Christian Kiening

Versuchte Frauen

Narrative Muster und kulturelle Konfigurationen

I.

Die ältere positivistisch orientierte Stoffgeschichte hat weitverbreitete Erzähltypen in ihren vielfältigen Überlieferungsparallelen erschlossen und damit Grundsteine späterer Forschung gelegt. Sie hat aber auch versucht, das Material in organologischen Filiationen und evolutionären Genealogien zu ordnen, was sich als ebenso problematisch erwies wie die Fixierung auf Ursprünge, die zu rekonstruieren wichtiger war als das Vorhandene zu interpretieren. Die ältere formalistisch oder strukturalistisch orientierte Erzählforschung hat ein Inventar von elementaren narrativen Einheiten erarbeitet, auf das die spätere Forschung ebenfalls immer wieder zurückgriff. Sie hat aber auch in der Suche nach einer allgemeinen Erzählgrammatik zu weitreichenden Abstraktionen Zuflucht genommen, die das strukturanalytische Vorgehen eher für einfaches als für komplexes Erzählen brauchbar erscheinen ließen. In beiden Fällen, so verschieden sie wissenschaftsgeschichtlich sein mögen, kam es zu Weiterentwicklungen, die, in intensiver Kopplung von Theorie und Analyse, die Einschränkungen der älteren Ansätze aufzuheben versuchten: durch den Entwurf einer problemorientierten „Thematologie“, durch die Entfaltung der Kategorie des „Kulturellen Wissens“ und generell durch die Entwicklung funktionsanalytischer, intertextualitätstheoretischer und Rezeptionsästhetischer, jüngst auch kulturwissenschaftlicher Perspektiven¹.

Nach wie vor ohne schlüssige Antwort ist allerdings die Frage, wie Texte historisch angemessen beschrieben werden können, die – unter Beibehaltung wesentlicher Grundzüge – in je neuen Variationen überliefert sind. Das generelle Problem von Text-Kontext-Beziehungen scheint dort, wo ein relativ fester Grundtypus vorliegt, vermindert: Der Typus selbst gibt den primären Bezugspunkt vor. Tat-

¹ Vgl. *Christine Lubkoll*, Art. Stoff- und Motivgeschichte/Thematologie, in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. von *Ansgar Nünning* (Stuttgart, Weimar 1998) 508–511; *Stephan Lieske*, Art. Strukturalismus, in: ebd., 511–514; *Armin Schulz*, Art. Stoffgeschichte, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 3, hrsg. von *Jan-Dirk Müller* u. a. (Berlin, New York 2003) 522–524; *Michael Titzmann*, Art. Strukturalismus, in: ebd., 535–539.

sächlich aber ist es sogar verschärft: Erstens ist der Typus auch hier nicht mehr als *ein* Bedeutung bestimmender Kontext. Zweitens ist er als solcher nicht einfach gegeben, basiert er doch auf der Zusammenschau vielfältigen Materials wie auf Grenzziehungen zwischen dem noch und dem nicht mehr Zugehörigen. Drittens ist die Beziehung eines einzelnen Textes zum Typus erst in differenzierender Analyse feststellbar. Und viertens sind die beiden Fragen – ‚Wie den Typus bestimmen?‘ Und: ‚Wie das Verhältnis zwischen Einzeltext und Typus beschreiben?‘ – sowohl historisch wie analytisch ineinander verstrickt.

In einer Kultur variabler, beweglicher, wiedererzählender Texte, wie wir sie im Mittelalter vor uns haben, bezieht sich das Aufgreifen eines Stoffes nur bedingt auf einen bestimmten Prätext. Intertextuelle Profilierungen gibt es zwar, sie sind aber im ganzen weitaus seltener als die Neukonfigurierungen allgemeiner Muster². Pointierterweise ist eben dort, wo der Typus am dominantesten scheint, seine Bedeutungsdimension im individuellen Text am schwersten faßbar. Wo aber kein Basisreferenztext bestimmbar ist, der den Typus vertreten kann, kann nur das allgemeine Prinzip gelten: Der Typus wird als Schnittmenge herauspräpariert aus eben jenem Corpus, dem auch der Text angehört, den man im Blick auf den Typus zu verstehen hofft. Es droht also die Zirkularität des Vorgehens – oder die Inkommensurabilität der Perspektiven: Die diachrone oder serielle Betrachtungsweise führt zu einer Literaturgeschichte, die auf das Ensemble der Texte zurückblickt, die synchrone Betrachtungsweise zu einer Historischen Semantik, die distinkte Sinngefüge in spezifischen geschichtlichen Momenten in den Blick nimmt.

Man mag dem Problem so begegnen, daß man den Typus nicht als Abstraktion narrativer Elemente denkt, sondern als Resultat bestimmter lebensweltlicher Einstellungen: Faszination oder Schrecken, Distanzierung oder Transzendierung. Los wird man das Problem nicht. Die Kategorie des „Faszinationstyps“³ führt, allgemein benutzt, zu anthropologischen Universalien, die wiederum der historisch-situativen Spezifizierung bedürfen. Sie führt, historisch-spezifisch benutzt, zu kontextuellen Bedingungen, deren Verhältnis zum einzelnen Text gerade in Frage steht. Auch in einem Begriff wie dem des „kulturellen Textes“ wirkt das

² Am bekanntesten ist das Brautwerbungsmuster; s. *Christian Schmid-Cadalbert*, Der Ort nit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur (Bibliotheca Germanica 28, Bern 1985) 79–100; *Peter Strohschneider*, Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum Nibelungenlied, in: Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, hrsg. von *Wolfgang Harms* und *Jan-Dirk Müller* (Stuttgart 1997) 43–75; *Christian Kiening*, Arbeit am Muster, in: *ders.*, Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur (Fischer 15951, Frankfurt a. M. 2003) 130–156, 353–362.

³ *Hugo Kuhn*, Versuch über das 15. Jahrhundert in der deutschen Literatur, in: *ders.*, Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters (Tübingen 1980) 77–101; *Hans Ulrich Gumbrecht*, Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken, hrsg. von *Christoph Cormeau* (Stuttgart 1979) 37–84.

Problem fort⁴. Verstanden als Medium der kulturellen Erinnerung oder des kulturellen Gedächtnisses⁵, zielt er auf Wirkungspotential und -intensität „großer Werke“ aus der literarischen Überlieferung der Völker. Doch verspricht er auch, die Dichotomie von Einzelwerk und Geschichtsganzen aufzubrechen, wo er sie tatsächlich oft nur verwischt. Anstelle von Differenzen rücken Relationen in den Vordergrund. Texte, Kontexte und Diskurse erscheinen beinahe ununterscheidbar vernetzt. Der literarische Text partizipiert am pragmatischen, der pragmatische besitzt rhetorische Strategien, die Kultur im ganzen ist ein fluktuierendes Gewebe von in Austausch befindlichen Zeichen.

Die Text-Kontext-Problematik ist damit eher beiseite geschoben als gelöst, und auch die Konvergenz divergierender disziplinärer Erkenntnisinteressen im kulturwissenschaftlichen Blick erweist sich als scheinbare: Wo das historische Ensemble in gleicher Weise bedeutungstragend sein soll wie das einzelne Werk, wird nicht Bedeutung in ihrer Entstehung, Struktur und Entwicklung analysiert, sondern Bedeutsamkeit suggeriert – im Sinne der Aufladung historischer Phänomene mit Gegenwärtigkeit, die Blumenberg als Charakteristikum mythisierender Rede ausmachte⁶. Von der „Zirkulation sozialer Energie“⁷ zu sprechen ist wenig problematisch, wenn es nur um einen Begriff für Wirkungspotential und -intensität eines literarischen Textes geht. Doch inwieweit ist diese Energie eine soziale? Ist sie es einfach deshalb, weil literarische Texte auch „soziale Tatsachen“ darstellen? Oder ist sie es in einer dem literarischen Text eigenen Weise? Das wird erst eine genaue textuelle und kontextuelle Analyse erweisen können. Und diese Analyse wiederum wird, wenn sie exemplarisch vorgeht (was sie fast immer tun muß), sich zu beweisen haben an der Stringenz und Relevanz der vorgenommenen Kontextualisierungen. In all jenen Fällen, vor allem frühneuzeitlichen, in denen ein Text durch Beziehungen auf andere Texte und Diskurse zum faszinierenden kulturellen Produkt wird, ist die Bezugstiftung keine willkürliche, kommt sie vielmehr aus der genauen Kenntnis zeitgenössischer Bezugshorizonte und der ertragreichen Auswahl präziser Referenzpunkte.

Ich rede damit keiner grundsätzlichen Skepsis in bezug auf Ansätze des New Historicism das Wort⁸. Die mikrohistorische Perspektive mit ihrer Sensibilität für

⁴ Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung, hrsg. von *Andreas Poltermann* (Berlin 1995).

⁵ *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis (München 1992 u. ö.); *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hrsg. von *Aleida Assmann* u. *Dietrich Harth* (Fischer 10724, Frankfurt a. M. 1991).

⁶ *Hans Blumenberg*, Arbeit am Mythos (Frankfurt a. M. 1979) 109 u. ö.

⁷ *Stephen Greenblatt*, Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance (Fischer 11001, Frankfurt a. M. 1993) 9–33.

