeweils ein Sprechakt in den Mund gelegt, jedoch sprechen die Appropriationen als solche eher gleichzeitig und gemeinsam als miteinander. Zumindest ist nicht, wie es Hugo theoretisch entwickelt – *primum, deinde, novissime* –, eine temporale und kausale Sukzessivität über diejenige der Sprache ohnehin immanente hinaus festzustellen. Vielmehr handelt es sich um einen Monolog, welcher die dogmatisch ja nicht ganz unproblematische Umsetzung des „*faciamus*“ in dramatische Rollenrede relativiert und auf diese Weise dem Paradox von trinitarischer Identität in der Differenz angemessen begegnet.

Darüber hinaus ergeben sich für die Aktualisierung des Textes im Medium der Mündlichkeit, die man sich im paraliturgischen Kontext etwa zu einem der Marienfesttage²⁹ oder auch als *lectio continua* vorzustellen hat,³⁰ unter medientheoretischen Aspekten kommunikationstheoretische Konsequenzen: Denn in der Vortragssituation ist es ja schließlich ein und derselbe Sprecher, der sagt, ‘Ich bedarf keiner Ausbreitung, Ich bedarf keiner Vervollkommnung, Wir sollen ein Geschöpf erschaffen’. Die Hörer vernehmen das Wort des dreieinigen Gottes aus dem Mund eines einzelnen Individuums. Der Sprecher vereint die drei *personae* im Akt des Sprechens in sich, indem er die Trinitäts-Rolle übernimmt und nicht nur wie bei Petrus Comestor *quasi communis vox trium personarum* (‘mit einer drei Personen gemeinsamen Stimme’) spricht.³¹ Das heißt selbstverständlich nicht, dass der Sprecher – auch nicht imaginativ – für die Rezipienten zum dreieinigen Gott wird, der Rede bleibt der ‘Makel’ des Zitats angehaftet. Aber es fließen die pragmatischen Dimensionen von Zeit, Raum und Person in der Sprecher-*origo* wie in einem Gefäß zusammen. Und so spricht die Trinität mittelbar zum Menschen über dessen Erschaffung.

²⁸ Mukařovský (wie Anm. 9), S. 129.

²⁹ *Das St. Trudperter Hohelied* (wie Anm. 20), Kommentar, S. 333.

³⁰ Zu dieser Praxis vgl. S. *Wilhelmi Constitutiones Hirsaugiensis seu Gegenbacenses*, in: *Patrologia Latina* (wie Anm. 4), Bd. 150, Turnhout o.J., S. 997f. Kritisch gelesen bei Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, übersetzt von William G. Storey und Niels Rasmussen, Washington 1986, S. 299–301; in diesem Zusammenhang speziell zum *St. Trudperter Hohenlied* vgl. Friedrich Ohly, „Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes“, in: *ZfdA* 84 (1952/1953), S. 198–232, hier S. 223f., und Küsters (wie Anm. 21), S. 29f.

³¹ *Petrus Comestor, De creatione hominis*, in: *Patrologia Latina* (wie Anm. 4), Bd. 198, Paris 1855, S. 1756B (die Stelle lautet vollständig: *Vel est quasi communis vox trium personarum, Faciamus, et nostram: factus est autem homo ad imaginem Dei, quantum ad animam*; vgl. auch *ders., De creatione hominis*, in: ebd., S. 1063C: *Pater, et Filius, et Spiritus sanctus in prima hominis creatione quasi secum deliberando dixerunt: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem“ [Gn I], et similem nobis*).

Entspricht die Darstellung im *St. Trudperter Hohenlied* kommunikationstheoretisch dem Konzept des Monologs, kommt es im etwa 20 Jahre jüngeren *Anegenge* zu einer etwas anderen Umsetzung des Erschaffungsmythos. Auch dort ist der Entschluss das Ergebnis eines *consilium*, der Heilige Geist wiederum voluntatives *Movens* der Entscheidungsverwirklichung:³²

- dô riet sî [die guote] dem vater daz,
 440 der gewaltic ze geben was,
 sît er sô rîch wæer() und sô hêre,
 daz er etswen mêre
 dâ mit solde rîchen.
 sî bat den sun, ob er willeclîchen
 445 wol getuon chunde
 ze iegelîcher stunde,
 daz er den vater bæte,
 daz er im sîn stat tæte. (v. 439–448)

Daraufhin spricht die *gewalt* zum *wîstuom* und schließlich:

- „nû ez iu beiden gelîchet“,
 sprach aber der gewalt,
 der dem vater ist gezalt,
 485 „heiz() ich werden ein erbe,
 breitez und vil bederbe,
 dâ wil ich selbe gewalticliche
 inne wonen êwicliche. [...]“ (v. 482–488)

