

Zeitschrift für deutsche Philologie

124. Band 2005

Erscheinungsweise:
vierteljährlich

Herausgegeben von
WERNER BESCH,
NORBERT OTTO EKE
EVA GEULEN
THOMAS KLEIN
NORBERT OELLERS,
URSULA PETERS,
HARTMUT STEINECKE
HELMUT TERVOOREN

Redaktion

Ältere Germanistik und Sprach-
wissenschaft (Hefte 1 und 3):

PROF. DR. WERNER BESCH
Hobsweg 64 · D-53125 Bonn
PROF. DR. THOMAS KLEIN
Germanistisches Seminar – Ältere Abt.
Universität Bonn
Am Hof 1d · 53113 Bonn
PROF. DR. URSULA PETERS
DR. TIMO REUEKAMP-FELBER
LORENZ DEUTSCH
(Redaktionelle Mitarbeiter)
Institut für deutsche Sprache
und Literatur, Universität zu Köln
Albertus-Magnus-Platz · D-50923 Köln
e-mail: timo.reuekamp-felber@uni-koeln.de
PROF. DR. HELMUT TERVOOREN
Hagebuttenstr. 10b
53340 Meckenheim

Redaktion

Neuere Literaturwissenschaft
(Hefte 2 und 4):

PROF. DR. NORBERT OTTO EKE
Faculteit der Geesteswetenschappen
Universiteit van Amsterdam
Spuistraat 210
NL 1012 VT Amsterdam
PROF. DR. EVA GEULEN
PROF. DR. NORBERT OELLERS
DR. STEPHAN KRAFT
(Redaktioneller Mitarbeiter)
Germanistisches Seminar
Universität Bonn
Am Hof 1 d · D-53113 Bonn
e-mail: zfdph@uni-bonn.de
PROF. DR. HARTMUT STEINECKE
DR. STEFAN ELIT, KARSTEN STRACK
(Redaktionelle Mitarbeiter)
Institut für Germanistik und Ver-
gleichende Literaturwissenschaft
Universität Paderborn
Warburger Str. 100
D-33098 Paderborn
e-mail: zfdph@hrz.uni-paderborn.de

Verlag:

Erich Schmidt Verlag GmbH & Co.
Genthiner Str. 30 G
D-10785 Berlin
Telefon: 030 / 25 00 85-620
Fax: 030 / 25 00 85-305
<http://www.ESV.info>
e-mail: ESV@esvmedien.de

Vertrieb:

Erich Schmidt Verlag GmbH & Co.
Genthiner Str. 30 G, D-10785 Berlin
Telefon: 030 / 25 00 85-223
Fax: 030 / 25 00 85-275

Postbank Berlin
Konto-Nr.: 37 30 108
BLZ 100 100 10

Bezugsbedingungen:

Der Bezugspreis im Abonnement beträgt
jährlich € (D) 156,-/sfr. 264,-; Einzelheft
€ (D) 45,-/sfr. 77,- jeweils einschließlich
7 % Mehrwertsteuer und zuzüglich Ver-

ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOGIE
(ZfdPh)

Herausgegeben von

Werner Besch · Norbert Otto Eke · Eva Geulen · Norbert Oellers ·
Ursula Peters · Hartmut Steinecke · Helmut Tervooren

124. Band 2005 · Sonderheft

**Retextualisierung in der
mittelalterlichen Literatur**

Herausgegeben von Joachim Bumke und Ursula Peters

REDEN UND SCHREIBEN

Interpretationen zu Konrad von Heimesfurt im Problemfeld vormoderner Textualität

von Peter Strohschneider, München

Abstract

In welchen Konzepten und Phantasmen, also: in welchen kategorialen Ordnungen war in der volkssprachigen Adelsliteratur diskursivierbar, was die Literaturwissenschaft ‚Text‘ und ‚Überlieferung‘ nennt? Hierauf sucht der Beitrag eine Antwort, indem er Problemkonfigurationen mittelalterlicher Textualität in einer Interpretation der „Urstende“ des Konrad von Heimesfurt durchspielt. Narrative und metanarrative Partien werden dabei so aufeinander bezogen, dass das in ihnen als Bedingung ihrer Möglichkeit gespeicherte, historisch fremd gewordene Textwissen hervortreten kann.

In which concepts and phantasms, in other words in which categorical orders was a discussion possible about what literary scholarship calls ‘text’ and ‘transmission’? This article seeks an answer to this question by going through configurations of problems in medieval textuality in an interpretation of Konrad von Heimesfurt’s “Urstende”. Narrative and metanarrative parts are related to each other in such a way as to bring out the textual knowledge which is stored in them as a condition of their existence but which has been lost in the course of history.

I. Einleitung

Die vormodernen Formen des Textuellen konstituieren ein Feld von Problemen, deren Vielschichtigkeit und Komplexität die mediävistische Literaturwissenschaft in den zurückliegenden Jahrzehnten immer weiter entfaltet hat. In überlieferungs- und textgeschichtlicher Perspektive verlor es an Plausibilität, jene unübersehbare *mouvance*, welche Texte in den Tradierungsprozessen der mittelalterlichen Handschriftenkultur vielfach kennzeichnet, im stemmatologischen (also: genealogischen) Schema von ‚Original‘ und depravierter Abschrift abzarbeiten.¹ In medienanthropologischen Argumentationszusammenhängen

¹ Ich verweise der Übersicht halber nur auf die folgenden Sammelbände zur Diskussion um die ‚New Philology‘: The New Philology, hg. v. Stephen G. Nichols, in: *Speculum* 65, 1990, S. 1–108; Towards a Synthesis? Essays on the New Philology, hg. v. Keith Busby, Amsterdam 1993 (Faux titre 68); Alte und neue Philologie, hg. v. Martin-Dietrich Gleßgen, Franz Lebsanft, Tübingen 1997 (Beihefte zu editio 8); Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte, hg. v. Helmut Tervooren, Horst Wenzel, Berlin 1997 (ZfdPh 116, Sonderheft); Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, hg. v. Ursula Peters, Stuttgart, Weimar 2001 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 23), hier speziell S. 1–188 die Beiträge der Sektion „I. Textkonstitution und Vermittlung“. – Angekündigt, aber meines Wissens noch nicht erschienen ist Freimut Löser: Überlieferung (Fortsetzung der Fußnote auf S. 310)

wirkte insbesondere die Frage nach Verschiebungen im Verhältnis von performativer Rede-Praxis und schriftlicher Text-Speicherung problemgenerierend.² Was ein Text sei; wie sich seine Identität und seine sprachliche Integrität zueinander verhielten; wie Varianz und Konstanz von Schriftgestalt, Sprachgestalt oder Sinngestalt gewichtet werden könnten; wie überhaupt Kodikalität, Skripturalität, Textualität und Literarizität in mittelalterlichen Überlieferungen gekoppelt seien; und wie sich derartige Fragen diskurstaditionell und kommunikationssoziologisch spezifizieren ließen: All dies wurde diskutabel³, ja strittig in einer Weise, von welcher unter den Vorgaben klassizistischer Autor-Werk-Paradigmen keine Ahnung hätte gewonnen werden können. Überdies blieben solche in aller Kürze angedeuteten ‚Öffnungen‘ des historischen Textes auf der Ebene seiner Überlieferung (*mouvance*) und seiner Wörtlichkeit (*variance*) keineswegs gänzlich unbeeindruckt von philosophischen Entgrenzungen der Sinngestalt jedweder Äusserung (*dissemination*), sie haben ‚den‘ mittelalterlichen ‚Text‘ auch fremder werden lassen. Und selbstverständlich ist diese, seine angewachsene Alterität eine Voraussetzung dafür, dass man überhaupt von einem Problemfeld vormoderner Textualität sprechen kann.

runsgeschichte und New Philology. Methodische Varianten der Altgermanistik, Wiesbaden 2005 (Imagines Medii Aevi 11); einstweilen wäre daher zu vergleichen ders.: Postmodernes Mittelalter? ‚New Philology‘ und Überlieferungsgeschichte, in: Kulturen des Manuskriptzeitalters, hg. v. Arthur Groos, Hans-Jochen Schiewer, Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 215–236. Von meinen eigenen Arbeiten darf ich in diesem Zusammenhang nennen: Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur ‚New Philology‘, in: Tervooren, Wenzel [Anm. 1, s.o.], S. 62–86; Textualität der mittelalterlichen Literatur. Eine Problemskizze am Beispiel des „Wartburgkrieges“, in: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, hg. v. Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel, Stuttgart, Leipzig 1999, S. 19–41; Innovative Philologie? in: www.germanistik2001.de. Vorträge des Erlanger Germanistentages, in: Zusammenarb. mit Petra Boden [u.a.] hg. v. Hartmut Kugler, Bielefeld 2002 [recte 2003], Bd. 2, S. 901–924.

² Vgl. zum Beispiel Paul Zumthor: *La lettre et la voix. De la 'littérature' médiévale*, Paris 1987; *Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages*, hg. v. Alger N. Doane, Carol Braun Pasternack, Madison/WI, London 1991; Horst Wenzel: *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995; ‚Aufführung‘ und ‚Schrift‘ in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Jan-Dirk Müller, Stuttgart, Weimar 1996 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 17); Haiko Wandhoff: *Der epische Blick. Eine mediengeschichtliche Studie zur höfischen Literatur*, Berlin 1996 (Philologische Studien und Quellen 141); *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, hg. v. Clemens M. Kasper, Klaus Schreiner, Münster 1997 (*Vita regularis* 5); Jan-Dirk Müller: *Aufführung – Autor – Werk. Zu einigen blinden Stellen gegenwärtiger Diskussion*, in: *Mittelalterliche Literatur im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung 9.–11. Oktober 1997*, hg. v. Nigel F. Palmer, Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 1999, S. 149–166; Christian Kiening: *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*, Frankfurt/Main 2003.

³ Eine so klärende wie perspektivenreiche Strukturierung des systematischen Problemfeldes bei Wulf Oesterreicher: *Textlektüren. Historische Spielräume der Interpretation*, in: *Beitr.* 125, 2003, S. 242–266.

In ihm lassen sich die Fragen nach Identität und Integrität des je einzelnen Textes sodann auch verknüpfen mit der Analyse unterschiedlichster Text-Text-Konstellationen (‚Intertextualität‘, ‚Kotextualität‘) und ihrer theoretischen wie historischen Implikationen. Genau am Übergang zwischen diesen beiden Ebenen von Einzeltext und Ensemble liegt das mit dem Begriff ‚Fassung‘ (oder ‚Redaktion‘) bezeichnete Problem.⁴ Es ist das Problem der Verfügbarkeit oder Unverfügbarkeit textueller Vorgaben. Auf allen Ebenen jenes Kategoriensystems, das der Terminus ‚Text‘ organisiert, stellt sich dieses Problem in den verschiedensten Prozessen der Rezeption und Reproduktion – von der *pronuntiatio* des Schrifttextes⁵ und dem Abschreiben über das Zitieren, das Übersetzen⁶ oder das Wiedererzählen⁷ (auch in Form der Epitome⁸, der Neukompilation, der *dilatatio materiae*⁹, der Versifizierung oder Prosaauflösung u.s.w.), bis hin zu den Fortsetzungen¹⁰ und zur Bildung von Textzyklen, Textsammlungen oder Anthologien. In den Handschriftenkulturen des Mittelalters sind all dies Figuren des Textuellen, die zu Problematisierungen und Differenzierungen eingeführter literaturwissenschaftlicher Kategorien Anlass geben – nicht nur derjenigen von ‚Autor‘ und ‚Werk‘, sondern gerade auch derjenigen von Produktion, Rezeption und Reproduktion.

Dass sich an dieser Stelle Ausdrücke wie *rewriting* und Retextualisierung einzubürgern beginnen, wird man auch als Symptom von Selbstverständlichkeitsverlusten der angedeuteten Art verstehen dürfen. Und dabei ist, was sich als

⁴ Joachim Bumke: Die vier Fassungen der „Nibelungenklage“. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert, Berlin, New York 1996 (QuF 8); dazu meine Rezension in: ZfdA 127, 1998, S. 102–117.

⁵ Vgl. etwa Mireille Schnyder: Der unfeste Text. Mittelalterliche ‚Audiovisualität‘, in: Der unfeste Text. Perspektiven auf einen literatur- und kulturwissenschaftlichen Leitbegriff, hg. v. Barbara Sabel, André Bucher, Würzburg 2001, S. 132–153.

⁶ Vgl. etwa: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994, hg. v. Joachim Heinzele, L. Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe, Berlin 1996 (Wolfram-Studien 14).

⁷ Dazu Franz Josef Worstbrock: Wiedererzählen und Übersetzen, in: Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, hg. v. Walter Haug, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128–142.

⁸ Vgl. Peter Strohschneider: Höfische Romane in Kurzfassungen. Stichworte zu einem unbeachteten Aufgabenfeld, in: ZfdA 120, 1991, S. 419–439; Nikolaus Henkel: Kurzfassungen höfischer Erzähldichtung im 13./14. Jahrhundert. Überlegungen zum Verhältnis von Textgeschichte und literarischer Interessenbildung, in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposion 1991, hg. v. Joachim Heinzele, Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 14), S. 39–59.