⁸ The New Historicism, ed. by *H. Aram Veeser* (New York, London 1989); New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, hrsg. von *Moritz Baßler* (Fischer 11589, Frankfurt a. M. 1995); *Gabrielle M. Spiegel*, The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography (Baltimore, London 1997); *Catherine Gallagher* und *Stephen Greenblatt*, Practicing New Historicism (Chicago, London 2000). Eine kritisch abwägende Perspektive schon bei *Elaine C. Tennant*, Old Philology, New Historicism, and the Study of

Details, die semiotische und semantische Analyse mit ihrer Sensibilität für mediale Formen der Sinnproduktion – all dies, mehr oder weniger ausgeprägt, hat die Tiefenschärfe bei der Wahrnehmung und Situierung von Texten gefördert. Doch es hat auch antihermeneutische und enthistorisierende Züge in den Umgang mit den Texten hineingetragen, die nicht unbedingt fruchtbar sind. Eine ahistorische Semiotik eignet sich sowenig als universaler Transformator heterogener Ordnungen wie der Gedanke der Lesbarkeit von Kulturen (als Texten) und Texten (als kulturellen). Wenn die Textualität kultureller Segmente und die „Kulturalität“ einzelner Texte sich gegenseitig stützen, herrscht die Tautologie, und sie tendiert überdies dazu, die Diachronie zugunsten der Synchronie zu vernachlässigen.

Angebracht scheint eine pragmatische Verwendung des Begriffs „kultureller Text“ im Sinne einer analytischen Kategorie, mit deren Hilfe sich verschiedene textuelle und meta-textuelle Ordnungen differenzieren lassen. Der Begriff ist einerseits sinnvoll, wenn das Spektrum zwischen konkret-materiellen Formen und übergreifenden Formationen – Einzeltexte, Kotexte, Kontexte, Fortsetzungen, Weiterdichtungen, Wiederaufnahmen, Serien, Gattungen, Diskurse – entfaltet werden soll⁹. Er ist andererseits sinnvoll, wenn Elemente in den einzelnen Formen unterschieden werden sollen, die ihrerseits unterschiedlich in den jeweiligen Formationen wirksam wurden. Damit bin ich wieder bei der Frage nach dem Erzähltypus und seinem historischen wie analytischen Stellenwert. Während die Stoffgeschichte das thematische Potential einer narrativen Anordnung in der formalen Vielfalt rekonstruierter Verästelungen zum Verschwinden brachte, hob die Kulturwissenschaft die faktische Vielfalt im extrahierbaren kulturellen Potential auf. Während die eine sich für die spezifisch literarischen Nuancen nur interessierte, soweit diese sich in das System von Identitäten und Differenzen fügen, interessierte sich die andere für die Nuancen nur, insoweit diese an ein kulturelles Muster anschließbar sind. Gewiß gibt es Gegenbeispiele, doch sind dies wohl die Pole, zwischen denen jede Analyse ihren Weg zu finden hat, jede Analyse, die sich weder im literarisch Immanenten erschöpfen noch im kulturellen Beziehungsnetz verlieren will.

Eine solche Analyse hat die Spannung syntagmatischer und paradigmatischer Beziehungen sowohl für jeden einzelnen Text auszuloten wie auf das textuelle Ensemble umzulegen. Auf beiden Ebenen zeichnen sich Konstanten ab: einerseits eine relative Stabilität syntagmatischer Grundelemente – sie ermöglichen den Anschluß an vorhandene Texte; andererseits eine überschaubare Zahl paradigmatischer Komplexe – sie erlauben den Anschluß an zeitgenössische Diskurse. Ich nenne die einen narrative Muster, die anderen kulturelle Konfigurationen. Beide sind nicht als statische substantielle Größen zu verstehen, sondern als dynamische

German Literature, in: *Lesarten. Méthodologies nouvelles et textes anciens*, hrsg. von Alexander Schwarz (Tausch 2, Bern u. a. 1990) 153–177.

⁹ Jan-Dirk Müller, Literarischer Text und kultureller Text in der frühen Neuzeit am Beispiel des ‚Narrenschiffs‘ von Sebastian Brant, in: *Zwischen den Disziplinen? Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, hrsg. von Helmut Puff und Christopher Wild (Göttingen 2003) 81–101.

operationale, die es ermöglichen, Variabilitäten und Invariabilitäten in ihren semantischen Dimensionen zu beschreiben. Die narrativen Muster sind zunächst einmal formale Anordnungen, die verschiedene Sinnpotentiale transportieren – wobei diese Sinnpotentiale als kulturelle Konfigurationen zu bezeichnen nicht heißt, von mehr oder weniger universalen, Mentalitäten und Diskurse prägenden historischen Tatsachen auszugehen. Ich begreife die Konfigurationen als solche, die eine je verschiedene Allgemeinheit aufweisen, verschieden gemäß den historischen Situationen, in denen sie sich ausbilden. Bezogen auf die Dreiheit von Motiv, Stoff und Thema wären sie am ehesten auf der Ebene der Themen zu verorten: Das aus kleinen, klar faßbaren Erzähleinheiten (Motiven) zusammengesetzte und kulturell verfestigte Muster (Stoff) enthält thematische Komplexe, die allerdings nicht im Sinne eines formulierten Hauptgegenstands der Rede, sondern eher im Sinne der diese strukturierenden Sujets zu fassen wären. Sie hätten nicht raum- und zeitübergreifenden, sondern historisch und kontextuell spezifischen Charakter, wären gebunden an Entstehungs-, Überlieferungs-, Gebrauchs- und Wirkungszusammenhänge, Gattungen, Diskurse und Institutionen.

Die kulturellen Konfigurationen sind dementsprechend nicht identisch mit kulturellen Texten, verstanden als kulturprägende Formen der Überlieferung, obwohl sie in diesen wirksam sein können. Sie sind auch nicht identisch mit Kulturmustern, sofern diese als flottierende, diskursunabhängige und allgemein verfügbare Größen gedacht werden. Und sie sind nicht identisch mit Dispositiven, sofern damit im Sinne Foucaults Formationen gemeint sind, welche die Diskurse, Institutionen, Praktiken, Artikulationsformen und Terminologien durchdringen und kontrollieren. Die Konfigurationen manifestieren sich in Texten, Bildern und Objekten als eben jenes Potential, mit dem Texte, Bilder und Objekte einen ihre Eigenweltlichkeit überwölbenden Geltungsanspruch erheben. Angesiedelt auf einer Ebene „unterhalb“ von globalen Ordnungen des Wissens und „oberhalb“ von singulären Ordnungen der Texte, repräsentieren sie jenen Zwischenbereich zwischen Materiellem und Immateriellem, in dem Austauschbeziehungen zwischen Text und Kultur historisch-philologisch analysierbar sind, ohne daß man dem Text eine unangemessene Autonomie zugestehen oder umgekehrt die Kultur zur alleinigen Dominante machen müßte.

II.

Als Gegenstand wähle ich einen Erzähltypus, der seit dem Mittelalter im Okzident wie im Orient immer wieder begegnet: die Geschichte der unschuldig verfolgten Frau oder präziser: der „keuschen, von ihrem Schwager begehrten Frau“¹⁰. Sie bietet nicht nur ein „Motiv“ („in Versuchung geführte Keuschheit“),

¹⁰ A[xel] Wallensköld, *Le conte de la femme chaste convoitée par son beau-frère. Étude de littérature comparée* (Acta societatis scientiarum fennicae XXXIV/1, Helsinki 1907); *ders.*, *L'origine et l'évolution du 'Conte de la femme chaste convoitée par son beau-frère'* (Legende

sondern einen narrativen Zusammenhang, der seinerseits Momente zeitgenössischer Ordnungen des Wissens aufruft. Man hat es zum ersten mit (mehr als einhundert) individuellen Texten zu tun, die gelegentlich eine literarische Reihe bilden, aber in je anderen Kontexten stehen. Man hat es zum zweiten mit einem textuellen Ensemble zu tun, in dem ein Typus durchgespielt wird – mit je neuen Akzentsetzungen, reichen Variationsmöglichkeiten und unscharfen Rändern: Zum Beispiel kann die falsche Anschuldigung durch Vertrauen in die Aussage der Beschuldigten oder durch einen Gottesbeweis beseitigt werden (was die Geschichte vor weiteren Konflikten bewahrt)¹¹. Und man hat es zum dritten mit einem diskursiven Feld zu tun, in dem seit dem 12./13. Jahrhundert Modelle weiblicher Selbstbehauptung und geschlechterspezifischer Heiligkeit im Mit- und Gegeneinander feudal-genealogischer und klerikal-hagiographischer Muster entworfen werden – auch die Erzählungen vom „Mädchen ohne Hände“, mit denen die Geschichte der „femme chaste“ zum Beispiel im ‚*Vaticum narrationum*‘ des Henmannus Bononiensis zusammentrifft, und manche Viten von Nonnen, Beginen und Mystikerinnen gehören in dieses Feld¹².

Der Typus, wie er aus den Materialsammlungen bei Wallensköld und anderen hervorgeht, basiert auf vier weitgehend konstanten Elementen: (1.) eine moralisch vorbildhafte Frau, meist hochgestellt, häufig Kaiserin oder Königin, im Zentrum; (2.) eine zugleich duale und trianguläre Situation zu Beginn: die Frau, ihr Mann und dessen Bruder; (3.) ein durch Abwesenheit ausgelöstes Begehren, das den Weg

de Crescentia), in: *Neuphilologische Mitteilungen* 14 (1912) 67–77; *Stith Thompson*, *Motif-index of folk-literature* (Kopenhagen 1955–58) K 2112; *ders.*, *The Types of the Folktale*. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen translated and enlarged (FF Communications 184, Helsinki 1961) Nr. 712; *Karen Baasch*, *Die Crescentialegende in der deutschen Dichtung des Mittelalters* (Germanistische Abhandlungen 20, Stuttgart 1968); *Eberhard Nellmann*, *Art. Crescentia*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Auflage hrsg. von *Kurt Ruh* u. a. Bd. 2 (Berlin, New York 1980) 19–23; *Hans-Jörg Uther*, *Art. Crescentia*, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, hrsg. von *Kurt Ranke* u. a. Bd. 3 (Berlin, New York 1981) 167–171.

¹¹ *Frederic C. Tubach*, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales* (FF Communications 204, Helsinki 1969) Nr. 67, 3814.