Wenn es auch keinen eigentlichen Rollenwechsel in der Rede gibt, das entscheidende Wort und das Wirken bei Gott-Vater bleiben, stellt sich der Verfasser des *Anegenge* ganz offensichtlich eine dialogische Redeabfolge und einen sukzessiven Prozess in der Debatte um die Entscheidungsfindung vor, denn er resümiert endlich – wenig überzeugend den Gesprächscharakter einschränkend –: *Mit gedanchen disiu rede ergie: I dâne wart dehein wort nie I under in gesprochen* (v. 495–497). Hugos *quasi consilium* mit einer *distinctio et successio temporalis* und das monologische Prinzip des *St. Trudperter Hohenliedes* werden hier nun um eine Unterredung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist in *gedanchen* als weitere Option, das „*faciamus*“ darzustellen, ergänzt, hinter der wohl die Vorstellung einer Art von „schweigendem Seelendialog“³³ zu vermuten ist. Im *Anegenge* findet sich daneben, wie auch schon im *St. Trudperter Hohenlied*, der zweite sogenannte ‘theologische Mythos’,³⁴ das Beratungsgespräch über die Erlösung

³² Hier und folgend zitiert nach *Das Anegenge*, hg. von Dietrich Neuschäfer, München 1969 (Altdeutsche Texte in kritischen Ausgaben 1). Die Kursivierungen im Original wurden nicht übernommen.

³³ Butzer (wie Anm. 6), S. 130; Peter Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, S. 207; Rudolf Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 Bde., Leipzig 1895, Bd. 2, S. 378, Anm. 2.

³⁴ Vgl. *Das St. Trudperter Hohelied* (wie Anm. 20), Kommentar, S. 438.

des Menschen:³⁵ *nû sâzen si ze râte / um den menschen, der dâ was verlorn* (v. 2260f.). Während die Hoheliedauslegung dort jedoch ganz auf Rollenrede verzichtet, wird im *Anegenge* nun ein echter Dialog fingiert:

diu erbernde dô alrêste sprach:
 2265 „*heiâ, gewalt und wîstuom,*
wenne meht wir daz widertuon
um den menschen, der dâ verlorn ist? [...]“
des antwurte ir diu wârheit:
 2270 () „*mich dunchet ân gedinge! [...]*“ (v. 2264–2270)

Das Problem eines trinitarischen Ratschlusses, das zuvor zur Restriktion führte, ist hier augenscheinlich ausgeräumt,³⁶ die hermeneutische Einschränkung, das Gespräch wäre nur *quasi*, nämlich *mit gedanchen*, vollzogen, fehlt. Solch offensichtlich zunehmende Sorglosigkeit gegenüber dogmatischer Festigkeit, zu der gerade ja auch die kommunikative Herstellung und Verdauerung des christlichen Mysteriums gehören, trauen sich erst „die Dichter, die zur Schöpfung Gott das Wort geben“.³⁷ Es ist zunächst vor allem die Mündlichkeit, die medien- und kommunikationstheoretische Möglichkeiten eröffnet, die trinitarischen *personae* in einen zwar grammatischen aber nicht pragmatischen Dialog treten zu lassen.

Will der Mensch allerdings bei seiner eigenen Erschaffung im wahrsten Sinne des Wortes ‘mitreden’, geht dies zwar gerade im Dialog, paradoxerweise jedoch nur in der Schrift: *Das Fließende Licht der Gottheit* der Begine Mechthild von Magdeburg inszeniert sich bekanntermaßen von Anfang an als Gottes eigenes Wort, das sich selbst zur Sprache bringt und von Christi Geheimnissen kündigt.³⁸

Dis bûch das sende ich nu ze botten allen geistlichen lûten beidú bôsen und gûten, wand wenne die sûle vallent, so mag das werk nût gestan, und ez bezeichent alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit. (Prolog 1–5)

Weiter heißt es:

Das bûch ist drivaltig und bezeichent alleine mich. Dis bermit, das hie umbe gat, bezeichent min reine, wisse, gerehte menscheit, die dur dich den tot leit. Dú wort bezeichent mine wunderliche gotheit; dú vliessent von stunde ze stunde in dine sele us von minem gôtlichen munde.

³⁵ Vgl. zum sogenannten ‘Töchterstreit’ Eduard Johann Mäder, *Der Streit der ‘Töchter Gottes’. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs*, Bern/Frankfurt a.M. 1971 (Deutsche Literatur und Germanistik 41).

³⁶ Zum detaillierten Vergleich dieser Szene in *THL* und *Anegenge* vgl. Ohly (wie Anm. 30), S. 208f.

³⁷ Ohly (wie Anm. 3), S. 251.