⁹ Vgl. Franz Josef Worstbrock: *Dilatatio materiae*. Zur Poetik des „Erec“ Hartmanns von Auc, in: FMST 19, 1985, S. 1–30.

¹⁰ Vgl. Peter Strohschneider: Alternatives Erzählen. Interpretationen zu „Tristan“- und „Willehalm“-Fortsetzungen als Untersuchungen zur Geschichte und Theorie des höfischen Romans. Habilitationsschrift (masch.), München 1991; ders.: Gotfrit-Fortsetzungen. Tristans Ende im 13. Jahrhundert und die Möglichkeiten nachklassischer Epik, in: DVjs 65, 1991, S. 70–98.

eine gewisse Ungeklärtheit dieser Ausdrücke kritisieren ließe, zunächst selbstverständlich die Bedingung der Möglichkeit ihres Funktionierens; terminologischer Wandel ist ja stets eine Veränderung begrifflicher Differenzierungsmuster in der Weise, dass neue Unterscheidungsmöglichkeiten durch Entdifferenzierungen ‚an anderer Stelle‘ gewonnen werden. Im Falle von ‚Retextualisierung‘ liegt offenkundig eine relationale Prozesskategorie vor, die – um nur zwei Aspekte herauszuheben – einerseits als Relat des Textes nicht eine pragmatische Kommunikationssituation ansetzt, darin wäre er als ‚Gebrauchsrede‘ akzentuiert, sondern einen anderen ‚Text‘. Sie fasst den Text also als ‚Wiederholungsrede‘¹¹ und beobachtet sodann diese Wiederholungsrelation im Schema von Vorgabe und Abweichung, Wiederholung und Variation. Andererseits nimmt diese Kategorie auch die Relationen von ‚Texten‘ und ‚Fassungen‘ (*variance*) sowie diejenigen von (Prä-)Texten und Texten in eins. So oder so werden im Ausdruck ‚Retextualisierung‘ dann ganz andere Unterscheidungen möglich als etwa in den etablierten Begriffsschemata von Produktion und Rezeption oder von Rezeption und Reproduktion. Und darin liegt eine Chance auf Historisierung des analytischen Instrumentariums.

Versucht man das Problemfeld des Textuellen so aufzufächern, wie es hier in wenigen Stichworten angedeutet ist, dann wird immerhin erkennbar: Sein Zentrum, in einem allgemeinsten Sinne gesprochen, ist die „Überliefertheit“¹² der Texte; man könnte dies als eine historische Bestätigung jenes von Konrad Ehlich unterbreiteten systematischen Vorschlags auffassen, wonach „die Überlieferungsqualität einer sprachlichen Handlung“ das „Kriterium für die Kategorie ‚Text‘“ wäre.¹³ Für das, was ich gerne eine historische Kulturwissenschaft vom mittelalterlichen Text nennen würde, käme es nun freilich nicht allein auf Überliefertheit und Überlieferungsqualität sowie die daraus sich ergebenden Problemperspektiven an. Es wäre vielmehr zugleich von Interesse, in welchen Konzepten und Phantasmen und mithin: in welchen kategorialen Ordnungen einmal gedacht worden ist, was sich heute ‚Text‘ und ‚Überlieferung‘ nennen lässt. Neben dem, was philologisch im Ausgang von der schriftlichen Überlieferung als Textualität mittelalterlicher Texte rekonstruiert werden kann, verdient auch eine solche zweite Problemebene Beachtung. Sie könnte diejenige des historischen Textwissens heißen.

¹¹ Manches, wie ich meine, spricht hingegen dafür, ‚Text‘ gerade über die Koppelung der Bestimmungen ‚Gebrauch‘ und ‚Wiederholung‘ zu definieren, also als ‚Wiedergebrauchsrede‘; vgl. Strohschneider, Textualität [Anm. 1].

¹² Ein Ausdruck von Worstbrock, Wiedererzählen [Anm. 7], S. 128.

¹³ Konrad Ehlich: Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation, hg. v. Aleida Assmann, Jan Assmann, Christoph Hardmeier, München 1983 (21993), S. 24–43, hier S. 32. Vgl. hierzu auch Strohschneider, Textualität [Anm. 1], bes. S. 20ff., und zuletzt Clemens Knobloch: Text/Textualität, in: Ästhetische Grundbegriffe 6, 2005, S. 23–48.

Solches Textwissen, vermutlich nicht weniger fremd geworden als die Textualität vieler mittelalterlicher Texte selbst, erschließt sich als ein explizites Wissen in historisch-semanticischer Perspektive über die Wort-, Begriffs- und Metapherngeschichte.¹⁴ Es kann als implizites auch zugänglich werden in den Text- und Schrifterzählungen mittelalterlichen Erzählens¹⁵ sowie in den metapoetischen Selbstbeschreibungen der Texte: in ihren Legitimationsdiskursen überhaupt, in ihren Geltungsgeschichten¹⁶ im Besonderen. Hierher gehören selbstverständlich auch all jene auratischen Ursprünge und Überlieferungsprozesse, die mittelalterliche Texte zunächst im Interesse der Geltendmachung ihrer Wahrheit, Authentizität und Relevanz für sich in Anspruch nehmen.

Fragen von Textualität und Medialität liegen freilich typischerweise nicht im Skopus derartiger Erzählungen. Doch werden distinkte Kategorisierungen des Textuellen und Medialen implizit stets vorausgesetzt, wenn zum Beispiel von mythischer Textentstehung oder von den Wiederholungen des Erzählens, wenn vom Reden und Schreiben oder den Traditionen der Schriften und Bücher erzählt wird. Und derartige Kategorisierungen müssen am historischen Ort des Textes kulturell zumindest plausibel gewesen sein – und zwar selbst im Falle sakraler und magischer Gebrauchsformen von Rede oder Schrift –, soll denn die mit ihrer Hilfe konstituierte Geltungsgeschichte als solche funktioniert haben können. Man kann demnach solche Erzählungen gewissermaßen ‚gegen den Strich‘ zu lesen versuchen und sie auf das in ihnen als Bedingung ihrer Möglichkeit ‚gespeicherte‘ Textwissen hin befragen. Freilich, bei der Sammlung des historischen Materials kann ein solcher Ansatz keineswegs sich bescheiden.

¹⁴ Zusammengeführt wurden solche Ansätze jüngst auf einem Kolloquium „Im Wortfeld des Textes“ (2004), dessen Beiträge von Gerd Dicke, Manfred Eikermann und Burkhard Hasebrink herausgegeben werden. Vgl. unterdessen auch den Tagungsbericht von Armin Schulz, in: *ZfdPh* 123, 2004, S. 412–414.

¹⁵ Eine Übersicht über das reiche Material an ‚Schriftgeschichten‘ in der deutschen Literatur etwa bei Ulrich Ernst: Sprachmagie in fiktionaler Literatur. Textstrukturen – Zeichenfelder – Theoriesegmente, in: *arcadia. Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft* 30, 1995, S. 113–185; ders.: Formen der Schriftlichkeit im höfischen Roman des hohen und späten Mittelalters, in: *FMST* 31, 1997, S. 252–369. Sehr ergiebig sind darüber hinaus die Arbeiten zur mittelalterlichen religiösen Schriftgeschichte von Klaus Schreiner, ich nenne nur: ‚Göttliche Schreib-Kunst‘. Eigenhändige Aufzeichnungen Gottes, Jesu und Mariä. Schriftlichkeit in heilsgeschichtlichen Kontexten, in: *FMST* 36, 2002, S. 95–132; ders.: *Litterae mysticae. Symbolik und Pragmatik heiliger Buchstaben, Texte und Bücher in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*, in: *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, hg. v. Christel Meier, Volker Honemann, Hagen Keller [u.a.], München 2002 (*MMS* 79), S. 277–337.

¹⁶ Vgl. dazu allgemein: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. v. Gert Melville, Hans Vorländer, Köln, Weimar, Wien 2002; *Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*, hg. v. Gert Melville, Karl-Siegbert Rehberg, Köln, Weimar, Wien 2004.

Er muss vielmehr die diskursive Komplexität der alten Texte entfalten. Dass er vernünftige Forschungsperspektiven anzubieten im Stande sei, dies wird sich deswegen bis auf Weiteres vorwiegend in Interpretationen historischer Einzelfälle dartun lassen.¹⁷

Im Folgenden wird dies versucht am Beispiel der – Anfang des 13. Jahrhunderts vermutlich für ein Adelspublikum entstandenen – „Urstende“ Konrads von Heimesfurt¹⁸, und dies mag insofern nicht besonders überraschend sein, als ein Passus in deren Prolog verschiedentlich in der rezenten Diskussion über die Textualität mittelhochdeutscher Literatur besprochen worden ist.¹⁹ Auf diesen Passus gehe ich indes erst zum Abschluss der folgenden Analyse ein, und es soll sich, wie ich hoffe, dann zeigen, dass relativ lange Umwege durch die Erzählung selbst für das Verständnis auch des Prologes nicht gänzlich überflüssig waren.

¹⁷ In diesem Sinne gehört die vorliegende Skizze zu einer Reihe von Arbeiten, in denen ich die Möglichkeiten der Rekonstruktion des historischen Textwissens der Adelsliteratur des späten 12. bis frühen 14. Jahrhunderts schrittweise zu explorieren versuche: *Der Abt, die Schrift und die Welt. Buchwissen, Erfahrungswissen und Erzählstrukturen in der Brandan-Legende*, in: *Scientia Poetica* 1, 1997, S. 1–34; *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg „Alexius“*, in: Melville, Vorländer [Anm. 16], S. 109–147; *Literarische Ligaturen. Philipp Colin über Paradoxien höfischer Kunstaufträge im Mittelalter*, in: *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, Soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*, Fs. Karl-Siegbert Rehberg, hg. v. Joachim Fischer, Hans Joas, Frankfurt/Main, New York 2003, S. 537–556; *Text-Reliquie. Über Schriftgebrauch und Textpraxis im Hochmittelalter*, in: *Performativität und Medialität*, hg. v. Sybille Krämer, München 2004, S. 249–267; *Sternenschrift. Textmodelle höfischen Erzählens*, in: *Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters*, hg. v. Wolfgang Haubrichs, Eckart Conrad Lutz, Klaus Ridder, Berlin [im Druck, ersch. als *Wolframstudien* 19].

¹⁸ Konrad von Heimesfurt: „Unser vrouwen hinvart“ und „Diu urstende“, mit Verw. der Vorarbeiten v. Werner Fechter hg. v. Kurt Gärtner, Werner J. Hoffmann, Tübingen 1989 (ATB 99). Zu Autor, Datierung und Überlieferung hier zusammenfassend S. IX ff.; vgl. weiterhin Werner Fechter: Konrad von Heimesfurt, in: *2VL* 5, 1985, Sp. 198–202; Nikolaus Henkel: Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. Priester Wernher, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994*, hg. v. Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer, Almut Suerbaum, Tübingen 1996, S. 1–21, hier bes. S. 12 f., 16 f.; Werner J. Hoffmann: *Konrad von Heimesfurt. Untersuchungen zu Quellen, Überlieferung und Wirkung seiner beiden Werke „Unser vrouwen hinvart“ und „Urstende“*, Wiesbaden 2000 (Wissensliteratur im Mittelalter 37).

¹⁹ Vgl. Bumke [Anm. 4], S. 19; Klaus Grubmüller: *Verändern und Bewahren. Zum Bewusstsein vom Text im deutschen Mittelalter*, in: Peters [Anm. 1], S. 8–33, hier S. 23 f.; Bruno Quast: *Der feste Text. Beobachtungen zur Beweglichkeit des Textes aus Sicht der Produzenten*, in: ebd., S. 34–46, hier S. 36 ff.; ders.: *Hand-Werk. Die Dinglichkeit des Textes bei Konrad von Heimesfurt*, in: *Beitr.* 123, 2001, S. 65–77.