¹² *Alfons Hilka*, *Beiträge zur lateinischen Erzählliteratur des Mittelalters*. III. Das ‚*Vaticum narrationum*‘ des Henmannus Bononiensis (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. III, 16, Berlin 1935) Nr. 37; *Christian Kiening*, *Genealogie-Mirakel. Erzählungen vom ‚Mädchen ohne Hände‘*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hrsg. von *Christoph Huber*, *Burghart Wachinger* und *Hans-Joachim Ziegeler* (Tübingen 2000) 237–274; zur weiblichen Spiritualität *Caroline Walker Bynum*, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley 1987); *dies.*, *Geschichten und Symbole der Frauen – Eine Kritik an Victor Turners Theorie der Liminalität*, in: *dies.*, *Fragmentierung und Erlösung. Geschichte und Körper im Glauben des Mittelalters* (edition suhrkamp 1731, Frankfurt a.M. 1996) 27–60; *Constructions of Widowhood and Virginitiy in the Middle Ages*, ed. by *Cindy L. Carlson* and *Angela J. Weisl* (New York 1998); *Kathleen C. Kelly*, *Performing Virginitiy and Testing Chastity in the Middle Ages* (London 2000); *Sarah Salih*, *Versions of Virginitiy in Late Medieval England* (Cambridge 2001).

der Protagonistin und weitere Krisen in Gang setzt; (4.) eine Begabung der Frau mit übernatürlichen Kräften, die das Wiedertzusammentreffen der Familie einleitet und die Krisen aufhebt. Der Ablauf der Handlung sieht meist so aus: Die Frau verweigert sich ihrem Schwager, der in Abwesenheit des Bruders dessen Position einnehmen will, und fällt daraufhin der Verleumdung des Schwagers zum Opfer. Zum Tode verurteilt oder vom Hof vertrieben, beginnt ihr Weg des Leidens, führend über mehrere Stationen, in denen sich Begehren und Verleumdung aus der Anfangssituation wiederholen, bis schließlich der Punkt der Umkehr erreicht ist: Dank göttlicher Gnade mit der Fähigkeit der Heilung versehen, kehrt die Frau zum Ausgangspunkt zurück oder findet ein Refugium, zu dem sich die Verleumder ihrerseits auf den Weg machen. Sie wurden zwischenzeitlich mit Aussatz geschlagen und werden nun von der Totgeglaubten geheilt, die sie erst am Ende erkennen. Der Übertritt in eine geistliche Lebensweise kann sich anschließen.

Der Typus basiert, formal gesehen, auf einer zweifachen Bewegung der Protagonisten, markiert durch die Punkte Trennung, Wiedertzusammentreffen, neuerliche Trennung und schlußendliche Wiedervereinigung. Wo die Frau an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, handelt es sich um eine Kreisbewegung, die zur Spirale werden kann, indem sich die Ereignisse nicht einfach wiederholen und das Ende nicht einfach auf den Status quo ante einschwenkt. Mit dem Auszug des Mannes kommt die Krise in Gang, mit seiner Rückkehr verschärft sie sich und kommt gleichzeitig die Ausstoßung der Frau in Gang, die wiederum durch ihre Rückkehr ein Ende findet. Während die Ausstoßung die Täter zu Tätern und das Opfer zum Opfer macht, macht die Rückkehr das Opfer zur Heilerin der Täter. Zugleich ist diese Rückkehr strukturell auf die Ausstoßung bezogen: Die *Ereignisse*, die zu ihr führten, werden als *Berichte* wiederholt – von denen, die sie begangen haben und die sie nun durch ihr Bekenntnis überwinden. Die syntagmatische Folge ist klar von der Wiederholungsstruktur und dem Handlungsende her organisiert. Psychologische oder handlungslogische Kausalitäten auf der Ebene des „discours“ können weitgehend fehlen, und dieses Fehlen kann signalisieren: Das Geschehen ist determiniert durch die göttliche Providenz, die die scheinbar immer wieder neu einbrechende Kontingenz des Begehrens zum heilsermöglichenden Akt transformiert.

Die syntagmatische Folge gehorcht so einer doppelten Logik. Die Fatalität der Ereignisse ist immer schon auf die Finalität der Erhöhung hin geöffnet, und sie ist immer schon transparent für einen paradigmatischen Zusammenhang, konkret: die kulturelle Konfiguration von Begehren, Gewalt und Heiligkeit. Zwar führt in der Geschichte das eine zum andern, doch ist mit jeder der Größen auch ein bestimmtes kulturelles Wissen aufgerufen. Mit *Begehren* verbinden sich Fragen nach Sexualität und Keuschheit, Ehe und Ehelosigkeit, männlichen und weiblichen Rollenmustern. *Gewalt* tangiert die Spannung von Legitimität und Illegitimität, mundaner und spiritueller Macht, Beherrschung des Körpers und Distanzierung von ihm. *Heiligkeit* betrifft die Dialektik von Ausgrenzung und Auszeichnung, weltlicher und überweltlicher Bindung, Rückzug aus der Öffentlichkeit und Einwirkung auf sie. Spezifiziert man die drei Größen in diesem Sinne, zeigt sich die

Differenz zu jenem Modell, das Girard, ausgehend von antiken Tragödien, entwickelte¹³. Es läßt sich vereinfacht so formulieren: Eine ursprüngliche, in Gewalt mündende Rivalität wird von der Kultur, die aus ihr hervorgeht, verborgen und bleibt doch in ihrer Geschichte virulent. In Krisenzeiten wieder hervorbrechend, muß sie durch Rituale kollektiver Gewalt gegen ein Opfer, das als Sündenbock das Krisenmoment auf sich zieht, bewältigt werden – und eben diese Reinszenierung des Urkonflikts schlägt sich in literarischen oder religiösen Texten, teils verschleiern, teils aufdeckend, nieder. Girard beschreibt nicht nur eine Struktur, die ethnologisch und historisch in verschiedenen Überlieferungen begegnet, er macht diese zu einem Kulturmuster, das sich aus einem urzeitlichen Konflikt mimetischen Begehrens herleitet und einzelne Kulturen, oszillierend zwischen Verdrängung, Verschiebung und Entlarvung, bis in konkrete historische Situationen hinein prägt. Das Charakteristische des Kulturmusters ist seine Ubiquität. Einmal bemerkt, scheint es überall wirksam – zumindest dann, wenn man jener großen Erzählung glaubt, die sich selbst absolut setzt („seit Anbeginn der Welt“) und unter dem Deckmantel der Mythenkritik einen Metamythos begründet, der historisches Spezifisches in vermeintlich Ursprüngliches rückübersetzt.

Im gegebenen Fall jedoch handelt es sich nicht um ein allgemeines Kulturmuster, eingesetzt, um eine reale Opferkonstellation aufzudecken oder zu verschleiern, sondern um eine kulturelle Konfiguration, die die Opferkonstellation benutzt, Aspekte zeitgenössischer Diskurse literarisch zuzuspitzen. So ließe sich zwar mit Girard sagen, in der Geschichte der unschuldig verfolgten Frau pflanze sich die unreine Gewalt fort in der immer neuen Ausstoßung des Opfers und führe sie zu einer Ansteckung der Gesellschaft, die ihrerseits nur durch die Rückkehr der Frau als des heilsbringenden Opfers bewältigt werden kann. Doch ergibt sich eine andere Zielsetzung (und damit eine historische Spezifizierung der Kategorien): Die Heilsbringerin und (potentielle) Heilige wird zum Einfallstor des Überirdischen, mit dessen Hilfe sich das Verhältnis von Weltorientierung und Heilsorientierung im allgemeinen oder von Herrschaftskontinuität und Herrschaftslegitimität im besonderen narrativ verhandeln läßt. Zur Diskussion steht eine Souveränität weltlicher Gewalt, deren Eigenart gerade im Blick auf das „eingeschlossene Ausgeschlossene“ des Heiligen profiliert wird¹⁴ – wobei die Profilierung zugleich durch Ausgestaltungen des Syntagmas und der Semantik die allge-

¹³ René Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (Freiburg 1987, Frankfurt a.M. 1992); Weiterführungen: *ders.*, *Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses* (Freiburg i.Br., Basel, Wien 1983 u. ö.); *ders.*, *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks* (Frankfurt a.M. 1992 u. ö.); *ders.*, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie ein Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums* (München 2002). Zur Auseinandersetzung mit Girard: *Christian Kiening*, *Gewalt und Heiligkeit*, in: *ders.*, *Zwischen Körper und Schrift* (Anm. 2) 35–55, 327–332 mit weiterer Literatur.

¹⁴ Vgl. *Giorgio Agamben*, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (edition suhrkamp 2068, Frankfurt a.M. 2002) 93: „Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tödlich, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.“

meine kulturelle Konfiguration in verschiedener Weise konkretisiert. Ich greife einige dieser Konkretisierungen heraus.

III.

Zu den ältesten Ausprägungen des Typus im mittelalterlichen Abendland gehört ein in unzähligen Handschriften, Fassungen und Bearbeitungen erhaltenes Marienmirakel¹⁵. Es entstand spätestens im 12., vielleicht auch schon im 11. Jahrhundert und trägt in der Pariser Handschrift (BNF, f. lat. 14463) die Überschrift *De pudicitia et tolerantia cuiusdam imperatricis*. Erzählt wird hier von insgesamt vier Attacken auf die Kaiserin: zunächst durch den Schwager, der in einen Turm gesperrt wird, bis er Gelegenheit hat, die Frau bei seinem Bruder zu verleumden; sodann durch die Knechte, die den Auftrag haben, die Kaiserin in einem Wald zu enthaupten, aber durch einen herbeieilenden Edelmann gehindert werden; weiter durch den Bruder des Edelmanns, der sie, um sich für die Abweisung zu rächen, als Kindsmörderin zum Feuertod verurteilt wissen will, was aber vom Edelmann und seiner Gattin in eine Verbannung umgewandelt wird; schließlich durch die Schiffer auf dem Meer, die die Verbannte wegbringen sollen und ihr zur Wahl stellen, ihnen zu Willen zu sein oder ins Wasser gestürzt zu werden.