³⁸ Hier und folgend zitiert nach *Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von Hans Neumann, 2 Bde., Bd. 1: *Text*, besorgt von Gisela Vollmann-Profe, Bd. 2: *Untersuchungen*, ergänzt und zum Druck eingerichtet von ders., Tübingen 1990–1993 (MTU 100–101), Bd. 1, Prolog, 3–5. Die Sperrungen zur Kennzeichnung des Kolonreims sowie die Kursivierungen werden hier und im Folgenden nicht übernommen.

Dú stimme der worten bezeichnen minen lebendigen geist und vollebringet mit im selben die rehten warheit. (II,26.10–16)

Das angesprochene Ich stellt ganz im Sinne der *unio mystica* fest:

Du hast mich geschriben an din bûch der gotheit, du hast mich gemalet an diner mônscheit, du hast mich gegraben an diner siten, an henden und an fûssen. (III,2.16–18)

In dieser Selbstzuschreibung als Heiliges und Auratisierung des Textes kommt es offensichtlich auf die Schreibung an, auf das Buch und seine Buchhaftigkeit, welche als Bedeutungsträger an sich schon relevant ist. Zunächst ist es zwar nicht erstaunlich, dass das Mitteilen des *unio*-Erlebnisses in der im Voraussetzungssystem monotheistischer Schriftoffenbarungsreligion wahrscheinlichsten Form vorliegt. Wenn nicht dies, was sonst sollte in einer ja doch primär von Mündlichkeit geprägten Kultur schriftlich fixiert werden, in einer Kultur zumal, deren Weltauslegung schließlich auf einer göttlichen Schriftoffenbarung basiert.³⁹ Gott bringt sich im *Fließenden Licht* selbst zur Sprache. Nicht die *virgo sancta*⁴⁰ Mechthild stattet das Geschriebene mit Heiligkeit aus, sondern die göttliche Autorschaft leistet die transzendente Letztbegründung, durch welche das Heilige im Buch selbst präsent wird,⁴¹ und zwar im Medium der Schrift und ihrer konkreten Materialität. Für diesen medialen Akt fungiert Mechthild sowohl als Schreib-Instrument als auch Beschreib-Stoff. Zu der Materialisierung göttlicher Offenbarung durch die immanente Schreiberin tritt dann noch die Funktion des Textes als Reliquie mit göttlicher Aktualpräsenz, die an die Buchhaftigkeit gebunden ist. Aufgrund der göttlichen Autorschaft kann zwar die Sinnhaftigkeit hinter der Sinnlichkeit des Geschriebenen in den Hintergrund treten, aber das Wort Gottes bedarf dennoch – genau wie das Menetekel ja auch von *digiti quasi manus hominis* (Dn 5,5) auf die Wand gebracht wurde – der medialen Über-Setzung vom Transzendenten ins Immanente. Nach dem Ende von Prophetie und deren Ablösung durch die Schriftoffenbarung im Alten Testament und nach dem in der Thomas-Perikope inszenierten Umschlag von apostolischer Augenzeugenschaft zu den *signa, quae sunt scripta in libro* (Io 20,30), hatte die Selbstbekundung Gottes von „sinnlicher Unmittelbarkeit“ auf „sinnhafte[.] und ausle-

³⁹ Vgl. hierzu ganz ähnlich Peter Strohschneider, „Reden und Schreiben. Interpretationen zu Konrad von Heimesfurt im Problemfeld vormoderner Textualität“, in: *ZfdPh* 24 (2005), Sonderheft: *Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur*, hg. von Joachim Bumke und Ursula Peters, S. 309–343.

⁴⁰ Lateinischer Prolog, 1f.; dazu Hans Neumann, *Beiträge zur Textgeschichte des 'Fließenden Lichts der Gottheit' und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg*, Magdeburg 1954 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1: Philologisch-historische Klasse 1954, Nr. 3), S. 32ff.

⁴¹ Zu diesem Zusammenhang vgl. Burkhard Hasebrink, „Sprechen vom Anderen her. 'Heterologie' mystischer Rede als epistemischer Fluchtpunkt mittelalterlicher Literarizität“, in: *Germanistik in I und I für Europa. Faszination – Wissen. Texte des Münchner Germanistentages 2004*, hg. von Konrad Ehlich, Bielefeld 2006, S. 389–397, hier S. 392.

gungsbedürftige[.]“ Kommunikation umzustellen.⁴² Obwohl hinter aller Vermitteltheit Gottes Wort immer noch Klang ist, weshalb man „sich nämlich vor[stellt], daß Gott stets zu den Menschen ‘spricht’, nicht, daß er ihnen schreibt“, liegt es zuallererst doch in der Schrift vor.⁴³ Da das Heilige, welches im Akt der *unio* in die Seele der begnadeten Schreiberin eingeht, ein göttlicher Sprechakt ist, ist demgegenüber der mystische Text wie die Bibel bereits diesseitig kontextualisiertes göttliches Sendschreiben mit dem Versprechen ewigen Heils.