Diese Erzählung adaptiert in wichtigen Teilen das apokryphe „Nicodemus-Evangelium“²⁰, das vor allem auch die vom biblischen Kanon offen gelassene Frage nach dem Höllenabstieg und Teufelskampf des auferstandenen Christus²¹ narrativ beantwortet und dabei, wie Christoph Petersen jüngst prägnant herausgearbeitet hat, die biblische Heils-Geschichte in einen Heils-Mythos transformiert.²² Allerdings wird in den Fassungen und Bearbeitungen des „Nicodemus-Evangeliums“ und so auch in der „Urstende“ nicht allein von Passion und Auferstehung Christi erzählt, zumal vom Prozess vor Pilatus sowie vom *des-*

²⁰ Zu Konrads genauer Vorlage Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 102 ff., zu seinem Vorlagenverhältnis: ebd., S. 121 ff. Zum „Evangelium Nicodemi“ vgl. Evangelia apocrypha, hg. v. Konstantin von Tischendorf, Leipzig 21876 [Nachdruck Hildesheim 1966], S. 333–388: „Gesta Pilati“, S. 389–416: „Descensus Christi ad inferos“ Redaktion A, S. 417–432: „Descensus Christi ad inferos“ Redaktion B; Felix Scheidweiler: Nikodemusevangelium, Pilatusakten und Höllenfahrt Christi, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Studienausg. der 6. Aufl. der v. Edgar Hennecke begr. Sammlung, hg. v. Wilhelm Schneemelcher, Tübingen 1999, 1. Bd.: Evangelien, S. 393–424; Zbigniew Izydorczyk: Manuscripts of the „Evangelium Nicodemi“. A Census, Toronto 1993 (Subsidia Mediaevalia 21). Zur theologischen Auslegungsgeschichte verweise ich auf Ernst Koch: Höllenfahrt Christi, in: Theologische Realenzyklopädie, 15, 1986, S. 455–461; Markwart Herzog: „Descensus ad inferos“. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1997 (Frankfurter theologische Studien 53). Zur mittelalterlichen Rezeption des „Evangelium Nicodemi“ vgl. Ernst von Dobschütz: Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur N. F. 3); Achim Masser: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters, Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik 19), S. 112 f.; Das Evangelium Nicodemi van deme lidende vnses heren Ihesu Christi. Zwei mittelniederdeutsche Fassungen, hg. v. Achim Masser, Berlin 1978 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 29); Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa. Texte, hg. v. Achim Masser, Max Siller, Heidelberg 1987 (Germanische Bibliothek, 4. Reihe); Albert Schelb: „Evangelium Nicodemi“, in: ²VL 2, 1980, Sp. 659–663; Joachim Knappe: „Pilatus“, in: ²VL 7, 1989, Sp. 669–682; The Medieval „Gospel of Nicodemus“. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe, hg. v. Zbigniew Izydorczyk, Tempe/AZ 1997 (Medieval & Renaissance Texts & Studies 158); Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 96 ff.; Bettina Mattig-Krampe: Das Pilatusbild in der deutschen Bibel- und Legendeneplik des Mittelalters, Heidelberg 2001 (Germanische Bibliothek 9); Andreas Scheidgen: Die Gestalt des Pontius Pilatus in Legende, Bibelauslegung und Geschichtsdichtung vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit, Frankfurt/Main 2002 (Mikrokosmos 68).

²¹ Lediglich der handlungslogische Rahmen wird im biblischen Kanon fixiert in Mt 27,51–53 (*Et terra mota est et petrae scissae sunt / et monumenta aperta sunt / et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt / et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius / venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis*). Weitere in der Geschichte der Exegese einschlägige Stellen sind insbesondere Ps 24,7–9; 30,4; 106,14.16; Is 25,8. 26,19; Os 13,14; Mt 12,40; Act 2,24–28; 1 Cor 15,20–22.55; Hbr 2,14–16; 1 Pt 3,19; Apc 1,19; vgl. auch Koch [Anm. 20]; Herzog [Anm. 20], S. 37 ff.

²² Christoph Petersen: Mythische Variante. Die narrative Soteriologie des Descensus Christi, in: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Udo Friedrich, Bruno Quast, Berlin, New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2), S. 59–82.

census ad inferos. Es wird hier vor allem auch erläutert, wie überhaupt vom Jenseits und näherhin vom Sieg Christi über die Hölle in den Schrifttraditionen dieser, der diesseitigen Welt etwas erzählt werden könne; die Antwort wird lauten, dass am Ursprung aller diesbezüglichen Traditionen die schriftgestützte Erzählung zweier von Christus aus dem *limbus patrum* befreiter und hernach ins Paradies geführter Heiliger stehe. Ich rekonstruiere nun im Folgenden zunächst diesen Textmythos in jener, im Übrigen ältesten deutschsprachigen Fassung, die ihm Konrad von Heimesfurt gibt, weil nämlich speziell in der „Urstende“ dieser narrative überdies mit einem komplexen metanarrativen Diskurs verbunden ist. Aus beidem, aus dem Ursprungsmythos der Katabasiserzählung wie aus dem in der metanarrativen Selbstbeschreibung von Konrads Gedicht entworfenen Tradierungsmodell sei, so meine ich, manches über poetische Selbstbeobachtungsdiskurse und historisches Textwissen zu lernen. Und dies eben, wie gesagt, ist hier von Interesse: nicht die Mythisierung von Heils-, sondern diejenige von Textgeschichte und deren kategoriale Implikationen. Es geht also darum, im Vorgang der Textanalyse Problemkonfigurationen mittelalterlicher Textualität durchzuspielen. Das wird – kasuistisch, wie es ist – nicht gleich zu repräsentativen oder generalisierbaren Einsichten führen, aber zur besseren Kenntlichkeit des historischen Möglichkeitsraums von Textwissen in der Adelsliteratur des 13. Jahrhunderts möchte es doch beitragen.

II. Joseph von Arimathia: Zeugnis I

Der Gang der Handlung in dem hier zunächst interessierenden Teil der „Urstende“ (vv. 1225–2148)²³ setzt voraus, dass Joseph von Arimathia nach der Grablegung des Heilands am Abend des Passionstages von den Juden eingekerkert worden war und dass man, als er am ersten Tage der neuen Woche vor Gericht geführt werden soll, den Kerker zwar noch verschlossen, aber leer gefunden hatte. Später, als nach Pfingsten die christliche *wârheit* (v. 1209) sich weiter ausbreitet, setzen die Juden und ihre Hohenpriester – die unbeirrt bestreiten, was längst *offenbære schîn* ist (v. 1185) und *offenliche* verkündigt wird (v. 1202) – ein förmliches Untersuchungsverfahren zur Messianität Jesu in Gang. Dabei wenden sie sich zunächst an Nychodemus, einen Fürsten aus dem Gefolge Jesu²⁴, und dann an Joseph von Arimathia. Und dieser berichtet nun, wie ihn

²³ Eine tabellarische Übersicht über die Handlungsfolgen des Textes bei Gärtner, Hoffmann, Ausgabe [Anm. 18], S. XLV f.; ein genauer Quellenvergleich für die im Folgenden angesprochenen Episoden bei Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], v. a. S. 145 ff., 151 ff.

²⁴ v. 429: Wie bei der ständischen Situierung des *edel decuriô* (v. 807) Joseph von Arimathia liegt hier eine Spur der Feudalisierung heilsgeschichtlicher Geschehniszusammenhänge; vgl. dazu auch Norbert Voorwinden: Die Heilige Familie in einigen Leben-Jesu-Dichtungen des 13. Jahrhunderts. Zum intendierten Publikum im deutschen und niederländischen Sprachraum, in: *Queeste* 4, 1997, S. 27–41; Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 155 f., 185 u. ö. Nicht zufällig gerade im Zusammenhang mit dem Vorwurf der genea-

Christus wunderbar aus dem Gefängnis befreit habe: *jâ zwâre, er was ez selbe, / Jêsus, den ir vienget* (vv. 1464 f.).

Doch dass der Befreier auch der Gottessohn war, das wüsste man freilich erst, wenn man überdies verlässlich wüsste, dass er in den Himmel aufgefahren ist: *„Nû herre, sprach der bischof [Cayphas] dô zu Joseph von Arimathia, sæbe aber dû daz er – Jesus – alsô / ze himel fuor als dû dâ seist?“ / „nein ich.“* (vv. 1479–1482) Ein Augenzeuge der Himmelfahrt Christi ist Joseph nicht. Er kann allerdings auf drei weitere Zeugen der Messianität Jesu mit Namen Addas, Finees und Egeas verweisen. Auch sie werden also nach Jerusalem geladen und von den Hohepriestern einvernommen und selbstverständlich, ohne ihrerseits vom Resurrektionsgeschehen zu berichten, bestätigen sie die von Joseph erzählten *starchen mære* (v. 1501), indem sie seine Glaubwürdigkeit mit seiner Moral verknüpfen²⁵:

*„Allez daz er hât geseit,
ez si in lieb oder leit‘,
sprâchen die herren alle dri,
dâ enist dehein pârât bi.
der reine valsches niht enchan* (vv. 1511–1515).

Es geht in dieser Handlungsfolge offenkundig um ein Problem, für welches unter den gegebenen Umständen zunächst allein eine Tautologie die Lösung sein kann: Joseph bestätigt die Autopsie der drei Himmelfahrtszeugen (v. 1487), die ihrerseits die Wahrheit seiner Erzählung affirmieren. Das zu Grunde liegende Problem ist dasjenige der Augenzeugenschaft: Diese setzt auf Evidenz, also auf unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, versieht sie indes zugleich mit dem Zeitindex der Vergangenheit. Ehemalige Evidenz lässt sich freilich bloß behaupten (Instanz dieser Behauptung ist eben der Augenzeuge), nicht aber wiederholen.²⁶

logischen Illegitimität Jesu (v. 407: *ern quam von guoter arte nie*, behaupten die Juden) zeigt das Beispiel des Nychodemus, dass sich selbst der gefürstete Adel auf die Seite des Gottessohnes schlägt. Im Übrigen wird dieser Fürst durch eine Paraphrase (vv. 429–448) der einschlägigen Evangelien-Stellen (Io 3,1. 7,50 ff. 19,39 ff.) ausdrücklich mit dem biblischen Nikodemus identifiziert.

²⁵ Vom Risiko des Plausibilitätsverlustes bedroht wäre eine solche Verknüpfung erst in einer Wissensordnung, welche die Rede vom Sprecher sich lösen sieht und in welcher also ihre Wahrheit von seiner Wahrhaftigkeit überhaupt unterscheidbar werden kann; das setzt freilich nicht bloß die Existenz von Schrift voraus, sondern deren epistemische Verarbeitung. Vgl. hierzu Sybille Krämer: *Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Thesen über Performativität und Medialität*, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 7, 1998, S. 33–57, hier S. 45 ff.

²⁶ Erst das (naturwissenschaftliche) Experiment wird eine gewisse Entkoppelung von Evidenz und Situationalität ermöglichen: durch seine Geltungsbedingung der beliebigen Wiederholbarkeit und um den Preis der Voraussetzung hochgradig unwahrscheinlicher, künstlicher Ausnahmesituationen.

In jener Kommunikationssituation, in welcher der Augenzeuge Evidenz bezeugt, ist diese selbst gerade nicht mehr gegeben – sonst müsste sie ja nicht bezeugt werden.

Mehr noch: Es macht das Augenzeugnis den Zeugnislehrer stets auch darauf aufmerksam, dass ihm seinerseits jene evidenzielle Direktheit gerade fehlt, welche der Geltungsgrund der Zeugenrede ist. In einer Situation der Bezeugung – wie etwa dem Untersuchungsverfahren der Hohenpriester zur Messianität Jesu – ist stets bloß der Zeuge evident – also etwa Joseph von Arimathia –, niemals das Bezeugte selbst – zum Beispiel die autoptische Wahrnehmung der Himmelfahrt des Auferstandenen durch die drei Zeugen. Augenzeugenschaft operiert also auf der Unterscheidung und inversen Relation von Anwesenheit und Abwesenheit und dementiert sie doch zugleich. Sie ist der paradoxe Sonderfall einer Botschaft, die keine zu sein beansprucht. Und diese Paradoxie ist übrigens dem Kompositum selbst eingeschrieben: *Augenzeugenschaft* verweist auf Anwesenheit, Evidenz und sinnliche Unmittelbarkeit; *Augenzeugenschaft* indiziert demgegenüber Abwesenheit, Inevidenz, Indirektheit. Jurisdiktionelle Verfahrens- und Sanktionsordnungen (Tatsachen- oder Urkundenbeweis, Glaubwürdigkeitsprüfungen aller Art, Eid, magische Proben u.s.w.) sind im Allgemeinen vermutlich der wichtigste kulturelle Modus, diese paradoxe Struktur zu invisibilisieren und ihr zum Trotz die Geltung eines Augenzeugnisses institutionell herzustellen.

Freilich bleibt das Problem gleichwohl im Besonderen dann prekär, wenn das evident Gewesene, das der Augenzeuge erzählt, nicht bloß mit dem Index des Vergangenseins, sondern zusätzlich mit demjenigen radikaler Abwesenheit markiert ist. Ein solcher Fall liegt mit der Auferstehung des Gekreuzigten vor, und darin konkretisiert sich ein Grundproblem jeder diesseitigen Rede über Transzendentes: Sie muss ein jenseitiges Geschehen repräsentieren.²⁷ Und hieran scheitern die Verfahren der Authentifizierung, auch die juristischen. Es ist das Dilemma solcher Zeugenrede, dass sie bloß behaupten kann, was doch mit allem Nachdruck und allerhöchstem Wahrheitsanspruch behauptet werden soll. Jede denkbare Kontrolle eines solchen Zeugnisses auch nur anhand eines Voraussetzungsrahmens faktischer Gegebenheiten scheidet unter solchen Bedingungen transzendenter Abwesenheit aus. In der Auferstehungserzählung sieht man dies am leeren Grab Jesu und daran, dass stets unterstellt werden kann: *ist er verstorben oder wie?* (v. 897).