Mit jeder Bewegung, an jedem Ort ist die Protagonistin je neu dem illegitimen Begehren der Männer ausgesetzt und je neu aus sozialen Zusammenhängen ausgeschlossen. Im Hintergrund steht die biblische Geschichte der Susanna, die, von lüsternen Alten begehrt und verleumdet, schließlich dank göttlicher Hilfe durch Daniel gerettet wurde. Die Geschichte gilt als Exempel für gleichzeitige *virtus* und *tolerantia*, als Vorbild für gegenwärtige und künftige Generationen von Frauen – und als autoritatives Modell der vorliegenden Mirakelerzählung, die nun im Kontext des römisch-christlichen Imperiums dessen in Begehren und Gewalt liegende Gefährdung und seine durch Keuschheit und Leidensfähigkeit mögliche Rettung vorführt. Der unterschiedliche Status der am Leiden der Kaiserin Beteiligten (Kaiser, Knechte, Edelmann, Schiffer) weist auf eine Infektion der Gesellschaft im ganzen, die schließlich im massenhaft auftretenden Aussatz sichtbar und in massenhaften Heilungen überwindbar wird. Die unterschiedlichen (Todes-)Strafen (Enthaupten, Verbrennen, Verbannen, Ertränken) unterstreichen die totale gesellschaftliche Ausstoßung der Protagonistin, die schließlich in der Überhöhung der Heilerin und ihrer Rolle als Konfessorin revidiert wird.

Die Dialektik von Ausgrenzung und Auszeichnung prägt die Heiligenlegende im allgemeinen¹⁶. Sie erhält hier indes einen spezifischen Akzent, indem die Opposition von Keuschheit und Begehren aufgehoben wird in einer Engführung von

¹⁵ Zur Überlieferung und Wirkung der Mirakelerzählung *Wallensköld*, (Anm. 10) 32–59, Text 116–120; *Baasch*, (Anm. 10) 69–80; *Tubach*, (Anm. 11) Nr. 1898.

¹⁶ *Alison Goddard Elliott*, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints* (Hanover, London 1987).

Heilung und Heiligung, die zugleich am Ende die Rückkehr zum Anfang verunmöglicht: Die Kaiserin geht ins Kloster, die Welt ist abgeblendet und mit ihr auch die innerweltliche Lebensform der Ehe, von der der Text ausgeht. Diese Lebensform erscheint eingangs als – im Sinne der klerikalen Normen der Zeit – ideale Partnerschaft. Kaiser und Kaiserin sind nicht durch illegitime Begierden und unzüchtige Leidenschaften verbunden, sondern durch gegenseitige Hochschätzung in einer anständigen und gerechten Ehe. Die Gefährdung ergibt sich durch eine Absenz des Kaisers, die aber ihrerseits normkonform ist: dem Aufbruch zu den *loca Sanctorum*. Keine Problemkonstellation steht also am Beginn, aber die Fragilität einer Welt, in der, kaum ist die Präsenz der verwandtschaftlichen Autorität geschwächt, der Nächste – hier der jüngere Bruder – zum Einfallstor des Bösen werden kann. So wie die Keuschheit der Frau die notwendige Voraussetzung ist für die im folgenden ablaufende Kette des Begehrens, so ist die Absenz des Mannes die notwendige Systemstelle, um das Gute in der Konfrontation mit dem Bösen zu profilieren. Beide zusammen ergeben jenes Bedingungsgefüge, welches Heillosigkeiten hervorbringt, die wiederum Heiligkeit begründen.

Das Begehren, das die Keuschheit gefährdet, ist im System des Heils unverzichtbar: Es erweist die Unerschütterlichkeit der Protagonistin, macht sie zu einer marianischen Figur. Nicht nur in dem Sinne, daß sich an ihr wie in anderen Marienmirakeln zeigt, wie durch absolutes Vertrauen in die Gottesmutter irdische Nöte zu überstehen sind¹⁷. Vielmehr in dem Sinne, daß durch sie dieses Vertrauen sich in Form einer aus der Welt kommenden Vermittlerin zum Überweltlichen manifestiert. Eine geschlechterspezifische Version der „Kette des Heils“ also: auf diejenige, die selbst einen besonderen Bezug zu Maria besitzt, überträgt sich deren Vermittlerrolle. Die keusche Frau ist Gerettete und Retterin in einem. Sie ist Sinnbild der Gotterfülltheit, doch ihre Rettung wie ihre Heilungen behalten innerweltliche Plausibilität: Als sie die Gottesmutter um Hilfe anflieht, ereignet sich zunächst nur eine handlungsweltliche Koinzidenz: Ein Edelmann hört – wie später in Hartmanns ‚Erec‘ – die Verzweifelte rufen und rettet sie. Da diese Rettung aber in weitere Katastrophen mündet, erscheint Maria der Verzweifelten im Traum und zeigt ihr das Kraut, mit dem sie Aussätzige heilen kann. Weder ist die dargestellte Welt also eine durch und durch böse, noch ist sie bloß Schauplatz höherer Mächte. Das Mirakel spielt vielmehr eine marianisch-hagiographische Logik durch, dergemäß die Rettung aller möglich wird durch die eine, die das System des Begehrens enthüllt und sich ihm zugleich entzieht, die das göttliche Heil vermittelt und zugleich aufgrund ihrer eigenen Zeitlichkeit die Existenz neuer Mittlerfiguren und neuer Mirakel nötig macht.

¹⁷ Adolf Mussafia, Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 113/115/119/123/139, Wien 1886–1898); Benedicta Ward, Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215 (Philadelphia²1987) 132–165; Peter-Michael Spangenberg, Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels (Frankfurt a. M. 1987).

IV.

Die Crescentia-Geschichte, greifbar zum ersten Mal in der deutschen ‚Kaiserchronik‘ aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, scheint direkt oder indirekt auf dem Marienmirakel zu basieren. Doch sie erzählt nicht vor dessen Hintergrund. Ihre Eigenarten sind nicht intertextuell markiert, vielmehr erst in der historischen Zusammenschau als solche kenntlich¹⁸. Auffällig ist zunächst die Existenz einer Vorgeschichte. Die Erzählung beginnt bei dem nicht-historischen Kaiserpaar Narcissus und Elisabeth. Erst im Alter werden die beiden mit Nachkommenschaft gesegnet – mit doppelter gleich, mit Zwillingen, die beide den Namen Dietrich erhalten. Ähnliche Konstellationen sind auch sonst literarisch belegt: Im Mirakelbuch der Heiligen Verena (um 1000) findet sich die Geschichte einer vornehmen Frau aus dem Elsaß, die lange ohne Kinder geblieben und die Heilige Odilia um (männlichen) Nachwuchs angefleht hatte, bis sie schließlich Zwillinge zur Welt brachte¹⁹. Anders als dort ist in der ‚Crescentia‘ mit der Geburt der Zwillinge das Problem nicht aus der Welt. Nach dem Tod des Kaiserpaares wird in Rom festgelegt, daß derjenige der Zwillinge das Reich übernehme, der sich zuerst verheiratet²⁰. Als die beiden jedoch im heiratsfähigen Alter sind, werben sie zur gleichen Zeit um die gleiche Frau: um Crescentia, die Tochter eines nordafrikanischen Königs. Sie entscheidet sich für den, der zwar äußerlich unansehnlicher wirkt, ihr aber innerlich mehr zusagt²¹. Er übernimmt die Herrschaft und überläßt nach einiger Zeit, anläßlich eines großen Heereszuges, Crescentia der Obhut seines Bruders. Es kommt zu der auch sonst geläufigen Folge von Begehren, Abweisung, Verleumdung und Verstoßung.

Die Vorgeschichte bietet mehr als nur eine Anknüpfung des Mirakels an die Reichsgeschichte. Sie etabliert eine Verkettung von Krisenmomenten, die die Geschichte von vornherein auf den Komplex von Genealogie und Herrschaft beziehen²². Eine Krise steht am Beginn des Geschehens: das Fehlen eines Erben. Sie

¹⁸ Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hrsg. von *Edward Schröder* (MGH, Deutsche Chroniken I/1, Hannover 1892) 289–314 (v. 11352–12812); nach der Vorauer Handschrift: Die Kaiserchronik. Ausgewählte Erzählungen II: Crescentia, hrsg. von *Walthar Bulst* (Heidelberg 1946); eine Neuauflage, an Schröder orientiert, zusammen mit Übersetzung und Kommentar findet sich in: Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800–1150, hrsg. von *Walter Haug* und *Benedikt Konrad Vollmann* (Bibliothek des Mittelalters 1 = Bibliothek deutscher Klassiker 62, Frankfurt a. M. 1991) 930–1013, 1557–1566 [zitiert].

¹⁹ *Karl Schmid*, Heirat, Familienfolge, Geschlechterbewußtsein (1977), in: *ders.*, Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge (Sigmaringen 1983) 388–423, hier 409f.

²⁰ Auch die Koppelung von Heirat und Herrschaftsbeginn sowie die mit der Muntehe verbundene „Abschichtung der Söhne“ war historisch keine Seltenheit; *Schmid*, ebd. 406.

²¹ V. 11411 f.: *der geviel ir baz in dem muote, | denne der ander taete* kann sich auf *ihr* Herz, aber auch auf *seine* Gesinnung beziehen.