IV. Nähe oder Distanz: eine Frage des Mediums

Schrift stellt kommunikationstheoretisch Operationen bereit, über die mündliche Rede gerade nicht verfügt. Am *St. Trudperter Hohenlied* haben wir es in der Inszenierung des göttlichen Monologs gesehen: In der mündlichen Kommunikation bleibt mindestens eine Personal-Stelle immer ausgefüllt, ein Ich bleibt als Sprecher am Kommunikationsakt stets in körperlicher Präsenz beteiligt. In der Schrift dagegen bleibt diese Stelle leer. Demnach ist im Falle medial vermittelten göttlichen Sprechens nicht die Schrift, sondern die Mündlichkeit weitaus stärker von einer Distanz zum Redegegenstand und dem „Odium des Abgeleitetsein“ geprägt.⁴⁴ „Redende und Hörende hören dasselbe, und im Hören, was er sagt, schließt der Redende sich in die Hörergemeinschaft ein“.⁴⁵ Jedoch darf und will gerade das der Mystiker nicht: *Gedenke, wie du trüten kanst die reine sele in dinem schos und vollebringe es, herre, an mir alzehant, alleine ich si din ungenos* (*Das Fließende Licht der Gottheit*, V,17.8f.). Ein Sprechender kann sich zudem keineswegs so neben sein Sprechen stellen, als hätte er nichts damit zu tun, wie ein Schreiber hinter sein Schreiben als bloßem physischen Akt ohne eigene aktive geistige Beteiligung zurückzutreten vermag. Zeigt er einen inszenierten Rollenwechsel nicht an, kann kein Sprecher außerhalb fiktionaler Rede äußern: ‘ich bin Gott’, ohne in Erklärungsnot zu geraten.

Mündliche Rede kann sich also der Sozialität nicht entziehen, denn sie ist ja stets schon Vollzug von Kommunikation und demnach als Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen zu denken. Die gesprochene Aussage, ‘ich bin Gott’ – vorausgesetzt, sie wird von einem geistig gesunden Menschen in einem nicht-fiktionalen Kontext

⁴² Strohschneider (wie Anm. 39), S. 325f. mit Anm. 40, in Anknüpfung an Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, S. 166; außerdem dazu Christine Stridde, „Evangelische, visionäre oder ‘gespielte’ Zeugenschaft? Passion im *Rheinischen Marienlob*“, in: *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, hg. von Wolfram Drews und Heike Schlie, München 2011, S. 201–223.

⁴³ Walter J. Ong, *Oralität und Literalität. Die Technologie des Wortes*, Opladen 1987, S. 78.

⁴⁴ Klaus Grubmüller, „Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg“, in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, 2 Bde., Tübingen 1992, Bd. 1, S. 335–348, hier S. 341.

⁴⁵ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997, Bd. 1, S. 250.

und nicht mit der Absicht zu lügen geäußert und der Hörer weiß das alles –,⁴⁶ kann demnach immer nur Zitat sein. „Schreiben hingegen ist keineswegs ‘bereits’ Kommunikation, sondern ‘bloß’ die Herstellung von Schrift, die ihrerseits nicht selbst Kommunikation ist, sondern eines von deren Medien“.⁴⁷ Sie ermöglicht die Entkoppelung von Kommunikation und Metakommunikation, wobei letztere ‘optional’ wird. Und das heißt: „Wenn Schrift Kommunikation werden soll, muss offensichtlich noch anderes geschehen als das, was geschehen ist, wenn ein [Schrift-] Text vorliegt. Ein [Schrift-] Text ist noch keine kommunikative Einheit. Er sagt nichts, er spricht nicht, er schweigt noch nicht einmal“.⁴⁸ Schreiben hält zwar Information für Kommunikation verfügbar, kommuniziert selbst aber nicht. Demnach ist Schrift überhaupt die Lösung für das eigentlich unlösbare Problem, Informationen über Transzendentes in der Weise über die Grenze zur Immanenz hinwegzubringen, dass diese Grenze nicht durch Kommunikation eingeebnet und zugleich aber die Wahrheit der transzendenten Information sichtbar garantiert wird.