III. Leoncius und Karinus: Zeugnis II

Ein Ausweg aus diesen Aporien wird in der epischen Welt der „Urstende“ im Wunder gefunden: Im Mysterium der Anwesenheit des Abwesenden, der Le-

²⁷ Vgl. auch Strobschneider, *Textheiligung* [Anm. 17], bes. S. 109 ff.

bendigkeit von Toten. Addas, Finees und Egeas, von Joseph zu Zeugen der Messianität Jesu benannt, machen nämlich ihrerseits den Hohenpriestern zwei weitere Zeugnisgeber namhaft, die nicht wie sie, lediglich als Beobachter, sondern vielmehr als Teilhaber des Erlösungsgeschehens Jesus als Christus zu erweisen, in der Lage seien:

*wir zeigen iu noch zwêne man
die gewiszez urchünde gebent.
si wâren tôt und lebent,
sie erchennent alle die hie sint;
si wâren Symeôns chint.
der eine heizet Leoncius
und der ander Karinus,
die welle wir ze geziuge haben.
dâ si wurden begraben,
dâ envindet man ir niht.
in Arimathia man sie siht,
dâ si stânt an einer stete
ûf ir chnien an ir gebete.
[...]
chomt selbe oder sendet dar
iuwern boten, der iu rehte ewart
wer der gebietære
sô gewaltiger wære,
der ir lip ûz dem grabe
und die sêle von helle erlöst habe (vv. 1516–1536).*

Nach wie vor geht es selbstverständlich um Gewissheit (v. 1517: *gewiszez urchünde*, v. 1543: *sicher âne wân*; v. 1544: *wârheit*). Für sie stehen in letzter Instanz die Söhne jenes Schriftgelehrten Symeon ein, der den neugeborenen Jesus im Tempel als Messias erkannte.²⁸ Leoncius und Karinus²⁹, den Juden allgemein bekannt und bekanntermaßen bereits verstorben (vv. 1518 f.), sind selbst vom Tode auferweckt worden. Sie werden nach Jerusalem geladen, um im Tempel

²⁸ Das konstituiert einen mythischen Inversions-, also Korrespondenzzusammenhang: Symeon wird sterben, nachdem er den Erlöser gesehen hat (Lc 2,26: *et responsum acceperat ab Spiritu Sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum Domini*), seine Söhne werden auferstehen, nachdem sie den Erlöser gesehen haben. Und am nämlichen Ort, im Tempel zu Jerusalem, legen der Vater wie ein Leben später dann seine Söhne ihr diesbezügliches Zeugnis ab.

²⁹ Die Namensformen sind variabel, sie hängen „irgendwie mit Leukios Charinos, dem angeblichen Verfasser der Johannesakten zusammen.“ (Scheidweiler [Anm. 20], S. 418; vgl. hierzu Knut Schäferdiek: Die Leukios Charinos zugeschriebene manichäische Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, in: Schneemelcher [Anm. 20], 2. Bd.: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, S. 81–93) Zu den Namensformen der deutschen Texte vgl. Werner Fechter: Zum Text der „Urstende“ Konrads von Heimesfurt, in: Beitr. 99, 1977, S. 78–98, hier S. 95 f.; Masser, Siller [Anm. 20], S. 16 f.

hinter verschlossenen Toren in Gegenwart der *buoch von der ê / diu wir haben von Moysê* (vv. 1549 f.) Rede und Antwort zu stehen.³⁰ Die alte Ordnung bietet in einem gewissen Sinne also alles auf, was sie zu ihrer Verteidigung besitzt, denn darum geht es selbstverständlich: ob der Bund des auserwählten Volkes mit Gott durch einen in der Inkarnation des göttlichen Logos gestifteten neuen Bund zu einem bloß noch alten transformiert ist, oder ob es dessen Anführern gelingt, *unser ê* vor Jesus und seinen Anhängern zu *ernern*.³¹

Dabei ist es nun so, dass die Symeonsöhne, deren Leichname allgemein sichtbar gewesen waren, in ihrer leibhaften Gegenwart zwar ein Auferwekungswunder unmittelbar evident machen. Dieses ist als solches aber unproblematisch, es würde in den Augen der Juden den Bund mit Gott nicht gefährden, sondern bestätigen. Keineswegs wird hingegen in der körperlichen Präsenz von Leoncius und Karinus evident, was die jüdische *ê* bedroht und daher die eigentliche Frage ist: Ob nämlich speziell der Gekreuzigte als Messias diese Auferwekung bewirkt habe. Diese Frage stellt nun Nychodemus namens der Hohenpriester an die Symeonsöhne:

*der des tôdes reht durch iuch brach
und iu diz wünnecliche leben
wider menschen orden hât gegeben,
des lât uns geniezen.
geruochet uns entsliezen
der tougen etlichen teil,
wer iuch âne tôdes meil
dem tôde habe enzucket
und von dem grabe erchucket;
und saget uns dannoch mê:
wie ez umb disen strît stê
dâ diu werlt mite umbe gêt,
umbe Jêsum von Nazarêth,
der al hier verdampnet ist.
nû jehent genuoge er sí Christ,
sô sprechent sumeliche: ‚niht!‘ (vv.1650–1665).*

Hatten Leoncius und Karinus auf vorangegangene Fragen der Schriftgelehrten überhaupt nicht reagiert, so brechen sie auf diese Rede des Nychodemus hin doch ihr Schweigen:

*,Ce sprechen des ir dâ gert,
des sît ir von uns ungewert,
wande uns ze disem leben*

³⁰ Ausführlich zu den Vorlagenverhältnissen in dieser Befragungsszene Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 159 ff.

³¹ v. 1048; vgl. auch vv. 100 ff., 117 ff., 1045 ff.

Reden und Schreiben

*der gewalt ist niht gegeben,
daz wir in sîn berihten megen
und gar mit worten für gelegen‘ (vv. 1669-1674).*

Jede Antwort auf die Frage des Nychodemus würde Wissen über Transzendentes, das Reich des Todes und die Messianität Jesu, kommunizieren, und dafür bestehen offenkundig Kommunikationsrestriktionen. Sie scheinen eines Teils mit den Sprechern zu tun zu haben: Nach ihrer Befreiung aus der Vorhölle und vor ihrem Eingang in den Himmel befinden sich die Symeonsöhne in einem Zwischenreich von Tod und ewigem Leben. Sie sind körperlich real präsent und gehören doch zugleich einer Sphäre jenseits der Unterscheidung von Tod und Leben zu.

*sine grüezent wîp noch man
und sehent niemen an (vv. 1529 f.).³²*

Auch in der Immanenz ist ihre Rede (v. 1528: *gebet*) exklusiv transzendenzbezogen. Auf die Ordnungen der Welt beziehen sich Karinus und Leoncius nur ausnahmsweise und um vor Nychodemus als einem Jünger Jesu das Kommunikationsverbot zu kommunizieren – und um mitzuteilen, dass und wie gleichwohl der Sieg Christi über die Hölle bezeugt werden könne.

Dass die ganze epische Konstruktion von Anfang an hierauf zuhält, auf ein Zeugnis, das es nicht geben kann und das doch gegeben werden muss, auf die Möglichkeit der Kommunikation über etwas, das nicht kommuniziert werden kann: Dies wird deutlich geworden sein. Und man wird es vermutlich auch nicht überraschend finden, dass dieses Zeugnis jene Form annimmt, die am nächsten liegt im Voraussetzungssystem monotheistischer Schriftoffenbarungsreligion:

*welt aber ir beiten,
sô heizet uns bereiten
schrîpgeziuge, sô schrîbe wir
die wârheit und leset ir
und saget swem iuch dunchet guot.⁴
si sprâchen: ,wergot, nû tuot!
der rede dunchet uns genuoc.⁴
bereitschaft man dar getruoc.
die herren sâzen und schriben.
die juden dannoch dâ beliben,
unz die schrift bereitet was (vv. 1675-1685).*

Es ist diese Schrift, welche die Katabasiserzählung enthält. Ihre eigentliche Pointe ist zunächst indes nicht ihr Inhalt, sondern ein Beglaubigungswunder,

³² Vgl. Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 110f.

das die Schriftgelehrten bemerken, als sie die beiden von Leoncius und Karinus gefertigten Schrift-Stücke vergleichen: Nach Buchstaben und Sinn erweisen sie sich als völlig identisch (vv. 1686 ff.). Als die Verlesung ihres Textes abgeschlossen ist, reisen die Symeonsöhne wieder *an ir gewarheit*³³, und der durchwegs antijüdische Text endet mit einer schrecklichen Fluchrede auf die Juden (vv. 2149–2162), deren Hohepriester dem Volk vor den Tempelpforten das evidente Wunder als einen faulen Zauber der Christen verkaufen.

Dies steht im Zentrum des Diskurses der „Urstende“: die Dramatisierung der Ungläubigkeit der Juden *via negationis*.³⁴ Wichtigstes Verfahren solcher Textstrategie ist die absolute Authentifizierung jenes *descensus*-‘Textes’, welcher nicht allein vom Sieg Christi über die Hölle erzählt, sondern welcher zuvor ja auch dazu dient, gegen die derzeitigen Anführer des jüdischen Volkes dessen Propheten in Stellung zu bringen, indem nämlich erzählt wird, wie diese bei der Ankunft des Auferstandenen im *limbus patrum* selbst das Wirklichwerden ihrer messianischen Offenbarungen in Jesus Christus bezeugen (vv. 1808 ff.). Die Handlungsfolge der „Urstende“, wie ich sie bis hierher zu rekonstruieren versuchte, ist also vor allem auch eine Geltungsgeschichte dieser *descensus*-Erzählung: ein legitimatorischer Diskurs, der sie autorisiert und dessen Überbietungsverfahren auch darauf – als Kompensation – beziehbar sein werden, dass der *descensus* zwar im Glaubensbekenntnis garantiert ist, die Erzählung von ihm aber kanonische Geltung tatsächlich gerade nicht beanspruchen kann.

Solches liegt freilich am Rande des gegenwärtigen Erkenntnisinteresses. Dieses richtet sich vielmehr vor allem auf die sozusagen medienanthropologischen Möglichkeitsbedingungen dieser Geltungsgeschichte, weil es in ihnen Formen eines historisch gewordenen Textwissens zu rekonstruieren hofft. Zwei ganz andere Fragen zumal rücken damit in den Vordergrund: Warum können die Symeonsöhne schreiben, was sie keinesfalls sagen dürfen? Und zuvor: Welcher Diskurs ist in der Struktur dieses Wunders der Identität zweier Schrift-Texte angelegt?

³³ v. 2125. Ob mit diesem sicheren Ort Arimathia oder der Himmel gemeint sei, bleibt unbestimmt. Für die Annahme des Letzteren sprechen andere deutschsprachige Bearbeitungen des Nicodemus-Evangeliums, welche die Symeonsöhne am Ende in die Transzendenz entschwinden lassen; vgl. Gundacker von Judenburg: Christi Hort (Aus der Wiener Handschrift, hg. von J. Jaksche, Berlin 1910 [DTM 18]), vv. 3865 ff.; Heinrich von Hesler: Das Evangelium Nicodemi (hg. von Karl Helm, Tübingen 1902 [BLVS 224]), vv. 3695, 3778f.; Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa [Anm. 20], Prosa E, Z. 1237f.; Das Evangelium Nicodemi [Anm. 20], Prosa I, Z. 871f.; Prosa II, Z. 1191 ff. Anders Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 161f.

³⁴ Vgl. hierzu auch Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 187 ff.

IV. Auratische Schrift

Die steigernde Aufsichtung einander reziprok affirmierender Zeugnisreden, sodann die reale Gegenwart der vom Tode auferweckten Symeonsöhne und schließlich die wunderbare Graphem- und Sinnidentität ihrer Schriftzeugnisse sind die Mittel einer Authentifizierung der *descensus*-Erzählung, welche innerhalb der von Konrads „Urstende“ repräsentierten Ordnung des Wissens als absolut gelten kann. Diese Mittel sind redundant, sie stabilisieren sich gegenseitig in ihrer Funktion der Konstitution von Textgeltung und sie werden überdies von einer ganzen Reihe weiterer Sakralisierungsmechanismen unterfangen und ergänzt. Dazu gehören etwa auch die paraliturgischen Interaktionsformen und die arkane Situationalität jener Befragungsszenen, in denen die Schrift der Symeonsöhne dann entsteht. Dazu gehören überdies auch deren Teilhabe an der Aura der *lingua sacra*³⁵ und ihre Schriftgestalt selbst: *sô schribe wir / die warheit* (vv. 1677 f.). Was sonst als die Wahrheit sollte geschrieben und der Schrift anvertraut werden, ihrer würdig sein können in einer weithin mündlich prozedierenden Kultur, die ihre Weltauslegung gleichwohl überhaupt von einer göttlichen Schrift-Offenbarung her organisiert?

Hinsichtlich der *descensus*-Erzählung herrscht also letztgültige Gewissheit, sie kann nicht mehr überboten und auch nicht mehr befragt werden. In der Abfolge der Zeugenbefragungen prozedural sowie in der Anwesenheit der längst verstorbenen Schreiber und in der Identität ihrer Schriften mythisch konstituiert, verschwinden vor dieser Gewissheit alle Beglaubigungsprobleme, die aus der Paradoxie von Augenzeugenschaft sich ergeben hatten. Die Struktur der wunderbaren Verdoppelung des Jenseitsberichts ist damit freilich noch nicht beschrieben:

*dô man die [schrift] schowwet unde las,
dô wâren buochstap unde sin
sô gar gelîch daz mê noch min
wider einen puncten nieman vant
und ir deweders hant
dem andern sin wârheit brach;
ir ietweder schrift gelîche jach* (vv. 1686–1692).