²² Erhellende Beobachtungen zu der in der Forschung meist übergangenen Vorgeschichte bei *Markus Stock*, Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ‚Straßburger Alex-

wird gelöst. Eigentlich aber eher abgelöst – durch eine neue Krise nämlich: die Geburt von Zwillingen und den Tod der Eltern, die Herrschaft und Erbschaft erneut zum Problem machen. Zunächst sind die Kinder zu jung, um die Herrschaft zu übernehmen – das Reich droht zu verfallen. Sodann werben sie beide um die gleiche Frau, dazu aus einem nicht zum Reich gehörigen Herrschaftsgebiet – erneut steht die Kontinuität in Frage²³. Jeweils kann das Konfliktpotential der Situation nur stillgestellt, nicht aber wirklich beseitigt werden. Das zeigt sich deutlich bei der Geburt des Erben: Schon die Existenz der Zwillinge genügt, das politische Gefüge zu verunsichern. Und es zeigt sich bei der Abreise des Kaisers zur Heerfahrt: Schon diese eine Abwesenheit genügt, die fragile Balance der Interessen zu erschüttern. Der Kaiser selbst weiß es. „Ich fürchte“, sagt er zu Crescentia, „sollt’ ich auf dem Heerzug das Leben lassen, du würdest des Landes vertrieben“²⁴. Die Räte bieten eine Lösung an: Crescentia solle sich in der Zwischenzeit in ihrer afrikanischen Heimat aufhalten. Doch die Betroffene widerspricht energisch: Zum Vater zurückzukehren wäre eine Katastrophe – „Dann würden die Eltern ganz zu Recht annehmen, ich hätte dich, den Kaiser, betrogen“²⁵. Hier begegnet zum ersten Mal das Motiv, das für die weitere Geschichte Crescentias zum Leitmotiv werden wird: die Bewahrung der Keuschheit und weiblichen Tugend.

Crescentias Gegenvorschlag allerdings bringt sie, wie es scheint, vom Regen in die Traufe: Dietrich soll in seiner Abwesenheit das Reich seinem Bruder anvertrauen und auch die Kaiserin unter dessen Obhut stellen²⁶. Eine zwingende Notwendigkeit ist diese Übertragung der Schutzaufgabe, blickt man auf historiographische Texte der Zeit, nicht. Die Fälle, in denen Königinnen in der Abwesenheit des Gemahls interimistisch Herrschaftsaufgaben wahrnahmen, sind zahlreich²⁷. Daß dies aufgrund der Struktur des Reichs oder der fremden Herkunft der Königin im vorliegenden Fall nicht möglich sei, bleibt unausgesprochen. Eher scheint der Text, seiner heilsgeschichtlichen Logik folgend, auf eine ebenso naheliegende wie gefährliche Option zu zielen, die ein bestimmtes Modell von Konflikt und

ander‘, im ‚Herzog Ernst B‘ und im ‚König Rother‘ (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 123, Tübingen 2002) 54–72.

²³ In der ‚*Ordinatio imperii*‘ von 817 wurde angeordnet, daß, um „Zwietracht nicht aufkommen zu lassen und schweren Schaden zu vermeiden“, keiner der Söhne des Kaisers „eine Gattin *de exteris gentibus* zu sich nehmen dürfe“; Schmid, (Anm. 19) 392 f.

²⁴ V. 11445 f.: *ich vurhte, ob ich underwegen chiese den tot, | si bestozen dich des riches*.

²⁵ V. 11456–58: *so wanden si mit rehte, | daz ich mit unzuhtel dich habete bekebesot*. Zu der im 11. Jahrhundert verbreiteten Furcht vor der ehelichen Untreue vgl. Dominique Barthélemy, Verwandtschaftsverhältnisse und Großfamilie, in: Geschichte des privaten Lebens. 2. Bd.: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hrsg. von Georges Duby (Frankfurt a. M. 1990) 95–159, hier 151 f.

²⁶ Daß Adelsfamilien auch den zweit- oder drittältesten Sohn im weltlichen Stand beließen, um im Falle eines Unglücks des ältesten zumindest einen ‚Bruder in Reserve‘ für die Herrschaftsposition zu haben, ist verschiedentlich belegt; Gerd Althoff, Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter (Darmstadt 1990) 56–58.

²⁷ Heinrich Fichtenau, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (dtv 4577, München 1992) 239–247.

Lösung sichtbar macht. Indem der Vorschlag, Crescentia zu den Eltern nach Hause zu schicken, abgelehnt wird, zeigt sich, worum es im Text *nicht* gehen soll: die Spannung zwischen zwei verschiedenen Familienverbänden. Worum es statt dessen gehen soll, ist der Konflikt im Innersten einer einzigen Familie. Doch er kulminiert fatalerweise genau in dem, was auch den anderen Typus von Konflikt ausgezeichnet hätte: Crescentia gerät in den Verdacht der Unkeuschheit.

Eben dies aber, die Thematik der Keuschheit bzw. Unkeuschheit, trägt in das Muster des antiken Familienromans dezidiert christliche Züge hinein, und dementsprechend dient auch der eingangs aufgebaute Familienkonflikt mehr als nur einer Demonstration von Schicksalhafterkeit. Schon die Namen des regierenden Kaiserpaars – Narcissus und Elisabeth – verknüpfen römisch-heidnische und christlich-neutestamentliche Bezüge. Mit der späten Geburt des Thronfolgers klingt die späte Geburt von Elisabeths Sohn Johannes an, die bekanntlich bei Lukas (1,5–3,18; 7,18–30) mit der Geschichte Jesu verbunden ist und dem Messias einen Vorbereiter zur Seite stellt. Auch im Kontext der ‚Kaiserchronik‘ spielen immer wieder Protagonisten eine Rolle, die den Übergang zu einem christlichen Reich ermöglichen. Heraclius, der Bruder des Narcissus, dessen Geschichte unmittelbar vorangeht, kämpft gegen den Heiden Cosdras, um das Heilige Kreuz wiederzugewinnen. Seine Ansprache als Heerführer zeigt, gerade im Vergleich mit einer ähnlichen früheren Situation unter Titus, wie nicht mehr allein die heldenhafte römische Vergangenheit, sondern auch die christlich-alttestamentliche zum Bezugspunkt wird²⁸.

So wie aber die ‚Kaiserchronik‘ generell vorführt, wie ein je neu aufflackern des Heidentum je neu in Wort oder Tat zu überwinden ist, so bricht auch in der Crescentia-Geschichte mit dem Übergang zur nächsten Generation das Problem heidnischer Praktiken wieder durch. Die Zwillingskinder des Narcissus erhalten nach heidnischem Brauch (*haidischer phaht*, v. 11367) den gleichen Namen, die Koppelung von Erstverheiratung und Herrschaftsübernahme erfolgt so, wie *ze Rome gebot diu pfahete* (v. 11377), der Entscheid zwischen den beiden Brautwerbern geschieht in der vom Senat beschlossenen Bildung eines Ringes (v. 11394). Doch all das, was sich mit der Existenz der Zwillinge verbindet, ist nicht nur Problem, sondern auch Chance. Bereits im Falle des Namens Mercurius benutzte der Autor eine Namensgleichheit, um das Aufleben und die Überwindung des Widerchristlichen aufeinander zu beziehen und zugleich zu differenzieren²⁹. Um Differenzierung geht es auch hier. Indem Crescentia den unansehnlicheren der beiden Brüder wählt, deutet der Text einen Bruch mit dem Modell der Konsonanz von Innen und Außen an, der die Andersheit jener Transzendenz unterstreicht, der sich Crescentia verpflichtet weiß. Gemäß der doppelten, sowohl narrativen wie heilsgeschichtlichen Logik des Textes bieten die

²⁸ Friedrich Obly, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 10, Münster 1940) 183–186.

²⁹ Kaiserchronik, v. 10634–11137; Stock, (Anm. 22) 37–42.

Zwillinge die Möglichkeit, Gefährdungen hervorzutreiben und zugleich zu bewältigen³⁰. Sie begründen, was man mit Girard eine Krise des Unterschieds nennen kann und was zur Vorbereitung jener radikalen Unterschiedenheit dient, die das Opfer von den Tätern trennen wird³¹.

Doch auch hier gilt, daß der Text sich nicht mit einem (vermeintlich) allgemeinen Kulturmuster verrechnen läßt. In das Indifferente sind von vornherein Differenzmomente eingezeichnet, die allerdings erst der (räumlichen) Ausfaltung bedürfen, um eine nicht nur krisenhafte, sondern auch heilbringende Wirkung zu gewinnen. Ausgehend von der Zwillingengeburt wird eine Koppelung von Begehren und Gewalt freigesetzt, die neues Begehren und neue Gewalt erzeugt und von Crescentia zunächst nur vorübergehend zum Stillstand gebracht werden kann. Der Turm, den sie bauen läßt, inmitten Roms, unter dem Vorwand, in ihm dem schönen Dietrich ihre Liebe zu schenken, dieser Turm dient einer Befriedung, die doch nicht von Dauer sein kann. In ihm sind Begehren und Gewalt aufbewahrt, ist aber auch Crescentias Verbindung zum Göttlichen bewahrt: Sie läßt Reliquien hineintragen, angeblich um vor ihnen um Vergebung für den zu begehenden Ehebruch zu bitten, tatsächlich aber, um auch den Schwager vom christlichen Kult nicht ganz auszuschließen: „Wann auch immer du beten willst, brauchst du es nicht aufzuschieben, die Heiligen sind in deiner Nähe.“³²

Mit der Gewalt, die hervorbricht in dem Moment, in dem das alter ego des Herrschers freikommt, kommt auch das Heilige frei, das sich im folgenden an Crescentias Weg entfaltet. Diese Entfaltung erfolgt in einem straff organisierten Durchgang: zwei Teile, jeweils in sich gedoppelt, die mit der auf die Brüder bezogenen Vorgeschichte strukturell verbunden sind³³. Im ersten Teil wird Crescentia zweimal (zunächst von ihrem Schwager, dann vom Vicedominus am Herzoghof) unschuldig verleumdet, zweimal dem Wasser preisgegeben und zweimal von einem Fischer (beim zweiten Mal: Petrus selbst) gerettet. Im zweiten vollzieht sie zweimal Heilungen an den Männern, die sie vernichten wollten. Der konzentrierte syntagmatische Ablauf dient einer Profilierung paradigmatischer Beziehungen, zeigt er doch, daß Begehren und Gewalt nicht nur der Heiligung zeitlich vorangehen, sondern mit ihr innerlich verbunden sind. Zunächst eskaliert die Ge-

³⁰ Zur weitverbreiteten Ambivalenz in bezug auf Zwillinge *Girard*, *Das Heilige* (Anm. 13) 88–103; *Claude Lévi-Strauss*, *Die Luchsgeschichte. Indianische Mythen in der Neuen Welt* (dtv 4680, München 1986) 139–148; zur Literatur *Karl Kröhnke, Friedrich Kröhnke*, *Zwillinge. Zwillingsgeschichten in der Literatur* (Frankfurt a. M. 1999). Die Ambivalenz scheint in mittelalterlichen Erzählungen nur punktuell auf, vgl. den Beitrag von Ute von Bloh in diesem Band.