Und Schrift ist auch die Lösung für die Frage, wie man mit Gott vor der Erschaffung des Menschen „spricht“:

Eya vatter aller gúte! Ich unwirdiger mensch danken dir aller trúwe, da du mich mitte hast gezogen usser mir selber in din wunder also, herre, das ich dich in diner ganzen drivaltekeit han gehórt und gesehen den hohen rat, der vor unser zit ist geschehen, do du, herre, were beschlossen in dir selben alleine und din unzelliú wunne nieman was gemeine. (Das Fließende Licht der Gottheit, III,9.1–6)

Dass es Schrift nicht bloß als aktuelles Medium im Vollzug von Kommunikation, sondern auch als latentes Medium außerhalb solchen Vollzugs geben kann, indem ihre Referenzen zunächst einmal ungebunden sind, nutzt die Mystik als Chance das *einic ein* ins Wort, oder besser gesagt, in Schrift zu fassen, und als Chance nicht nur alle göttlichen *personae*, sondern auch den Menschen ins plurale „*faciamus*“ mit einzubeziehen:

Do spilte der helig geist dem vatter ein spil mit grosser miltekeit und schlüg uf die heligen drivaltekeit und sprach im zú: „Herre, lieber vatter, ich wil dir usser dir selber einen milten rat geben, und wellen nit langer alsust unberhaftig wesen. Wir wellen han ein geschaffen rich, und solt die engel bilden nach mir, das si ein geist sin mit mir [und das ander sol der mensch sin], wand, lieber vatter, das heisset vróde alleine, das man si in grosser meine und in unzelliher wunne vor dinen ógen gemeine.“ Do sprach der vatter: „Du bist ein geist mit mir; das du ratest und wilt, das behaget mir.“ [...] Do sprach der ewig sun mit grosser zuht: „Lieber vatter, min nature sol óch bringen fruht; nu wir wonders wellen beginnen, so bilden wir den mensch na mir; alleine ich grosses jamer vorsihe, ich múß doch den mensch eweklich minnen.“ (III,9.10–24)

⁴⁶ Vgl. John R. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a.M. ⁶1994 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 458), besonders S. 100–106.

⁴⁷ Strohschneider (wie Anm. 39), S. 341.

⁴⁸ Dirk Baecker, „Hilfe, ich bin ein Text!“, in: ders., *Wozu Soziologie?*, Berlin 2004, S. 31–42, hier S. 34.

Die Aussage, 'ich bin Gott', ist wie im *St. Trudperter Hohenlied* nicht länger Zitat, da die Differenz zwischen den verschiedenen Ich-Instanzen, seien sie immanenter oder transzendenter Natur, aufgehoben ist, weil Schrift zwar grammatische aber nicht soziale Subjekte unterscheidet. Gerd Dicke hatte gegen das dialogische Prinzip als Mittel der *unio*-Darstellung eingewandt, „daß die verbale Interaktion das Medium ist, das hier das Gotterleben ja gerade vermittelt“.⁴⁹ Der kommunikative Vollzug setzt aber zwei voneinander in räumlicher Distanz verschiedene Subjekte voraus; eine Distanz, die topographischer Überwindung bedarf, wie es im *Anegenge* anlässlich des Erlösungsrates lautet:

als er die rede vernam (*,*)
 2385 *dô spranc er zuo,*
einander chusten si duo,
daz heilige reht und der vride. (v. 2384–2387)

„Und da somit etwas zwischen [den trinitarischen *personae* sowie zwischen, C.S.] menschlichem Ich und göttlichem Du steht, nämlich das Gespräch und letztlich die Sprache“, hätten wir es mit einer *contradictio in adiecto* zu tun.⁵⁰ Dieser Interaktionsraum ist allerdings nur für einen Kontext, in dem mündliche Kommunikation stattfindet, charakteristisch, also in dem auch Raum einnehmende Körper anwesend sind. Die Schrift kommt demgegenüber ganz ohne Körper, Stimmen und topographische Distanzen aus. Sie ist außerdem geräuschlos: *extra strepitum linguae*, als der Modus göttlichen Antwortens im Dialog zwischen Mensch und Gott – *quasi in gedanken*.⁵¹

Es besteht also ein Irrtum, wenn behauptet würde, Schrift vereindeutige und manifestiere die Bedeutung des Geschriebenen. Während die durch Schrift induzierte Semantik zwar die Aufgabe hat, Verständnisunsicherheiten zu reduzieren,⁵² werden diese durch die Pragmatik stattdessen sogar potenziert – und das im Falle von Mechthilds *Fließendem Licht* bis zur katatonischen Stillstellung. Stephen C. Levinson spricht in Bezug auf pragmatische Bedeutung generierende Ausdrücke von beiläufigen gegenüber definitivischen Merkmalen und von ihrer „konnotativen Aura“.⁵³ Diese lässt sie geeignet erscheinen, ihrerseits die Auratisierung der Schrift voranzutreiben, weil in ihnen der Verweiszusammenhang zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem zugunsten des transzen-

⁴⁹ Gerd Dicke, „Aus der Seele gesprochen. Zur Semantik und Pragmatik des Gottesdialogs im 'Fließendem Licht der Gottheit' Mechthilds von Magdeburg“, in: *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten. Hamburger Colloquium 1999*, hg. von Nikolaus Henkel u.a., Tübingen 2003, S. 267–278, hier S. 275.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. Fidel Rädle, „Über das leibhaftige Schreiben Gottes mit den Menschen (nach dem Zeugnis der Bibel und der Exegese)“, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 6.1 (2001), S. 31–44, besonders S. 31.