Erst als identische und insofern ununterscheidbare können die beiden ‚Exemplare‘ der von Leoncius und Karinus geschriebenen Erzählung, die als solche ‚Exemplare‘ gleichwohl unterscheidbar sind, sich reziprok verifizieren, sich in ihrer Wahrheit gegenseitig erglänzen (*brehen*) lassen. Diese Identität steht aber unter den epistemischen Bedingungen von Handschriftenkultur, für wel-

³⁵ Sein die Osternacht-Antiphon *cum rex Glorie Christus* zitierender Eingang (v. 1698; vgl. Gärtner, Hoffmann, Ausgabe [Anm. 18], S. XLVII sowie Kommentar z. St.; Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 164) erweist die *descensus*-Erzählung der Symeonsöhne als lateinischsprachig.

che Schriftverdoppelung im Prinzip allein als Relation von Kopie und Kopiertem (*rewriting*) denkbar ist, so also, dass eine Mehrzahl von Exemplaren, gar deren Identität, jede Gleichursprünglichkeit ausschließt. Andernfalls liegt, wie hier, ein Wunder vor: Die beiden von Leoncius und Karinus produzierten Schrifttexte erweisen sich als identisch und gehen doch nicht – abschriftlich – auseinander hervor.

Es kommt also auf das Wunder von Identität und Gleichursprünglichkeit der beiden Schrifttexte an. In ihm wird die Wahrheit und Letztgültigkeit der Aufstehungserzählung auratisch sichtbar und kann sie dauerhaft symbolisch gegenwärtig bleiben. Und darin zeigt sich zugleich: Die die Schriften schreiben, sind wohl deren Schreiber, keineswegs aber die Urheber des Textes. Der in beiden Schrift-„Exemplaren“ nämliche Text kann nicht Leoncius oder Karinus als auktoriale Rede zugerechnet werden.³⁶ Er nimmt seinen Ursprung vielmehr in jener Transzendenz, in welcher all jene Unterscheidungen aufgehoben sind, auf denen Kategorien wie diejenigen der Autorschaft beruhen. Es handelt sich um einen Text, der als immanenter von der Transzendenz seines Ursprungs doch metonymisch ununterscheidbar wird.

Damit wäre klar, wie eigentlich im Falle des *descensus ad inferos* die Paradoxie der Augenzeugenschaft gelöst wird, nämlich gar nicht. Sie ist vielmehr im Wunder dieses Textes sozusagen übersprungen. Dessen Wahrheits- und Relevanzansprüche hängen nicht primär an der Autopsie der Schreibenden oder daran, dass diese offensichtlich von den Toten auferweckt wurden. Sie ergeben sich vielmehr aus dem Ursprung des Textes. In der Identität seiner beiden schriftlichen Manifestationen offenbart sich diese Transzendenz und ragt sie direkt in die immanente Welt hinein.

Vor dem nächsten Schritt der Textanalyse mag Gelegenheit sein, in drei stichwortartigen Exkursen wenigstens anzudeuten, wie der bisher erarbeitete Befund systematisch sich perspektivieren ließe. – Erstens: Walter Benjamin³⁷ hatte das Auratische des Kunstwerks, die „einmalige (!) Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (S. 440), an seine „Einzigkeit“ gebunden, an sein „Eingebettetsein in den Zusammenhang der Tradition“ (S. 441). Diese verkümmere „im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks“, und dabei handle es sich um einen symptomatischen Vorgang, der „über den Bereich der

³⁶ Dass sie in ihm als Sprecherinstanzen im Pronomen der 1. Person Pluralis (vv. 2051, 2098 et passim) vorkommen, widerspricht dem selbstverständlich keineswegs.

³⁷ Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [Erste Fassung], in: ders.: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirk. v. Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt/Main 1974, Bd. 1, S. 431–469 [hiernach die folgenden Zitate im Text]. – Die Begriffs- und Theoriegeschichte hat neuerlich zusammengefasst Peter M. Spangenberg: Aura, in: Ästhetische Grundbegriffe 1, 2000, S. 400–416.

Kunst weit hinaus“ weise (S. 438): „Noch bei der höchstvollendeten Reproduktion fällt *eines* aus: das Hier und Jetzt des Kunstwerks – sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet.“ (S. 437) Das Auratische in diesem Sinne setzt demnach vor allem Einzigkeit, Einmaligkeit als zwar nicht hinreichende, aber doch notwendige Bedingung voraus. Demgegenüber kommt das Auratische im Falle der Symeonsöhne gerade nicht im Einmaligen, in der Einzigkeit des Schriftwerks zur Erscheinung, sondern in dessen Verdoppelung. Mit Blick auf die historischen Bedingungen von Handschriftenkulturen kann das freilich nicht wirklich überraschen: Da jede Handschrift einzigartig ist, da es ‚höchstvollendete‘, also identische ‚Exemplare‘ schaffende, gar technische ‚Reproduktion‘ hier im Prinzip nicht geben kann, ist nicht Einzigkeit der eminente Sachverhalt, sondern deren Negation. In ihr gerade kann hier das Auratische sich zeigen. Daran sieht man, dass in der historiographischen Rekonstruktion ‚Aura‘ allein als ein Beobachtungsbegriff konzipierbar ist und dass in Benjamins Begriffsfassung die Bedingungen der modernen technischen Zivilisation und ihrer Massenproduktion wie -reproduktion auch insofern sich niedergeschlagen haben, als sie Singularität gegenüber Pluralität auszeichnet. Ohne die historische Selbstaufklärung dieser Implikation würde Benjamins Konzept in der Anwendung auf vormoderne Zeichensachverhalte analytisch unscharf bleiben.

Es gibt – zweitens – verschiedene Verfahren, Schrift als göttliche Offenbarung sinnfällig auszuweisen.³⁸ Das „Evangelium Nicodemi“ und mit ihm die „Urstende“ machen davon keinen Gebrauch. Hier tritt das Wunder der Schrift keineswegs phänomenal in Erscheinung als Unmittelbarkeit eines göttlichen Durchgriffs in die Immanenz. Die Einsicht darin, dass sich in ihr ein aus der Transzendenz abgeleiteter Text manifestiere, setzt vielmehr distanzierende Akte des Vergleichens voraus: *showwen* und *lesen* (v. 1686), Inaugenscheinnahme der Schriftzeichen und Lektüre des Textes – also: wo nicht ‚Hermeneutik‘, da doch zumindest ‚Philologie‘. Das Wunder göttlicher Unmittelbarkeit erschließt sich hier erst aus der Distanz vergleichender Beobachtung. Allein noch für ‚Philologen‘ sozusagen, für die Hohenpriester und Schriftgelehrten nämlich, werden Leoncius und Karinus als Propheten und ihre Schriften als Offenbarung kenntlich. Und das mag seinen präzisen historisch-systematischen Index haben: Nach dem Ende der Prophetie und ihrer Ablösung durch die Schriftgelehrsamkeit³⁹, nach Inkarnation, Passion und Auferstehung, nach der Instituie-

³⁸ Etwa visionäre Erscheinungen und Engelsboten, die dem Propheten oder Apokalyptiker eine Schriftrolle, einen kleinen Codex zu essen geben (Ez 1,1ff., 2,8ff., Apc 10); etwa die aus der Wand herauswachsenden Schreibfinger, die das Menetekel auf die Tünche malen (Dn 5,5; vgl. dazu unten Anm. 40); etwa die Paradoxien solcher ephemeren Inschriftlichkeit wie derjenigen auf dem Gral (Wolfram von Eschenbach: Parzival, hg. v. Karl Lachmann, 6. Ausg., Berlin, Leipzig 1926 [Nachdr. Studienausg.] Berlin 1965, vv. 470,23 ff.).

³⁹ Vgl. Jan Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000, S. 90 f. und Anm. 11 (mit der einschlägigen Forschungsliteratur).

zung von Kirche und sakramentalem Amt tut die Selbstoffenbarung Gottes schon aus Gründen der Kontingenzkontingierung gut daran, ihrerseits von der Wucht sinnlicher Unmittelbarkeiten auf die sozusagen weicheren Formen kommunikativ vermittelter, also sinnhafter und auslegungsbedürftiger Kundgabe umzustellen.⁴⁰

Was Konrads „Urstende“, wie die vergleichbaren Versionen des Stoffs, erzählt, ist – dies zum Dritten – ein alle kanonischen Texte sozusagen überbietender Entwurf einer primordialen Schriftquelle für Teile des Auferstehungsgeschehens. Deren – prophetengleiche – Instanzen sind mit Leoncius und Karinus die Söhne jenes greisen Symeon, welcher bei der Darstellung des neugeborenen Jesus im Tempel in göttlicher Inspiration (vv. 2113 ff.) den *salm* des *nunc dimittis servum tuum* (v. 2110; Lc 2,29) gesungen hatte; sie sind ‚Erben‘ (v. 2105), es gibt eine Genealogie der Wahrheit. Die ‚Schrift‘ (und die Schriftstücke), in der die Symeonsöhne Transzendenzsachverhalte in der Immanenz textuell manifest werden lassen, ist die erste nach dem Pfingstereignis: Chronologisch noch vor den kanonischen Schriften des Neuen Testaments wird denjenigen des Alten Bundes hier also eine neue heilsbringende Botschaft, ein neues Evangelium zur Seite gestellt – eine *lère*, die *ganze selde gît* (v. 1634), die zu hören *libes unde sèle val* verhindert (v. 1637) und von der *gar âne teil / nâch got allez unser heil* abhängt (vv. 1645 f.). Durchaus kein Zufall also, dass die Brüder dort schreiben, wo die Hohenpriester die Bücher des mosaischen Gesetzes aufbewahren (vv. 1549 f.): Die neue Ordnung löst die alte auch Kraft jener Geltung ab, die sie von ihr bezieht. Aber so ist es immer, es gehört zu den Paradoxien des Ursprungs, und die Geschichte von den Symeonsöhnen ist eine solche ‚Geschichte‘ einer Ur-Schrift.

V. Reden und Schreiben

Bei der Analyse des von der „Urstende“ erzählten Wunders des *descensus*-Berichts war im vorangegangenen Abschnitt von der Graphem- und Sinnidentität der Schriften der Symeonsöhne ausführlich die Rede. Unerörtert blieb indes bislang der Sachverhalt, dass es im Falle dieser Offenbarung nicht um Urschriftlichkeit bloß als solche geht, sondern auch um eine Alternative, also um eine Differenz von Schrift und Rede: Die Symeonsöhne haben eine Schreiblizenz und unterliegen zugleich einem Redeverbot (*der gewalt ist [uns] niht ge-*

⁴⁰ Vgl. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2000, S. 166. – Als Geschichte dieser Umstellung (und zugleich ihrer Synchronisierung mit dem Übergang vom babylonischen zum persischen Weltreich) lässt sich unter anderem auch schon das 5. Kapitel des Daniel-Buches lesen: In der Offensichtlichkeit des Schreibaktes der Hand auf der Wand wird zwar das *tremendum* des Heiligen unmittelbar sinnlich erfahrbar, ergreift es den König geradezu körperlich (Dn 5,6). Zugleich bedarf aber der geschriebene Text des *mane thecel fares* (Dn 5,25) der begreifenden Lektüre, also jener Auslegung, die ihrerseits – wie man am Scheitern der *magi, Chaldei et aruspices* (Dn 5,7) sieht – jene göttliche Begnadung voraussetzt, in deren Besitz hier allein Daniel ist (Dn 5,11 ff.).

geben, v. 1672)⁴¹ – und dies zwar ungeachtet der Tatsache, dass überhaupt nichts gegen das, durchaus auch mündliche, Weitererzählen des von ihnen zunächst schriftlich Erzählten einzuwenden ist: *sô scribe wir / [...] und leset ir / und saget swem inch dunchet quot* (vv. 1677 ff.). Wie ist das zu verstehen?

Zunächst wäre in diesem Zusammenhang der besondere Status der Brüder zu bedenken. Als vom Tode Auferstandene nehmen sie eine entdifferenzierende Position zwischen Immanenz und Transzendenz ein: Ausdrücklich sprechen sie niemanden an und verweigern sie jeden Blickkontakt (vv. 1529 f.). Abgesehen von ihrem Abschied aus der Welt nach der Verlesung des Schriftberichts über den *descensus Christi* (vv. 2118–2123) lassen sie sich in der Immanenz lediglich ein einziges Mal auf mündliche Kommunikation ein, als sie nämlich eben jenes Redeverbot und jene Schreiblizenz mitteilen (vv. 1669–1679), deren Verhältnis hier interessiert. Leoncius und Karinus kommunizieren dabei allerdings nicht direkt mit der Welt, sondern lediglich metakommunikativ (was freilich seinerseits eine Kommunikationsform ist). Sie sagen nur, dass sie nichts sagen, sondern allenfalls etwas schreiben, dass sie also, wiewohl direkt anwesend, Nähe nicht zulassen werden. Das ist die Ferne, die Transzendenz der vom Tode Aufgeweckten auch in der Immanenz. Das Redeverbot zeichnet die Differenz zwischen ‚Heiligem‘ und ‚Profanem‘ aus.⁴²

Dass bei den Symeonsöhnen mündliche Kommunikation gar nicht oder allein als performativ selbstwidersprüchliche Metakommunikation vorkommt, versteht sich nun allerdings als Hinweis darauf, dass es der Erzählung für das Verhältnis von Rede und Schrift auf ein genau bestimmtes Differenzmoment ankommt⁴³: Reden (unter Interaktionsbedingungen) ist stets Vollzug von Kommunikation, nämlich Organon von Darstellung, Ausdruck und Appell oder Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen – um nur zwei theoretische Fassungen eines vielfach thematisierten Sachverhalts anzudeuten.⁴⁴ Schreiben

⁴¹ Diese Differenz schon als solche lässt freilich das Erzählen vom *descensus* zugleich als Arkankommunikation erscheinen und ist insofern gleichfalls ein Moment seiner hier überall zu beobachtenden Geltungssteigerung; vgl. oben Kap. 3 sowie Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 160 f.