³¹ Vgl. am Beispiel der Gregoriusgeschichte *Peter Strohschneider*, *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters* (Anm. 12) 105–133.

³² V. 11646–48: *swenne du beten wellest,| nicht langer du entwellest:| di hailigen sint dir naben.*

³³ Zu den zahlreichen Korrespondenzen vgl. die Aufbauanalyse von *Tibor F. Pézsa*, *Studien zu Erzähltechnik und Figurenzeichnung in der deutschen ‚Kaiserchronik‘* (Europäische Hochschulschriften I 1378, Frankfurt a. M. u. a. 1993) 176–189, 214–217.

walt. Die Aggression ist keine verbale mehr, sondern gilt direkt dem Körper, den die Männer begehren: Der abgewiesene Vicedominus traktiert Crescentia mit Fußtritten und tötet skrupellos ein unschuldiges Kind, dessen Kopf er Crescentia in den Schoß legt. Doch die Eskalation der Gewalt erweist zugleich – im Sinne Girards – ihren unreinen, ansteckenden Charakter. Die Gewalt springt von den Opfern auf die Täter zurück, die zu Opfern der eigenen Aktionen werden. Auch sie sind nun ausgeschlossen aus der Normalität und gezeichnet durch ihre Tat. Auch dies ist im Sinne der textuellen Logik Bedingung für das spätere Gelingen. Und die Gewalt, die aus einer mangelnden Differenz herrührte, dient nun der Differenzierung. Sie versteht Crescentia mit jenem Unterschied, der für die Konstitution von Heiligkeit nötig ist.

Crescentia ist das willige Opfer. Sie akzeptiert das Verbrechen, das man an ihr begeht, und erweist eben damit ihre Befähigung, die Schuld der anderen hinwegzunehmen und der Koppelung von Begehren und Gewalt ein Ende zu setzen. Als am Ende des ersten Teils die Boten Dietrichs kommen, um ihr den Entschluß des Kaisers mitzuteilen, wollen sie die unschuldig Verleumdete nicht töten, sondern retten (v. 11854–59). Sie erklären sich sogar bereit, einen falschen Eid zu schwören darauf, daß sie Crescentia ertränkt hätten. Doch diese lehnt ab. Sie unterwirft sich dem Urteilsspruch und macht eben damit die Ambivalenz des Opfers möglich. Sie verwandelt das Unheil in Heil. Standhaft, keusch und demütig, sukzessive ihre Schönheit einbüßend, erhält sie schließlich die Fähigkeit, die Verkettung der Krisen aufzuheben. Sie erhält diese Fähigkeit unmittelbar von oben, und der Moment, in dem dies geschieht, stellt einen Umschlagspunkt der Geschichte dar. Petrus, der Crescentia aus dem Wasser rettet, bringt sie auf ihrem Weg des Untergangs zum Stehen und bahnt ihr den Rückweg an den Kaiserhof. Zunächst hatte sie sich in zwei Etappen von Rom entfernt – unfreiwillig, auf dem Wasserweg. Im folgenden bewegt sie sich in zwei Etappen nach Rom zurück – freiwillig, auf dem Landweg. Sie ist nun selbst Retterin, ausgestattet mit der wunderbaren Fähigkeit der Heilung.

Die Semantik der Räume – das Gegeneinander von Meer und Fluß – profiliert paradigmatisch den Umschlag der genealogisch-familialen Logik in die heilsgeschichtliche. Zu Beginn bildete das Meer die *Schwelle*, die zu überschreiten sowohl für die Sicherung wie die Gefährdung von Herrschaft eine Rolle spielte: Über Meer, in Afrika, suchen die Brüder die königliche Braut, und dorthin soll Crescentia zurückgeschickt werden, während ihr Gemahl sich seinerseits über Meer zu den Nordmännern begibt. Später, bei Crescentias Entfernung von Rom, bildet der Fluß das *Medium*, auf dem Crescentia transportiert wird, in dem sie aufbewahrt bleibt, bis die Rückkehr möglich ist, und an dem die göttliche Steuerung der Protagonistin evident werden kann. Schwelle und Medium – die Differenz zwischen ihnen markiert die Differenz der Situationen, die sich am Ende noch einmal in einem kontrastiven Bezug manifestiert: Der Vicedominus, der das Kind tötete und Crescentia verleumdete, wird zum Tode verurteilt, zum Tode durch Ertränken – und anders als Crescentia geht er im Wasser auch tatsächlich unter.

Der Kontrast läßt ein weiteres Mal erkennen, daß Heiligkeit in der Geschichte nicht einfach auf der Überwindung von Begehren und Gewalt basiert, sondern daß diese zu ihren strukturellen Bedingungen gehören. Begehren und Gewalt sind die Kategorien, dank derer sich in der dargestellten Welt die Hierarchie von weltlichen und geistlichen Normen umkehrt. Und sie sind die Kategorien, dank derer sich im Text die entscheidende Differenz zwischen Heiligem und Unheiligem begründen läßt. Indem sie sich als unrein erweisen, profilieren sie zugleich die Reinheit derer, die beides schließlich aufhebt und damit die Krise überwindet. Diese Überwindung ist genau genommen eine Transformation. Crescentias triumphale Rückkehr bedeutet keine dauerhafte Rückkehr zum Kaisertum, vielmehr dessen Transzendierung. Die Heldin, der Welt, d.h. dem römischen Reich, wiedergeschenkt, zieht sich nach kurzer Frist aus dieser Welt zurück – und sie nimmt den Kaiser mit, der eben dadurch sein Seelenheil sichert: „Da entledigte er sich des irdischen Reichs und erhielt von Gott zum Lohn das himmlische, das endlose.“³⁴

Der Text zielt also auf eine Rettung in doppelter Hinsicht: Gerettet werden Crescentia und Dietrich *in* der Welt, aber auch *aus* der Welt. Sie werden am Ende aus ihr herausgenommen – doch so, daß die Herrschaftskontinuität, um deren Sicherung es am Anfang ging, nicht einfach preisgegeben wird. Der zweite Dietrich soll am Ende die Position übernehmen, aus der sich der erste zurückzieht. So zumindest der Vorschlag Crescentias, parallel zum anfänglichen Vorschlag, sich dem Bruder als Schutzherrn anzuvertrauen. Noch einmal tritt hier die Großherzigkeit der Protagonistin ins Licht, zugleich aber auch die Eigentümlichkeit in der Anverwandlung der kulturellen Konfiguration. Nach der Schlußperspektive erwies sich die Krise der Zwillingsgeburt als Chance einer Aufspaltung: Der eine Zwilling bliebe an die irdische Welt gebunden, der andere würde in die jenseitige überführt – eine raffinierte Möglichkeit, die Familie gleichzeitig zu bewahren und aufzuheben.

Eben deshalb spielt auch die Anagnorisis-Szene am Ende eine wichtige Rolle: Die Identität der unbekannten Heilerin ahnend, läßt der Kaiser ihr am Rücken ein Stück des Gewands herausschneiden, um das bekannte Mal sehen zu können, das die Identität bestätigt. Der zwischenzeitlich sozial stigmatisierte Souverän und seine zur sozialen Integrationsfigur gewordene Gemahlin³⁵, sie erkennen einander, und auch dieses Wiedererkennen ist geknüpft an den Körper, der in der Geschichte als Objekt des Begehrens, der Entstellung und Wiederherstellung fungierte. Zugleich wird ein Muster des (hellenistischen) Familienromans aufgerufen³⁶, das eine Folie bietet, vor der die folgende Umbesetzung der familialen Konstellation Kontur gewinnt – wie ähnlich in der Faustinian-Geschichte der ,Kaiser-

³⁴ V. 12803–805: *do gelopt er sich der chrone,| do gab im got ze lone| daz himelriche an ende.*

³⁵ Vgl. *Agamben*, (Anm. 14) 94: „Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind, und *homo sacer* ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln.“

³⁶ *Obly*, (Anm. 28) 193; *Max Wehrli*, Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter, in: *ders.*, Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze (Zürich, Freiburg i.Br. 1969) 155–176, hier 157–161.

chronik', wo die Wiedervereinigung der zerstreuten Familie, verstanden als Zeichen göttlicher Providenz, gleichzeitig den Anstoß gibt, eben diese Familie auf eine christliche und nicht mehr imperiale Existenz zu verpflichten. Im Falle der Crescentia-Geschichte wiederum verbindet sich das Geschehen kaum zufällig mit dem Namen Dietrich, der auch später in der ‚Kaiserchronik‘ noch einmal im Schnittfeld laikaler und klerikaler Perspektiven stehen wird³⁷. In diesem Sinne benutzt der Text das narrative Muster, um aus den Krisen einer irdischen Ordnung die Evidenzen einer überirdischen zu entwickeln, ohne die Welt der Familie, der Genealogie, der Macht schlichtweg abzublenzen. So werden hier denn auch nicht Massen vom Aussatz befallen und von ihm geheilt, sondern allein vier Männer, allesamt in mächtigen Positionen im Reich. Nicht um eine von Begehren geprägte Welt geht es, sondern um Vertreter von Herrschaft, an denen exemplarisch Logiken der Kontinuität und der Diskontinuität durchgespielt werden können.