⁵² Luhmann (wie Anm. 45), Bd. 1, S. 269f.

⁵³ Stephen C. Levinson, *Pragmatik*, neu übersetzt von Martina Wiese, Tübingen 2000 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 39), S. 164.

den Gegenstandes hinfällig werden kann.⁵⁴ Ein hermeneutischer Bedeutungszugang wird unterlaufen, und der Eintritt in das *einic ein* unmittelbar imaginiert. Der Text geht über in ein alles wie in einem mathematischen Punkt aufsaugendes göttliches Sprechen, ohne soziale Differenz zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, zwischen mystischem Ich und göttlichem Du, immanenter Welt und transzendtem Unort, ereignishafter Gegenwart und heilsgeschichtlicher Vergangenheit. Kommunikationstheoretisch kann der un-kommunikative mystische Dialog, der dann gar nicht mehr so überraschend Mechthilds Lieblingsverfahren ist, Schrift als göttliche Offenbarung sinnfällig auszuweisen, ebenfalls als Monolog gelten; gegenüber dem *St. Trudperter Hohenlied* aber unter spezifischen der Schrift eigenen medientheoretischen Voraussetzungen. Dieser Monolog ist dann zwar in gewisser Weise selbstreflexiv, aber nicht im Sinne ästhetikgeleiteter literaturtheoretischer Beschreibungsmechanismen für die poetische Sprache. Stattdessen hat er seine systemische Referenz in der Transzendenz, wo ja bereits jede Differenz aufgehoben ist. Selbstverständlich ist die Schrift ihrerseits nicht transzendent, der mystische Text ist nicht an sich mystisch, die mystische Sprache in ihrer medialen und grammatischen Gestalt nicht unterschieden von der Sprache anderer Texte: also gerade nicht 'Mystik als Sprachvollzug'⁵⁵ und auch nicht 'Sprechen aus der Unio'.⁵⁶ Das Text-Verfahren, mit dem Mechthild trinitarische Einheit und *unio mystica* zu versprachlichen sucht, bleibt ein dialogisches. Der Dialog ist überhaupt die sprachliche Repräsentationsmöglichkeit der mystischen *unio* und keineswegs bloß Vorstufe zur eigentlichen Vereinigung, welche nur im Schweigen sein Moment haben kann, sondern bildet

⁵⁴ Vgl. auch Bruno Quast, „Ereignis und Erzählung. Narrative Strategien der Darstellung des Nicht-darstellbaren im Mittelalter am Beispiel der 'virginitas in partu'“, in: *ZfdPh* 125 (2006), S. 29–46. Später äußert sich Jacob Böhme zu ähnlichen Unbestimmtheiten: *Nicht rede ich von mir, sondern von deme was der Geist zeuget, deme niemand widerstehen kann, dann es stehet in seiner Allmacht, und lieget nicht an unserm Wähnen oder Willen, wie das vierte Buch dieser Schriften trefflich hoch anzeigt, welches gewaltig im Lichte der Natur gegründet ist, und an allen Dingen kann erwiesen werden. Ferner bescheide ich E. Gestr. das alhie in den mitgesandten Schreiben, daß, da sich der Autor, wann er von sich redet, Wir als zewyfach zu nennen, und dann auch ofters Ich, daß in dem Wir der Geist verstanden wird, und in dem einfachen (Ich) versteht der Autor sich selbst: zur Nachrichtung, um Argwohns willen eröffnet* (Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, neu hg. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1956, Bd. 9, 10.48f. [ich habe Schaft-s durch rundes s ersetzt, C.S.]).

⁵⁵ So Walter Haug, „Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens“, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, hg. von Kurt Ruh, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 7), S. 494–508, und Susanne Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30).

⁵⁶ Etwa Jörg Seelhorst, *Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Tübingen/Basel 2003 (Bibliotheca Germanica 46), besonders Kap. I.3.; vgl. zu diesem Problem meine Rezension in *Internationales Archiv für Sozialgeschichte und Literaturwissenschaft* online, URL: http://www.iasonline.de/index.php?vorgang_id=698 (30.3.2004).

vollkommene Entdifferenzierung sprachlich gerade erst ab. Denn linguistisch gesehen kennt „[d]ie Sprache ein Subjekt, aber keine Person“,⁵⁷ und die Schrift unterscheidet zwar grammatisch zwischen Ich und Du, aber eben nicht pragmatisch. Das hat zur Folge, dass der mystische Dialog „zu einer Selbstmitteilung, einem Selbstgespräch [wird], insofern die Seele einbezogen ist in die Dynamik göttlichen Selbstvollzugs“.⁵⁸ So stiftet der grundsätzlich Zweiheit voraussetzende Dialog – weil er kommunikationstheoretisch im Prinzip Monolog sein kann – in der Schrift die Einheit. Die Entkoppelung von Medium und Kommunikation als spezifische Leistung der Schrift wird demnach erst zum Instrument des sozial entdifferenzierten dialogischen Gesprächs der drei *personae* Gottes in der Detail-Darstellung des Erschaffungsmythos und mithin der mystischen Bedeutungsdimension des Textes generell. Dass Mechthild in der *unio*-Entrückung der Beratung allein ihrer Erschaffung lauscht, gehört *quasi* zum mystischen Programm.