⁴² Vgl. Alois Hahn: Rede- und Schweigeverbote, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43, 1991, S. 86–105, hier S. 92 f.

⁴³ Andere Differenzen von Rede und Schrift bleiben in der Erzählung demgegenüber gänzlich irrelevant, zum Beispiel diejenigen, dass vermittels der Schrift, im Gegensatz zur Rede, zwischen Interaktion (unter Anwesenden) und Kommunikation (in zerdehnten und verdauerten Situationen; vgl. hierzu Ehlich [Anm. 13]) unterschieden werden kann, oder dass sie nicht nur eine auditive, sondern auch eine visuelle Wahrnehmung zulässt. In der „Urstende“, davon wird noch die Rede sein, funktioniert die Schrift gleich der Rede als Medium der Nahkommunikation und wird wie jene auditiv rezipiert.

⁴⁴ Vgl. Karl Bühler: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Mit einem Geleitw. v. Friedrich Kainz. [Ungekürzt. Nachdr. der Ausg. Jena 1934] Stuttgart 1999, S. 24 ff.; Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/Main 1987, v.a. S. 193 ff.

hingegen ist keineswegs ‚bereits‘ Kommunikation, sondern ‚bloß‘ die Herstellung von Schrift, die ihrerseits nicht selbst Kommunikation ist, sondern eines von deren Medien. Bei mündlicher Rede „ist Sozialität gleichsam automatisch gesichert“, weil „Metakommunikation zwangsläufig mitläuft. [...] Man kann nicht reden, ohne zugleich mitzuteilen, dass man redet und gehört und verstanden werden möchte“.⁴⁵ Schrift hingegen ermöglicht die Entkoppelung von Kommunikation und Metakommunikation, letztere wird „optional“.⁴⁶ 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“.⁴⁷

Diese sehr elementaren kommunikations- und medientheoretischen Überlegungen mögen genügen, um das eigentümliche Verhalten der beiden Brüder zu rekonstruieren. Es zeigt sich nämlich: Sie gebrauchen das Reden und das Schreiben jeweils genau in jenem distinkten Merkmal, auf das hier abgestellt wurde. Sie vermeiden mit der ausschließlich metakommunikativen Rede in einem gewissen Sinne ebenso die direkte Kommunikation wie im Schreiben. Sie bewegen sich stets – metakommunikativ redend – sozusagen oberhalb und – schreibend – unterhalb der Ebene ‚normaler‘ Kommunikation. Die vom Tode bereits auf-erstandenen, ins Paradies aber noch nicht eingegangenen heiligen Brüder besetzen auch in kommunikationstheoretischer Hinsicht einen Raum, den es allein als wunderbaren geben kann: einen dritten Raum zwischen Kommunikation und Nichtkommunikation. Das Redeverbot, dem zu unterliegen sie metakommunikativ mitteilen, ist offenkundig ein allgemeines Kommunikationsverbot⁴⁸, und deswegen legen sie den Bericht über die Katabasis schriftlich nieder.

⁴⁵ Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde, Frankfurt/Main 1997, S. 250. Es kann daher bei mündlicher Rede auch der Fall eintreten, dass es „nicht so sehr auf Information ankommt, sondern darauf, daß die Kommunikation überhaupt in Gang gehalten wird.“ (ebd., S. 251) Litaneihafte Sprechen etwa oder Klatsch (vgl. Jörg Bergmann: *Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*, Berlin 1987) wären Beispiele dafür.

⁴⁶ „Sie läuft nicht mehr zwangsläufig mit (es sei denn in der blossen Form, daß man auch einem schriftlichen Text entnehmen kann, daß er geschrieben ist, um gelesen zu werden)“ (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [Anm. 45], S. 257).

⁴⁷ Dirk Baecker: *Hilfe, ich bin ein Text!* in: ders.: *Wozu Soziologie?* Berlin 2004, S. 31–42, hier S. 34.

⁴⁸ Es ist als solches freilich paradox: Man kann unter Anwesenheitsbedingungen nicht nicht kommunizieren, Schweigen ist seinerseits eine Kommunikationsform (vgl. nur Hahn [Anm. 42]). Und es kann das Kommunikationsverbot deswegen auch nur performativ selbstwidersprüchlich kommuniziert werden: als Metakommunikation über Nicht-Kommunikation. – In anderer Perspektive könnte man hinzufügen: Vermutlich gehört es zu den Selbstverständlichkeiten von Kulturen der Vokalität, dass Kommunikationsverbote nicht als Schreib-, sondern als Redeverbote kommuniziert werden. Zum Konzept ‚Vokalität‘ vgl. Zumthor [Anm. 2]; Ursula Schaefer: *Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen 1992 (ScriptOralia 39).

Schreiben ist die einzig hier gegebene Möglichkeit, Information – hier nämlich: Information über das Jenseits – für Kommunikation verfügbar zu halten, ohne selbst zu kommunizieren. Die schreibenden Symeonsöhne, so erzählt es die „Urstende“, nehmen im Tempel so wenig an innerweltlicher Kommunikation teil, wie sie in Arimathia, unnahbar im steten Gespräch mit Gott versunken, an ihr partizipiert hatten. Sie partizipieren nicht, auch nicht kommunikativ, an der Immanenz, weil sie – vorübergehend, wie man in einem sehr wörtlichen Sinne sagen kann – zwar in dieser Welt sind, aber nicht (mehr) von ihr. In der funktionalen Koppelung von Redeverbot und Schreiblehnen, in welcher diese systematische Zwischenposition erzählmotivisch manifest wird, ist also eine Lösung gefunden und narrativ diskursivierbar gemacht für das unlösbare Problem, Informationen über Transzendentes, nämlich des auferstandenen Christus Sieg über das Reich des Todes, in der Weise über die Grenze zur Immanenz hinwegzubringen, dass einerseits diese Grenze nicht durch Kommunikation aufgelöst wird und dass zugleich andererseits aber die Wahrheit der transzendenten Information glänzend augenscheinlich (*schîne*, v. 2129) werden kann.⁴⁹

Kommunikation hingegen im Sinne der Verkoppelung von Information mit Mitteilung und Verstehen schließt an die Transzendenzinformation erst an, als diese ganz in der Immanenz angekommen ist, wenn nämlich die Schrift-Texte von Leoncius und Karinus vollständig vorliegen: Man prüft sie, man stellt die Identität von *buochstap unde sin* beider Schrift-Texte fest und man verliest sie im Tempel. Erst diesseits der Transzendenz bekommt also die Schrift eine Stimme, fängt sie an zu sprechen, wird auch gesagt, dass die in die Schrift eingeschriebene Information mitgeteilt wird, kann sie gehört und verstanden werden. Erst in der Performanz⁵⁰ entfällt das Risiko, dass das Verschriftlichte unter die Schwelle der Aufmerksamkeit in die Latenz absinkt⁵¹, erst in diesem Vor-

⁴⁹ Dass in Konrads „Urstende“ die Schrift akzentuiert gerade und nur in dieser Funktion verwendet ist, lässt sich übrigens im Gegenlicht auch daran sehen, dass im Unterschied zu anderen Fassungen und Adaptationen des „Evangelium Nicodemi“ weitere Möglichkeiten des Schriftgebrauchs gerade nicht realisiert sind. Der Schrift-Text der Symeonsöhne wird zum Beispiel bei Konrad nicht an andere Adressaten weitergereicht, während es anderweit gerade auf seine Verbreitung anzukommen scheint: So kann er tradiert werden zu Nikodemus, damit dieser etwa auf dessen Grundlage sein Evangelium verfasse (Scheidweiler [Anm. 20], S. 418; vgl. auch: Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa [Anm. 20], Prosa E, Z. 1233 f.); etwa über Cayphas an Stephan, der den Schrift-Text vor dem Tempel öffentlich verliest und auslegt (Havich der Kellner: Sankt Stephans Leben. Aus der Berliner Handschrift hg. v. Reginald J. McClean, Berlin 1930 [DTM 35], vv. 966 f., 1025 ff., 1069 ff.); etwa an Pilatus, damit eine Kopie im Gerichtsarchiv alle künftigen Richter den Juden gegenüber misstrauisch mache (Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa [Anm. 20], Prosa E, Z. 1249 ff.); etwa an den römischen Kaiser, damit dieser den Kreuzestod Christi an den Juden räche durch Zerstörung Jerusalems (u.a. Gundacker von Judenburg, Christi Hort [Anm. 33], vv. 3885 ff.).

⁵⁰ Vgl. Krämer, Sprache [Anm. 25]; dies., Performativität [Anm. 17].

gang der Aktualisierung wird es ‚lebendig‘, also zur Rede.⁵² Die aber ist die Gelegenheit der Symeonsöhne nicht mehr.

Indem die spezifisch und erst mit der Schrift in die Welt gekommene Möglichkeit der Disjunktion von Information, Mitteilung und Verstehen zur Lösung des unlösbaren Problems der Transzendenzkommunikation verwendet wird, indem erzählt wird, wie die kommunikativ unaufhebbare Grenze der Transzendenz informativ passiert werden kann, manifestiert sich in der Geschichte ein Wissen von dieser Möglichkeit als solcher. Es ist das systematische kommunikationstheoretische Wissen darüber, dass mit der Schrift ein Kommunikationsmedium nicht bloß als aktuelles im Vollzug von Kommunikation, sondern als latentes auch außerhalb solchen Vollzugs zu haben ist; dass die Schrift zwischen Aktualität und Latenz (oder: zwischen Prozessierung und Speicherung) zu wählen gestattet – und zu wählen zwingt.⁵³

Übrigens ist es in den Eigengeschichten höfischer Erzähltexte durchaus keine Seltenheit, dass für zentrale Phasen eine solche im Medium der Schrift etablierte Latenz gewählt wird.⁵⁴ Stets indiziert diese dann die Herkunft des aktuellen

⁵¹ Vgl. Baecker [Anm. 47], S. 33 ff.

⁵² Dass überhaupt die schriftbasierte Kommunikation in den volkssprachigen Kommunikationsräumen der hochmittelalterlichen Aristokratie als solche Rede konzipiert wird, dass sie als Medium von Nahkommunikation und Teilhabe gedacht ist, das kann man am Beispiel der „Urstende“ etwa daran studieren, dass Schrift hier produktions- wie rezeptionsseitig unter Anwesenheitsbedingungen funktioniert (vor aller Augen wird sie im Tempel geschrieben und vor aller Ohren verlesen), dass es ganz unproblematisch scheinen kann, sie als ‚Medium von Evidenz‘ zu verwenden, dass sich mit ihr keineswegs Spielräume der Textinterpretation öffnen (was die Hohenpriester vor dem Tempel schließlich über den Bericht der Symeonsöhne vermelden, ist daher nicht legitime Interpretation, sondern illegitime Lüge).

⁵³ Nicht weiterverfolgt werden kann hier der Zusammenhang dieser historischen Wissensform mit der neutestamentlichen Schriftkritik: Zu dieser gehört, dass die Schrift (des Gesetzes) der (Er-)Füllung bedarf (*implere*: z. B. Mt 5,17. 26,56; Lc 21,22), dass dem, was geschrieben steht, das *ego autem dico vobis* (Mt 5,22 u. s. w.) vorgeordnet und das dem Gesetz des Moses (das als in den Stein gegrabene Schrift ja gleichfalls eine Lösung für Probleme der Transzendenzkommunikation war; Ex 24,12; 31,18; 32,15 ff. u. s. w.) als tödendem Buchstaben der lebendig machende Geist des Evangeliums gegenübergestellt wird (II Cor 3,6 ff.; vgl. hierzu neuerdings David Martyn: Der Geist, der Buchstabe und der Löwe. Zur Medialität des Lesens bei Paulus und Mendelssohn, in: Transkribieren. Medien/Lektüre, hg. v. Ludwig Jäger, Georg Stanitzek, München 2002, S. 43–71, hier S. 50 ff.).

⁵⁴ Beispiele sind etwa im „Parzival“ das von Kyot in Toledo *verworfen* gefundene Buch des Flegitanis (dazu Strobschneider, Sternenschrift [Anm. 17], wo auch auf die strukturelle Vergleichbarkeit dieser Erzählung mit derjenigen von Savilons Buch im „Reinfrid von Braunschweig“ eingegangen wird), oder die Eigengeschichten des Lancelot-Prosaromans (Lancelot. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147. Bd. III, hg. v. Reinhold Kluge, Berlin 1974 [DTM 63], S. 383,15 ff.; vgl. Elisabeth Schmid: Buchstabenwunder, Leseabenteuer und die Bedürftigkeit des Leibes. Das Vorspiel zur „Es-

Textes aus einer Anderwelt, welche eine metaphysische Transzendenz sein kann, aber zum Beispiel auch die Vergangenheit der erzählten Welt. Stets indizieren solche Latenzen also die ‚Überliefertheit‘ des aktuellen Textes über eine radikale Grenze hinweg – sei es die der Immanenz, sei es die der Vergangenheit oder diejenige von Erzähltem und Erzählen (man könnte im Anschluss an Genette von metaleptischer Überliefertheit sprechen⁵⁵). Immer konstituieren solche Latenzen eine Eminenz des aktuellen Textes, seine Ansprüche auf Relevanz und Geltung.