V.

Die ‚Kaiserchronik‘ verfolgt mit der Crescentia-Erzählung einen Nebenstrang der Kaisergeschichte. Ein Bruder des Heraclius ist es, der zu Anfang herrscht, ohne daß er eine große Rolle spielen würde, und ein Bruder ist es, der am Ende die Herrschaft übernehmen soll, ohne daß es aber dazu käme. *das rîche besaz Justin-jânus* (v. 12814), fährt der Erzähler, das Vorangegangene ignorierend, fort. Das erklärt sich nicht primär mit der vor die ‚Kaiserchronik‘ zurückreichenden Existenz der Geschichte, sondern mit ihrer paradigmatischen Funktion: Sie bietet einen Ausblick auf das, was die Kaiserreihe gerade dadurch tangiert, daß es sie zu durchbrechen droht – durch eine tiefgreifende Legitimationskrise, an der das Verhältnis von weltlicher und überweltlicher Macht sichtbar wird. Der Fokus gilt nicht so sehr dem Ablauf historischen Geschehens als dem Bedingungsgefüge, in dem Geschichte zur Heilsgeschichte wird.

In anderen Fällen konnte die historische Anbindung der Erzählung, naheliegender schon aufgrund der hochrangigen Stellung der Protagonisten, durchaus in den Vordergrund treten. Johannes Birck, Autor einer Kemptener Chronik (älteste Handschrift von 1507), nobilitiert das dortige Benediktinerkloster, indem er ihm eine in die Karolingerzeit zurückreichende Gründungsgeschichte gibt, die im folgenden in die humanistische wie die populäre Lokalgeschichtsschreibung einging³⁸. Im Zentrum der Geschichte steht Hildegard, die zweite oder dritte Frau Karls des Großen. Sie war schon in der Vita des Heiligen Arnulf von Metz mit einem Mirakel in Verbindung gebracht worden, das sich auch auf andere berühmte

³⁷ Vgl. Ernst Hellgardt, Dietrich von Bern in der deutschen Kaiserchronik, in: Deutsche Literatur und Sprache von 1050 bis 1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag, hrsg. von Annegret Fiebig und Hans-Jochen Schiewer (Berlin 1995) 93–110.

³⁸ Text in: Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus. Aus dem Munde des Volkes gesammelt von Karl Reiser (Kempten 1897) 442–448; zur Tradition mit umfassenden Nachweisen Wallensköld, (Anm. 10) 65–79.

Frauen (wie Kunigunde) bezogen findet: Eine ungerechtfertigt des Ehebruchs Angeklagte wird in ihrer Unschuld bestätigt durch einen göttlichen Sonnenstrahl, der während des Gebets auf ihre Handschuhe fällt. Die Verknüpfung mit Kempten scheint Ende des 15. Jahrhunderts, als die Stadt durch Neubauten und Erweiterungsanlagen ihre mächtige politische Stellung demonstrierte, stattgefunden zu haben; eine auf 1484 datierte Säuleninschrift, von Sebastian Münster in seiner ‚Cosmographia‘ zitiert, vermerkte: *Hildegardis DCCLXXIII fundavit*³⁹.

Diese Hildegard ist eine Weltheilige. Sie hat mehrere Kinder, und die Aufhebung ihres Exils bedeutet am Ende auch, daß die Kinder ihre Mutter wiederbekommen – besser als zuvor; trennt sich doch der Kaiser nunmehr von seinen Nebenfrauen (*köpßwyber*). Zwar läßt Hildegard, aus der Gesellschaft verstoßen, *alle weltlichen ding fallen* (445), doch nach der Wiedervereinigung mit der Familie konzentriert sich das geistliche Element auf Armenhilfe und Krankenheilung – und den Bau des Klosters, versprochen der Gottesmutter in einem der spätmittelalterlich geläufigen Akte geistlich-weltlichen Handels: *Do verhyeß sy unser frowen, das sy ir ußhulff, so wölt sy durch iren willen ain gotzhuß buwen. Also halffir unser frow uß* (444). Für den Vollzug der Rettung ist das aus anderen Versionen und verwandten Geschichten bekannte Motiv der falschen Zeichen eingespielt: Die Augen eines Hundes sollen bezeugen, daß die Knechte den Auftrag, der zunächst im Wasser Ertränkten, aber nicht Untergegangenen die Augen auszusteichen, ausgeführt haben. Das ermöglicht zugleich, eine weitere autoritative Bezugsfigur einzuführen: Otilie, eine der im spätmittelalterlichen Süddeutschland beliebtesten Heiligen, die aufgrund ihrer Vita (blind geboren, vom Vater beinahe getötet, dann durch die Taufe sehend geworden) besonders bei Augenleiden angerufen wurde⁴⁰. An sie und die Gottesmutter wendet sich Hildegard, so daß die „Kette des Heils“ gemäß zeitgenössischer Frömmigkeitspraxis erweitert und Hildegards eigene Kunst der Augenheilung durch Beziehung auf den Kanon abgesichert wird. Gleichzeitig verschränken sich die lokale Geschichte und die regionale Heiligenverehrung mit der Historie des Reichs: mit Karl, der von Schuld frei bleibt, und seinem Bruder Talland, dem Verleumder, der die gesamte Schuld aufgebürdet bekommt. Er wird von Krankheit geschlagen und am Ende in die Verbannung geschickt. Die Wiedervereinigung des Kaiserpaares vollzieht sich in Rom unter Beisein des Papstes, dessen enge Verbindung mit dem „Freund“ Karl auf diese Weise bekräftigt wird. Die Konkretisierung des narrativen Musters im Sinne einer mythisch-ätiologischen Begründung des Kemptener Klosters behält zwar die kulturelle Konfiguration von Begehren, Gewalt und Heiligkeit bei, zeigt

³⁹ Sebastian Münster, *Cosmographia universalis* (Basel 1550) 562f.; in der deutschen Ausgabe (*Cosmographie* [Basel 1544] 683f.) verzichtet Münster auf die Wiedergabe der Inschrift, betont aber, daß er durch den Abt des Klosters, Wolfgang von Grünenstein, den Stiftungsbrief (der die Hildegardgeschichte berichtet) selbst in Händen hielt und abschreiben konnte: *Ich mag wol schreiben / daß kein elter brieff mir in myne hende kommen ist myn leben lang.*

⁴⁰ Médard Barth, *Die heilige Odilia, Schutzherrin des Elsaß. Ihr Kult in Volk und Kirche*. 2 Bde. (Straßburg 1938); Theo Grossmann, *Die heilige Otilie, Patronin der Augenkranken. Ihr Leben und ihre Verehrung, insbesondere in Nord-, Ost- und Südtirol* (Innsbruck 1999).

sich aber trotz reichsgeschichtlicher Anbindung an dem grundsätzlichen Problem von Genealogie und Herrschaft wenig interessiert⁴¹.

Daneben gab es indes auch Versionen, für die sogar die Verbindung von allgemeiner Reichsgeschichte und individueller Heiligungsgeschichte keine Rolle spielte. Im jiddischen ‚Ma’assebuch‘, zuerst 1602 in Basel im Druck erschienen, findet sich eine solche Version⁴². Diese Sammlung religiös-moralisierender Exempel bietet in ihrem Hauptteil talmudisch-midrassches Erzählgut, gefolgt von mittelalterlichen Geschichten um Samuel und Juda den Frommen, situiert in deutschen Städten an Rhein und Donau und konzentriert auf wunderbare oder außerordentliche Ereignisse. Ein dritter, weniger klar abgegrenzter Teil enthält neben weiterem talmudischen und mittelalterlichen Material gemeinabendländisch verbreitete Stoffe, darunter auch die Geschichte der unschuldig verfolgten Frau (Nr. 203). Sie steht im Umkreis von Erzählungen über bekannte Rabbis: nach der Geschichte des Jose ha-Gelili, der sich wegen des Geizes seiner Frau scheiden ließ, ein zweites Mal heiratete, starb und sein Haus als Wiedergänger besuchte; vor der Geschichte der Frau, die der Lust, am Fasttag zu essen, widerstand und Mutter des großen Weisen Johanan wurde, und jener, die der Lust nachgab und Mutter des üblen Shabbatai Ozar Peri wurde.

Die Erzählung der unschuldig verfolgten Frau ist in diesem Rahmen auf die Situation einer jüdischen Familie und Lebenswelt bezogen. Der einzige geographische Name ist der Jerusalems. Die Protagonisten sind ein Kaufmann, dessen Bruder und die Ehefrau. Die Verleumdung wird als Rechtsakt dargestellt: Der Bruder dingt zwei falsche Zeugen, die aussagen, sie hätten die Frau bei einem jungen Gesellen liegen gesehen, und dem Richter bleibt nichts anderes, als sie zur Steinigung zu verurteilen. Sie übersteht die Tötung und erlebt eine persönliche Wiedergeburt, als am dritten Tag ein fremder Mann des Weges kommt, der sie nach Jerusalem mitnimmt. Dort lehrt sie seinen Sohn die Tora, wird vom Hausknecht begehrt und muß fliehen. Sie läßt sich am Ufer des Meeres nieder und wird zur bekannten Ärztin. Ihr Ehemann, der Kaufmann, bleibt schuldlos. Er erfährt erst, als er aus der Fremde zurückkehrt, von den Ereignissen und will sie kaum glauben. Zusammen mit dem Bruder und den falschen Zeugen macht er sich zur Ärztin auf den Weg, und es kommt zur Wiederbegegnung der Eheleute. Die *moralisatio* am Ende hält fest: „wer da gottesfürchtig sein will, der hüte seine Zunge davor, Lügenzeugnisse zu sagen.“

⁴¹ Ähnliches läßt sich bei den spätmittelalterlichen Exempelversonen der Geschichte vom ‚Mädchen ohne Hände‘ beobachten; vgl. *Kiening*, (Anm. 12).