Do sprach der vatter: „Sun, mich rüret öch ein kreftig lust in miner götlichen brust und ich donen al von minnen. Wir wellen fruchtber werden, uf das man úns wider minne und das man únsere grossen ere ein wenig erkenne. Ich wil mir selben machen ein brut, dú sol mich grüssen mit irem munde und mit irem ansehen verwunden, denne erste gat es an ein minnen.“ Do sprach der helig geist zú dem vatter: „Ja lieber vatter, die brut wil ich dir ze bette bringen.“ Do sprach der sun: „Vatter, du weist es wol, ich sol noch sterben von minnen; iedoch wellen wir diser dingen in grosser helikeit vróllichen beginnen.“ Do neigte sich dú helige drivaltekeit nach der schöpfunge aller dingen und mahte úns lip und sele in unzellicher minne. (Das Fließende Licht der Gottheit, III.9,24–34)

V. Schluss

Zur Deutung des pluralen „*faciamus*“, welches Gott laut Genesisbericht zur Erschaffung des Menschen geäußert hat, haben namhafte lateinische Theologen einen ‘Mythos’ erfunden und entwickelt, der sowohl in die volkssprachliche geistliche Literatur als auch in die Bildkünste eingegangen und nur schwer auf der „Goldwaage der Dogma-

⁵⁷ Roland Barthes, „Der Tod des Autors“, in: *Texte zur Theorie der Autorschaft*, hg. von Fotis Jannidis u.a., Stuttgart 2000 (RUB 18058), S. 183–193, hier S. 188. Peter Fuchs, „Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?“, in: ders. und Luhmann, *Reden und Schweigen* (wie Anm. 1), S. 70–100, hier S. 73, legt das Problem treffend dar: „Nur der systemexterne Beobachter, der seinen Platz nicht auf dem Schema innehat, kann sehen, daß die Paradoxie der Einheit von Immanenz und Transzendenz auch nicht topographisch [oder in diesem Fall personalistisch] unterlaufen werden kann: Das Jenseitige des Diesseitigen ist im Hiesigen angesiedelt. Der Weg von jenem zu diesem ist ein Weg von Hier nach Hier, auf einer Stelle zu derselben Stelle. [...] Die These ist, daß das topographische Stillstellen der Paradoxie im Falle der Mystik, obwohl sie vom Schema aus operiert, nicht gelingt. Ihre Crux ist die Einheit des Schemas selbst, ist der Umstand, daß sie sich nicht zufrieden geben kann mit den Ordnungsleistungen des Codes. Sie blickt wie hypnotisiert auf die Differenz von Immanenz und Transzendenz (statt: von ihr aus zu agieren) und blickt damit auf das Problem der Einheit durch“.

⁵⁸ Hasebrink (wie Anm. 41), S. 395.

tik“⁵⁹ zu wiegen ist. Die Lateiner mieden die Umsetzung dieser Vorstellung in dramatischer Rollenrede, wagten nur ein Soliloquium *quasi consilium* mit jeweiligem Akzent auf die Selbstbezüglichkeit oder die Wechselseitigkeit des kommunikativen Vorgangs der Entscheidungsfindung. Letztere ließ eine leise Ahnung aufkeimen von kausaler und temporaler Unterscheidung und Abhängigkeit der *personae* sowie deren Handlungen bis zur tatsächlichen Erschaffung. Von der Vorstellung einer *distinctio et successio temporalis* war der Weg dann zwar bereitet zur Darstellung eines *consilium* mit echten Rollentexten der Gesprächspartner. Dieser führte allerdings von der theologischen Hermeneutik hinüber in den Bereich der Literatur, wo dogmatische Stabilität gegenüber dramatischer Darstellungsstrategien zunächst zugunsten überzeugender Tradierung von Glaubenswahrheiten ins Hintertreffen geraten durfte.