VI. Erzähltes Erzählen

Die bisherigen Analysen konzentrierten sich ausschließlich auf Sachverhalte des Erzählten, keineswegs schon auf die Narration der „Urstende“ selbst. Wie aber kommt jenes Erzählen vom *descensus ad inferos* in Konrads Text hinein, und welcher Status kommt ihm dort zu? Die Antwort ist so kurz wie explikationsbedürftig: als erzähltes Erzählen.⁵⁶ Im Unterschied zu anderen Adaptationen des „Evangelium Nicodemi“, etwa der „Erlösung“⁵⁷, erzählt die „Urstende“ nicht von Christi Höllenfahrt. Sie erzählt vielmehr, wie im Tempel zu Jerusalem auf der Basis des Schrift-Textes der Symeonsöhne davon erzählt wurde. Es handelt sich also um ein Zitat von wörtlicher Rede:

toire del Saint Graal“, in: Fiktionalität im Artusroman. Dritte Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft in Berlin vom 13.–15. Februar 1992, hg. v. Volker Mertens, Friedrich Wolfzettel, Tübingen 1993, S. 117–134), des „Wolfdietrich D“ (vgl. Beate Kellner: Eigengeschichte und literarischer Kanon. Zu einigen Formen der Selbstbeschreibung in der volkssprachlich-deutschen Literatur des Mittelalters, in: Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur, hg. v. Beate Kellner, Ludger Lieb, Peter Strohschneider, Frankfurt/Main [u. a.] 2001 [Mikrokosmos 64], S. 153–182, hier S. 160 ff.) oder des „Ortnit“ (Ortnit und die Wolfdietriche. Nach Müllenhoffs Vorarbeiten hg. v. Arthur Amelung, Oskar Jänicke, [Nachdruck der Ausgabe 1871] Dublin, Zürich 1968 [Deutsches Heldenbuch 3], S. 1–77, Str. 1 f.).

⁵⁵ Vgl. Gérard Genette: Die Erzählung. Aus dem Franz. v. Andreas Knop, mit einem Vorw. hg. v. Jürgen Vogt, München 1994, S. 165 ff.

⁵⁶ Zu Metadiegesen allgemein vgl. Genette [Anm. 55], zu solchen speziell in der volkssprachigen mittelalterlichen Literatur insbesondere die Beiträge in: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Harald Haf-erland, Michael Mecklenburg, München 1996; Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter, hg. v. Ludger Lieb, Stephan Müller, Berlin, New York 2002 (QuF N. F. 20).

⁵⁷ Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hg. von Friedrich Maurer, Leipzig 1934 (Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe: Geistliche Dichtung des Mittelalters Bd. 6), vv. 5375–5586.

*Hie sint die briefe für getragen*⁵⁸,
zwei paria; waz diu nû sagen,
die zuo dem lesen sint erwelt,
daz muget ir hoeren ob ir welt.
daz mære hebet sich alsus:
„cum rex glorie Christus –“ (vv. 1693–1698).

Und ebenso explizit wird mit der Ausleitungsformel *Nû sint die briefe gelesen* (v. 2117) das Zitat der *descensus*-Erzählung (vv. 1698–2116) wieder abgeschlossen. Es handelt sich bei ihr also um einen Text zweiter Stufe, der zugleich metakommunikativ als solcher ausgestellt wird. Man könnte von reflexiver Retextualisierung sprechen, und zu deren Effekten gehört, dass der zitierte Text in seiner Textualität vom zitierenden deutlich unterschieden bleibt. Das gilt übrigens mit einiger Grundsätzlichkeit: Stets geht es bei „Metakommunikationen um die Operation der Ausdifferenzierung des Textes selber“.⁵⁹

Im vorliegenden Falle nun stammt der dieserart in seiner Textualität unterschiedene *descensus*-Text seinerseits aus der Transzendenz her. Es ließe sich daher auch sagen: Ihrem Sujet nach wohl ein religiöser, doch freilich nicht selbst ein sakraler Text, nehme Konrads „Urstende“ den auratischen Offenbarungstext in sich wie in eine Fassung auf. Gleich einem präsenzstiftenden reliquiären Spolium⁶⁰ sei der *descensus* in Konrads Gedicht eingelegt, so dass dieses an dessen Wahrheit und Sakralität teilhabe. Mehr noch als sein religiöses Sujet im Allgemeinen könnte eine solche Konstruktion jene Eminenz begründen, die Konrads „Urstende“, wie zu sehen sein wird (Kapitel 9), metatextuell für sich selbst beansprucht. Dies ist das Eine.

Zum Anderen verdient der Umstand Beachtung, dass ausdrücklich nicht die von den Symeonsöhnen geschriebene Schrift (oder: eines ihrer beiden ‚Exemplare‘) hier wie ein Spolium weiterverarbeitet wird, sondern die ‚lebendige‘ Rede der Vorleser im Tempel: *waz diu nû sagen, / die zuo dem lesen sint erwelt, / daz muget ir hoeren* (vv. 1694–1696). Wie dies in Konrads Text akzentuiert wird, nehme ich als Indiz dafür, dass das Moment des Mangels an der stummen Schrift nicht bloß in der erzählten Welt belangvoll ist, als Lösung, wie gesagt, für das Problem der Transzendierung von Transzendenz in die Immanenz hinein. Vielmehr scheint die Unterscheidung von Schrift als Kommunikationsmedium gegenüber Rede als Kommunikation auch für den Akt des Erzählens selbst diskursiv relevant zu sein.

⁵⁸ Zum ‚Vortragen‘ vgl. Dieter Kartschoke: *In die Latine bedwungin*. Kommunikationsprobleme im Mittelalter und die Übersetzung der „Chanson de Roland“ durch den Pfaffen Konrad, in: *Beitr.* 111, 1989, S. 196–209, hier S. 204 ff.

⁵⁹ Baecker [Anm. 47], S. 39 f.

⁶⁰ Übersicht zum Spoliengebrauch in der mittelalterlichen Architektur bei Carola Jäggi: *Art.* „Spolien“, in: *Lexikon des Mittelalters* 7, 1999, Sp. 2129–2131.

Faktisch bestätigt sich diese Vermutung daran, dass der zitierte schriftbasierte Redetext der Vorleser im Akt der Zitierung sozusagen erneut verschriftet wird. Dass sich der neue Schrifttext seinerseits als Rede inszeniert – etwa in der Zitateinleitung zeigt sich das vom ersten Wort an (v. 1693: *Hie*) – verschlägt dabei wenig, denn es betrifft ja, wie man mit Peter Koch und Wulf Oesterreicher sagen kann, die Ebene des Konzeptes des Textes, der medial doch ein schriftlicher bleibt.⁶¹ Erst wenn die Rede der Vorleser im Jerusalemer Tempel nicht bloß in Konrads Schrift-Text zitiert, sondern wenn dieses Zitat seinerseits rezipiert würde, wäre Stillstellung der Rede in der Latenz vermieden, wäre ‚lebendige‘ Kommunikation in dem Sinne wieder hergestellt, wie ihn der Diskurs der Erzählung entwirft.⁶²

Nun mag man sagen: Dies seien, wenn nicht Trivialitäten, so doch Selbstverständlichkeiten. Konzeptionelle Mündlichkeit sei in der volkssprachigen Literatur um 1200 ubiquitär. In ihr manifestiere sich der Status dieser Literatur in einer Kultur der Vokalität.⁶³ Und selbstverständlich sei Rezitation, Aufführung, Performativität – also: mediale Mündlichkeit – die dominante Vollzugsform literarischer Kommunikation in der Volkssprache. Und das ist alles wahr. Dennoch besteht Anlass, diese Selbstverständlichkeiten hier zur Sprache zu bringen, nicht bloß, weil die Differenz von Rede und Schrift im schriftlichen Zitat direkter Rede faktisch eine Rolle spielt – sozusagen als medialer Selbstwiderspruch –, sondern auch, weil diese Selbstverständlichkeiten am historischen Ort von Konrads Erzählen anscheinend keine waren, dort jedenfalls explizit zur Sprache gebracht wurden.

Diese Überlegung führt zum Prolog der „Urstende“. In ihm wird das differenzielle Verhältnis von Schrift und Rede im Zusammenhang von Fragen literarischer Traditionsbildung thematisiert:

*ûf genâde ich aber will
gotes und quoter liute
ein latinisch buoch ze diute
gerne bringen, ob ich chan.
dâ hân ich gelesen an
sô geistlichiu mære,
daz michel schade wære,*

⁶¹ Vgl. Peter Koch, Wulf Oesterreicher: Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte, in: RJB 36, 1985, S. 15–43. Zusammenfassend dazu Wulf Oesterreicher: ‚Verschriftung‘ und ‚Verschriftlichung‘ im Kontext medialer und konzeptioneller Schriftlichkeit, in: Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, hg. v. Ursula Schaefer, Tübingen 1993 (ScriptOralia 53), S. 267–292, hier bes. S. 269 ff.

⁶² D.h.: als Interaktion. Exklusiv technisch-medial vermittelte Kommunikation, also etwa stille Einzellektüre, kommt in den Entwürfen des narrativen Diskurses gerade nicht vor.

⁶³ Vgl. oben Anm. 48.

*ob si sich solden verligen
und alsô wæren verswigen* (v. 44–52).

Die Schrift (*buoch, lesen*), das Fehlen der Stimme (*swîgen*) und damit implizit auch die Rede, schließlich die literarische Traditionsbildung im Verhältnis von Prä- und Posttext (*buoch ze diute bringen*): Die Problematik scheint geläufig, ohne dass doch schon klar wäre, welches kategoriale Gefüge von Schrift und Rede, Texttradition und Textursprung, Textidentität und Textintegrität hier eigentlich ins Wort gebracht sei.

VII. Ursprünge und Tradierungen

Indem er erzählt, wie die Vorleser im Tempel den Schrift-Text von Leoncius und Karinus rezitieren und das Rezitierte sodann seinerseits zitiert, wiederholt Konrads von Heimesfurt schriftlicher Text einen lange zurückliegenden mündlichen Ur-Text, welcher sich auf eine Ur-Schrift stützt und von dem Zeugnis gibt, was mittelhochdeutsch *urstende* heissen kann. An dieser Stelle beginnt freilich der soeben gebrauchte Vergleich mit einem Spolium zu hinken. Spolien in ihrer dinglichen Gegebenheit besitzen keine Prozessstruktur, man kann sie daher zwar transportieren, aber nicht wiederholen, und sie erlauben keine Wahl zwischen Latenz und Aktualität. Demgegenüber geht es beim Zitat der *descensus*-Erzählung in der „Urstende“, wie zu sehen war (Kapitel 6), ausdrücklich gerade nicht um die dingliche Materialität der Schrift der Symeonsöhne, die in den aktuellen Text hineincollagiert würde, sondern um den Vollzug von Rede und dessen schriftliche Wiederholung. Es geht also um Tradierung. Sie mitkonstituierend, tritt der aktuelle Text in eine Tradition der Rede ein, die hier einen mythischen Ursprung besitzt und, über wie viele Traditionsglieder auch immer, bis zu Konrad von Heimesfurt führt.

Der Prolog der „Urstende“ spezifiziert nun dieses Tradierungsgeschehen, indem er den wichtigsten Tradenten namhaft macht und zeigt, wie bei diesem die *descensus*-Tradition mit anderem Wissen über weitere Aspekte des heilsgeschichtlichen Geschehens zusammenkommt:

*Nû hæret rehte waz ich las:
ein jude, hiez Enéas,
der marhte vil des dâ geschach,
dô man an dem chriuze sach
tôten unser aller trôst.
[...]
swaz mære er sît vernam
von siner urstende und wie
dicke er sich dar nâch seben lie
unz ze siner ûfvert
und wie ouch diz bewæret wart,
daz tete er alles geschriben;
des sint diu mære her beliben* (vv. 53–68).

Enêas ist eine Form des Namens jenes Ananias/Aenias, der auch in der Textgeschichte des „Nikodemus-Evangeliums“ als Gewährsmann begegnet. Ein getaufter Grieche, ist er dort Wiedererzähler und Übersetzer hebräischer Ur-Texte.⁶⁴ Er steht in Texttraditionen, die hinter ihn zurück einerseits bis auf die Akten des Prozesses gegen Jesus und andererseits bis auf einen Bericht jenes Nikodemus über das nachösterliche Geschehen führen, dessen Zeugnis durch Autopsie ebenso beglaubigt wird wie seine Glaubwürdigkeit dadurch, dass er selbst eine Figur der Bibel ist.⁶⁵

Diese im Grunde tautologische Konstellation reziproker Authentifizierungen begegnet in der „Urstende“ nicht. Konrad macht einerseits Eneas zu einem Juden und selbst zum Augenzeugen des Passionsgeschehens⁶⁶: *der marhte vil des dâ geschach, / dô man an dem chriuze sach / tôten unser aller trôst*. Aus einer Tradierungs- wird also eine Ursprungsinstantz von Überlieferung. Das verkürzt nicht nur die Wege der Tradition.⁶⁷ Es lässt in ihren Ursprung auch die Autopsie des Passionsgeschehens durch eine nirgends als eben hier begegnende, also durch eine ‚apokryphe‘⁶⁸ Figur einrücken, wo im Nicodemus-Evangelium noch auf die Beglaubigung durch authentische Prozessakten gesetzt wurde.