⁴² *Wallensköld*, (Anm. 10) 15, 97–99 (französische Übersetzung); Geschichtenbuch aus dem jüdisch-deutschen Maaßbuch ausgewählt und übertragen von *Ludwig Strauß* (Berlin 1934) 36–44; Ma’aseh Book. Book of Jewish Tales and Legends translated from the Judeo-German by *Moses Gaster* (zuerst 1934, Nachdr. Philadelphia 1981) 478–487; *Jakob Meitlis*, Das Ma’assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte (Berlin 1933, Nachdr. Hildesheim u. a. 1987); Das Ma’assebuch. Altjiddische Erzählkunst. Ins Hochdeutsche übertragen, komm. und hrsg. von *Ulf Diederichs* (dtv, München 2003) 593–602 mit weiterer Literatur.

Auch das Verhältnis von Welt und Überwelt trägt jüdische Züge. Gott („der Heilige“) ist als Bezugsperson oder als Handelnder ständig präsent. Die „gute Frau“ ist beschlagen in den verschiedenen Teilen der Heiligen Schrift. Ihre herausragende Stellung wird unter anderem vor dem Hintergrund einer Episode aus dem Buche Jona (1,1–16) beleuchtet. Als bei einer Überfahrt ein Unwetter aufzieht und die Frau durch Losentscheid als Schuldige bestimmt wird, die sich zu opfern hat, bekennt sie: „Ich bin eine Jüdin und glaube an den allmächtigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat.“ Daraufhin beten alle zu Gott, er möge sie vor der Übeltat behüten – und in der Tat läßt das Unwetter nach und kann das Opfer (anders als in der Jonageschichte) unterbleiben. Die Abweichung vom Subtext markiert zugleich den Bruch mit dem Wiederholungsmuster: Die Frau wird nicht aufs neue ausgestoßen. Sie ist „mannigfach bewährt“ und agiert nicht bloß als Dulderin, sondern in gottgelenkter Selbstbehauptung. Nach dem Tod des ihr anvertrauten Kindes flieht sie aus eigenen Stücken. Als Ärztin erwirbt sie sich zum Ansehen auch einen geradezu alttestamentlichen Reichtum („viele Knechte und Mägde, Pferde, Kühe, Ochsen und Schafe“). Auch der mit seiner Frau wiedervereinigte Mann ist, von weiteren Reisen Abstand nehmend, „reich und selig“. Die falschen Zeugen hingegen werden, jüdischer Gerechtigkeitsvorstellung gemäß, für alle Zeit mit Verachtung, Leiden und Sünde geschlagen, die Heilung vom Aussatz ausdrücklich verweigert.

Bietet diese orientalische Variante der kulturellen Konfiguration von Begehren, Gewalt und Heiligkeit eine Umbesetzung der moralischen Parameter Barmherzigkeit und Entsagen durch Strafe und Erfolg? Oder sind umgekehrt die christlichen Versionen Umbesetzungen jener orientalischen, wie sie seit dem 14. Jahrhundert in ‚Tausendundeine Nacht‘ begegnen, denen auch die Fassung des ‚Ma‘assebuchs‘ am nächsten steht? Während die ältere Forschung den orientalischen Ursprung nachgewiesen zu haben glaubte, hielt die neuere es für wahrscheinlicher, daß die Weiterentwicklung des Stoffkomplexes „erst aufgrund der Marienmirakel begann und daß der Stoff seinen Weg vom Abendland in den Orient genommen hat“⁴³. Die unterschiedlichen Einschätzungen führen auf das Allgemeine zurück: Wie die einzelnen Texte und Versionen in ihrem Verhältnis zum Typus verstehen? Wie sie historisch angemessen kontextualisieren?

VI.

Jeder Vergleich von typologisch verwandten Texten steht vor dem Problem, diachrone und synchrone Perspektive zu vermitteln, und zwar in doppelter Hinsicht. Wo die Texte sich in ein direktes Folgeverhältnis bringen lassen, stellt sich die Frage: Scheint dieses Verhältnis in ihren Semantiken auf und bestimmt es damit deren Verständnis (mit)? Oder bleibt es unmarkiert und spielt damit nur implizit für die Sinnkonstitution eine Rolle? Wo die Texte nicht als direkte Folge verstan-

⁴³ Uther, (Anm. 10) 170.

den werden können, stellt sich die Frage nach dem Status der komparatistischen Analyse: Deckt diese prinzipielle Variationen eines bestimmten Typus auf? Oder führt sie eher auf die historisch unterschiedlichen Kontexte, in denen sich solche Variationen abspielen? Jeweils ist man auf das Problem verwiesen, daß eine Rekonstruktion des im Rahmen der zeitgenössischen Semantiken und Diskurse wahrnehmbaren Sinnpotentials nie mit einer Ermittlung des generell möglichen Sinnpotentials identisch sein kann. Oder anders gesagt: Der Vergleich von Texten ist in einem Fall wie dem hier ins Auge gefaßten ebenso unerlässlich wie unzureichend, eben weil die Texte selbst in vielfältigen und je anderen diachronen und synchronen Beziehungsgeflechten stehen. Versucht man unter dieser Hinsicht ein Fazit aus den vorstehend erprobten Lektüren zu ziehen, wird man folgende Punkte festhalten können:

1. Das narrative Muster erfährt in den einzelnen Texten durch Weglassung, Hinzufügung oder Umgestaltung von Episoden Konkretisierungen und Modifizierungen. Sie gehen aber in der Regel nicht so weit, das Muster selbst unkenntlich zu machen. Es gilt das Prinzip notwendiger Wiedererkennbarkeit bei gleichzeitig notwendiger Abweichung. Und dies gilt auch für die kulturelle Konfiguration. Der Zusammenhang von Begehren, Gewalt und Heiligkeit bleibt in den allermeisten Texten wirksam, doch befindet sich das Verhältnis zwischen den beiden Achsen, in denen die Konfiguration situiert ist, der Achse horizontaler Beziehungen (Familie, Umgebung etc.) und jener vertikaler Beziehungen (Gott, Maria, Heilige), in beständiger Verschiebung.

2. Der Begriff „kulturelle Konfiguration“ benennt Größen unterschiedlicher Allgemeinheit: einerseits das, was den meisten Texten eines bestimmten Erzähltypus gemein ist und was über das narrative Muster hinaus eine spezifische Sinnkonfiguration transportiert, andererseits das, was in verschiedenen Fassungen und Kontexten als Konkretisierung dieser Sinnkonfiguration erscheint. An der weiblichen Vermittlerfigur und ihren Wegen zwischen irdischen und überirdischen Bindungen entfaltet die marianisch-mirakelhafte Variante die Dialektik von Heilung und Heiligkeit, die genealogisch-legendenhafte die Notwendigkeit einer Präsenz des Überweltlichen in der Welt der Herrschaft, die mythisierend-historiographische das Prinzip einer Nobilitierung lokaler Geschichte und die moralisch-exemplhafte die Möglichkeit religiös bestimmten familialen Heils und sozialer Ächtung. Die unterschiedlichen Konkretisierungen lassen sich mit unterschiedlichen Kontexten in Verbindung bringen und semantisch nicht zuletzt greifen in der unterschiedlichen Einspielung von Bibelbezügen, die auf je eigene Weise die Partizipation an autoritativen Mustern erlauben.

3. Daran, daß die Konkretisierungen durch Ausgestaltung des narrativen Syntagmas wie der paradigmatischen Beziehungen erfolgen, zeigt sich: Die kulturelle Konfiguration ist nicht einfach vom narrativen Muster ablösbar. Sie ist nicht ein allgemein verfügbares Thema, das einmal literarisch, ein ander Mal historisch, philosophisch oder theologisch abgehandelt würde. Sie impliziert eine spezifische – wenn man so will: elementare – Narrativität, die auch dort, wo nicht genuin narrative Gefüge vorliegen, wirksam bleibt. Von einer „Poetik der Kultur“ zu spre-

chen kann genau dies meinen: die Bindung gesellschaftlicher Sinnbildungsprozesse an Konfigurationen, die sich begründen nicht durch ihre Historizität, sondern durch ihre Poetizität, nicht durch die Rationalität ihres Wesens, sondern durch die Stabilität des Musters.

4. Narrative Muster und kulturelle Konfiguration stellen gleichermaßen Abstraktionen dar. Sie sind nicht als solche materiell gegeben, sondern nur analytisch ermittelbar. Diese Ermittlung aber folgt nicht dem strukturalistischen Prinzip, durch formale Operationen Äquivalenz- und Oppositionsbeziehungen herzustellen, die verschiedenartigste narrative Gefüge schließlich auf wenige elementare Grundparameter zusammenschnurren lassen. Die Abstraktionen dienen nicht der Generierung von Systemen, sondern der Ermittlung von Referenzpunkten. Sie zielen nicht nur auf die Ebene der „histoire“, sondern auf die Spannung zwischen der allgemeinen Logik des Schemas und den konkreten Semantiken der Oberfläche. Das macht sie, wie mir scheint, für eine Analyse interessant, die sich den Einschränkungen der älteren Stoffgeschichte ebenso verweigert wie den Überschwängen der neueren Kulturwissenschaft.