Das *St. Trudperter Hohelied* in Hugos Nachfolge bewahrt die trinitarische Einheit in der narrativ entwickelten Abfolge von Sprechakten in der Performanz zwar als Monologie-Konzept; die Rede bleibt aber von tatsächlicher Offenbarungsrede bereits abgeleitetes Zitat. Der Dichter des *Anegenge* entscheidet sich demgegenüber bereits für eine „mit sprachlichen Mitteln erzeugte Imagination eines Gesprächs innerhalb der monologischen Rede“⁶⁰ mit *gedancken*, einer Umsetzung des schweigenden Soliloquiums. Das *Fließende Licht der Gottheit* schließlich als konzeptionell und medial schriftlicher Text, der seine eigene Schriftlichkeit und reliquiare Buchhaftigkeit herausstellt und immer wieder zum Thema der Selbstreflexion macht, setzt ganz bewusst auf Dialogizität als im engeren Sinne textlinguistische Erscheinung; also vor der kommunikativen Aktualisierung beschränkt auf textinterne Merkmale. In der Schrift sind dort nicht nur die grammatischen Ich-Instanzen der trinitarischen *personae* als soziale Subjekte entdifferenziert, sondern das immanente Ich des mystisch Erlebenden ist in den Vollzug des göttlichen „*faciamus*“ gleichsam integriert. Dass die Dogmatik dabei endgültig auf der Strecke bleiben muss, liegt in der Natur der Sache: Die individuelle Selbstverständigung in einsamer Schriftlegung „ermöglicht zwar [...] durch die zeitliche Entkoppelung von Mitteilung, Information und Verstehen [...] die virtuelle Verselbständigung der Kommunikation von der Interaktion“ und „komplexere ‘Probekommunikationen’“,⁶¹ macht aber auch erhebliche Probleme beim Wiedereintritt in das Kommunikationssystem. Kein Wunder, dass solche Texte nach zeitgenössischen theologischen Auffassungen bisweilen häretische Freiheit feiern. Will man also bei der Erschaffung des Menschen irgendwie noch einmal mitreden, bleiben zwei Möglichkeiten: die Literatur oder die Mystik. Die Theologie jedenfalls ist in dieser Sache wenig hilfreich.

⁵⁹ Ohly (wie Anm. 3), S. 242.

⁶⁰ Butzer (wie Anm. 6), S. 99.

⁶¹ Alois Hahn, „Glaube und Schrift – Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums“, in: *Religion als Kommunikation*, hg. von Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch, Würzburg 1998 (Religion in der Gesellschaft 4), S. 323–355, hier S. 345.

CARLA DAUVEN-VAN KNIPPENBERG

Gott und seine Töchter

Der Erlösungsrat im *Maastrichter (ripuarischen)*

Passionsspiel

Redeszenen gehören „zu den wichtigsten gestalterischen Mitteln, die dem Autor eines literarischen Textes zur Verfügung stehen“.¹ Mit dieser Feststellung beginnt der Band, der die Ergebnisse der 2005 in Münster abgehaltenen Tagung „Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik“ vorlegt. Die Beiträge behandeln inszenierte Reden und Gespräche außerhalb einer Aufführungssituation; Dialog als Wechselrede der Figuren im Drama blieb weitestgehend unberücksichtigt. Wie an den überlieferten geistlichen Schauspielen in deutscher Sprache² gezeigt werden kann, ist diese von der traditionellen Gattungseinteilung her angetragene Unterscheidung aber mit Umsicht zu handhaben. Ein Spieltext kann sich durchaus aus der konkreten Aufführungssituation lösen und zu einem jederzeitlichen, narrativen Lesetext mutieren.³ Oder aber ein narrativer

¹ Nine Miedema und Franz Hundsnurscher, „Einleitung“, in: *Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik*, hg. von dens., Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36), S. 1–17, hier S. 1.

² Knapp 200 Spiele und Spielfragmente verzeichnet Rolf Bergmann in seinem Katalog (Rolf Bergmann, *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters*, München 1986). Das ist auf der internationalen Ebene betrachtet sehr beachtlich, denn für den englischsprachigen Bereich gibt es kaum noch Spieltexte, aus dem Altfranzösischen sind einige wenige, dafür monumentale erhalten geblieben.

³ Die dichotomische Unterteilung in Lese- oder Aufführungstext ist seit der Auswertung der Spielzeugnisse (Bernd Neumann, *Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet*, 2 Bde., München 1987 [MTU 84–85]) durch Bernd Neumann und Dieter Trauden in vielen Fällen nicht mehr haltbar. Sie stellten fest, dass sich die Zeugnisse nur in den seltensten Fällen mit den überlieferten Textzeugen in Verbindung bringen ließen, diese letzten offenbar einen ‚Mehrwert‘ besäßen; vgl. Bernd Neumann und Dieter Trauden, „Überlegungen zu einer Neubewertung des spätmittelalterlichen religiösen Schauspiels“, in: *Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. von Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2004, S. 31–48. Vor dem Hintergrund dieser Analyse ist mit einer variablen Rezeptionsmöglichkeit zu rechnen: Ein aufgezeichneter Spieltext kann seine jeweils besonderen Potentiale sowohl in einer unmittelbaren Aufführungssitu-