Diese Substitution impliziert andererseits eine Veränderung der Textualität von Eneas’ Passionserzählung: Sie ist keine Übersetzung oder Wiedererzählung. Eneas ist selbst ein Augenzeuge; von den Problemen, die damit verbunden sind,

⁶⁴ In der mutmaßlich ältesten griechischen Fassung der Pilatusakten lautet der Passus: „Ich, Ananias, Leibgardist im Offiziersrang, bibelkundig, erkannte aus der heiligen Schrift, an die ich gläubigen Herzens herantrat, daß Jesus Christus unser Herr ist, und wurde auch der heiligen Taufe für würdig befunden. Da ich nun auch nach den seinerzeit aufgesetzten Prozeßakten unseres Herrn Jesus Christi forschte und nach dem, was die Juden unter Pontius Pilatus schriftlich niederlegten, so fand ich diese Akte in hebräischer Sprache und übersetzte sie nach Gottes Willen ins Griechische [...]. Was Nikodemus nach der Passion des Herrn am Kreuze über das Vorgehen der Hohenpriester und der übrigen Juden festgestellt und überliefert hat – es hat aber derselbe Nikodemus seine Feststellungen in hebräischer Sprache zusammengestellt –, das lautet ungefähr folgendermaßen: [u. s. w.]“ (Scheidweiler [Anm. 20], S. 399 f.: Übersetzung aus dem Prolog der sog. A-Fassung der griechischen Pilatusakten, Tischendorf [Anm. 20], S. 210).

⁶⁵ Vgl. oben Anm. 24.

⁶⁶ Jude ist Eneas auch in Konrads unmittelbarem lateinischen Prätext, Augenzeuge ist er dort nicht: vgl. Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 106, sowie: Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa [Anm. 20], Prosa G, Z. 1–7 (diese Prosa-Version ist eine direkte Übersetzung von Konrads lateinischem Prätext, vgl. Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 122 Anm. 69).

⁶⁷ Ob zwischen der Schrift des Eneas und dem *latinischen buoch*, das Konrad *ze diute* bringt, noch weitere Überlieferungsstufen anzusetzen sind oder ob es sich um den nämlichen Schrift-Text handelt, scheint mir im Hinblick auf den Diskurs des „Urstende“-Prologes eine anachronistische Frage zu sein: Identität, Geltung und Wahrheitsanspruch des Zeugnisses sind Einheiten, die gewissermaßen jenseits der – variablen – Schrift-Text-Manifestationen des Überlieferungsprozesses liegen.

⁶⁸ Zur Etymologie vgl. Schneemelcher [Anm. 20], S. 6 f.

war im Kapitel 2 die Rede. Eneas setzt nicht eine Überlieferung fort, sondern er stiftet sie. Er steht also zugleich vor dieser Überlieferung (sonst könnte er nicht ihren Anfang setzen) und in ihr (sonst wäre bei ihm deren Anfang jedenfalls nicht zu finden). Es liegt wiederum die paradoxe Figur eines ‚Ursprungs‘ vor. Von ihm her spannt sich die Tradierungsgeschichte der Passionserzählung auf bis hin zu Konrad von Heimesfurt. Und das heißt: was die „Urstende“ insgesamt erzählt, führt sich auf zwei verschiedene Ursprünge zurück, denjenigen in der Augenzeugenschaft des Eneas wie denjenigen in der mythischen Schrift der Symeonsöhne; und im gegenwärtigen Interpretationszusammenhang tut es gar nichts zur Sache, dass diese Doppelung genetisch damit zusammenhängen mag, dass das „Evangelium Nicodemi“ als Kompilation einst selbstständiger Texte entstand.⁶⁹

Der wichtigste Gewährsmann der „Urstende“, Eneas, ist also eine komposite Instanz: Seine Passionserzählung stiftet lediglich die eine Linie der dem aktuellen Text vorausliegenden Rede-Traditionen. Die andere, klar davon geschieden, ist die Überlieferung der Katabasiserzählung. Und deutlich ist, dass in dieser Unterscheidung zugleich diejenige von Immanenz und Transzendenz codiert ist. Der Tod Jesu ist ein Immanenzsachverhalt. Das Erzählen von ihm kann deswegen auf die Augenzeugenschaft des Eneas zurück geführt werden. Demgegenüber die Auferstehung und der Abstieg Christi ins Reich des Todes – also die *urstende und wie / dicke er sich dar nâch sehen lie / unz ze siner ûfvart* –, das sind Transzendenzsachverhalte. Was man über sie sagen kann, wird aus diesem Grund im Mythos von den Symeonsöhnen bis in die Transzendenz selbst zurückgeführt. Anders als dort ist der Jude Eneas hier also nicht unmittelbarer Stifter einer Erzähltradition, sondern eines ihrer Vermittlungsglieder. Er kann allein wiedererzählen, was ihm erzählt worden ist⁷⁰, nämlich *swaz mære er sît vernam*.⁷¹ Und das heisst: Eneas kann die *descensus*-Erzählung keineswegs in derselben Weise beglaubigen wie Prozess und Kreuzigung, sondern allenfalls bestätigen, dass sie beglaubigt worden sei (*wie ouch diz bewæret wart*).

Auch hierbei ist also auf Textstatus zu achten: Anders als bei der Passion setzt die Produktion des Eneas (*daz tete er alles geschriben*) im Falle der Auferstehungs- und Höllenfahrtserzählung nicht direkte Geschehnisse, sondern Textrezeption voraus (*mære, die er sît vernam*). Es handelt sich um Reproduktion, und zwar, wie immer vermittelt, um Reproduktion jenes primordialen Prätextes, dessen Herkunft aus der Transzendenz eben darin manifest war, dass seine

⁶⁹ Nämlich, nach Auskunft der theologischen Texthistoriker, der sogenannten „Gesta Pilati“ und des „Descensus Christi ad inferos“; vgl. Scheidweiler [Anm. 24], S. 395 ff.

⁷⁰ Anders Gräbmüller [Anm. 19], S. 22.

⁷¹ Hierbei ist vielleicht an bloßes Hörensagen zu denken, vielleicht ist aber auch, was Eneas hörte, ihm vorgelesen worden. Jedenfalls wäre im einen wie im anderen Fall der Unterschied deutlich von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit, von Ursprung und Überlieferung.

identischen schriftlichen Manifestationen gerade nicht im Modus von Prätextualität, im Verhältnis von Reproduktion und Reproduziertem zueinander standen – jenes allerersten Prätextes vor jeglicher Retextualisierung und jenseits ihrer Logik, auf den dieser mythischen Konstruktion zufolge zurückgeht, was immer sich vom *descensus Christi ad inferos* überhaupt erzählen lässt.

VIII. Reproduktion

Konrads „Urstende“ ist also, indem sie sich auf Eneas bezieht, eine Wiedererzählung und hinsichtlich des *descensus ad inferos* zugleich die Wiedererzählung einer Wiedererzählung. Und in seinem Prolog beschreibt sich der Text auch so: implizit im Verweis auf Eneas, der *daz allez*, was er gesehen (Passion) und gehört (Auferstehung) hatte, *geschriben tete* (v. 67); explizit, indem der Text sich als Verdeutschung, Ausdeutung und Verdeutlichung des (oder eines auf es zurückgehenden) lateinischen Buches von Eneas darstellt, auf welches sich Konrad auch sonst bezieht⁷²: Er *will [...] ein latinisch buoch ze diute / gerne bringen* (vv. 44–47), und in diesem *ze diute bringen*⁷³ fallen übrigens die Kategorien von Wiedererzählen und Übersetzen zusammen.⁷⁴ Identität und Integrität der *geistlichen mære* (v. 49) aber sind von Reproduktion so wenig gefährdet wie vom Wechsel des sprachlichen Mediums.

Wichtiger ist für den „Urstende“-Prolog die Frage, warum überhaupt die Tradition des Wiedererzählens weitergeführt wird. Die Antwort operiert mit dem Risiko, dass ein Schriftmedium unter die Schwelle kommunikativer Aufmerksamkeit rutschen kann (in Kapitel 5 war von Latenz die Rede): In dem lateinischen Buch,

*dâ hân ich gelesen an
sô geistlichiu mære,*

⁷² Vgl. vv. 73, 428, 743.

⁷³ Gärtner, Hoffmann, Ausgabe [Anm. 18], Kommentar z. St., verweisen auf „Armer Heinrich“ v. 16 (Hartmann von Aue: Der arme Heinrich, hg. v. Hermann Paul. 16., neu bearb. Aufl. bes. v. Kurt Gärtner, Tübingen 1996 [ATB 3]). Weitere Belege: „Die Jüngere Judith“ v. 1 (Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, nach ihren Formen bespr. und hg. v. Friedrich Maurer, Tübingen 1965, Bd. 3, Nr. 31); „[Ostmitteldeutsche] Judith“ v. 103 (Aus der Stuttgarter Handschrift HB XIII 11, 2. Aufl. bes. v. Hans-Georg Richert nach der Ausg. v. Rudolf Palgen, Tübingen 1969 [ATB 18]); Konrad von Würzburg: Partonopier und Meliur, aus dem Nachlasse v. Franz Pfeiffer hg. v. Karl Bartsch. Mit einem Nachw. v. Rainer Gruenter, Berlin 1970 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters), vv. 208 f.; Frauenlob III,22,2 (Frauenlob [Heinrich von Meissen]: Leichs, Sangsprüche, Lieder. 2 Teile, auf Grund der Vorarb. v. Helmut Thomas hg. v. Karl Stackmann, Karl Bertau, Göttingen 1981 [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3. Folge Nr. 119,120]). Vgl. überdies Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1872–1878 mit einer Einl. v. Kurt Gärtner, 3 Bde, Stuttgart 1992, Bd. 1, Sp. 443 f.; Kurt Gärtner [u.a.]: Findebuch zum Mittelhochdeutschen Wortschatz. Mit einem rückläufigen Index, Stuttgart 1992, S. 68 f.

⁷⁴ Vgl. Worstbrock, Wiedererzählen [Anm. 7].

*daz michel schade wære,
ob si sich solden verligen
und alsô wæren verswigen* (vv. 48–52).

Es ist die Schrift, die das Erzählen einerseits überliefert – *des sint diu mære her beliben* (v. 68) – und also vor dem Vergessen sichert. Doch gewährleistet sie in diesem Sinne zukünftige Kommunikation in der Weise, dass sie Rede und Wissen aus der gegenwärtigen Interaktion zunächst in die Latenz des Speichers verschiebt. Der Preis der schriftlichen Überlieferung ist diese Möglichkeit von Latenz, die hier *verligen* heißt, und die deswegen riskant ist, weil das Latente dem Vergessen anheimzufallen droht: Ihm kann die Stimme fehlen, es kann *verswigen* bleiben.⁷⁵

Die Bewertung dieser Möglichkeit in Konrads Diskurs ist eindeutig: War sie bei der Auferstehungserzählung die einzige Form, über die Grenzen der Kommunikation hinweg informieren, nämlich Jenseits-Nachrichten in die Immanenz der Welt so überliefern zu können, dass dort Anschlusskommunikation – und das heißt: Instituierung einer Tradition des Wiedererzählens – möglich wird, so erscheint Latenz nun im Prolog explizit als Gefahr: als *michel schade*. Implizit gibt diese Axiologie auch ein Signalwort Hartmanns von Aue zu erkennen⁷⁶: Wie Erec in Karnant sich *sô gar verlac / daz niemen dehein achte / ûf in gehaben mahte*⁷⁷ und eben dies die eigentliche soziale Katastrophe seines Königtums darstellte, so wäre ganz vergleichbar das *verligen* der *geistlichen mære* das Desaster, das *verswigen*. So sehr die Adelskultur eine Kultur der Sichtbarkeit ist, so sehr eine der Hörbarkeit: Was soziale Relevanz gewinnen, was es ‚geben‘ können soll, muss kontinuierlich reproduziert werden: vor aller Augen (wie das Königtum Erecs) oder vor aller Ohren (wie der Text). Das Verstummen des *mæres*, der Text jenseits der Interaktionszusammenhänge: Dies ist das Problem, das sich Konrads Erzählen stellt und das es löst.⁷⁸

Die Lösung ist selbstverständlich die Reintegration von *buoch* und *mære* in jenen Vollzug interaktiver Rede, in welchem diesem Text zufolge allein Kommunika-

⁷⁵ Das Argument ähnlich auch bei Eberhard von Erfurt: Heinrich und Kunigunde. Zum ersten Male nach der einzigen Handschrift hg. v. Reinhold Bechstein, Quedlinburg, Leipzig 1860 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 39), [Nachdruck Amsterdam 1968], v. 1–4.

⁷⁶ Vgl. Peter Kern: Reflexe des literarischen Gesprächs über Hartmanns „Erec“ in der deutschen Dichtung des Mittelalters, in: Artusrittertum im späten Mittelalter. Ethos und Ideologie, hg. v. Friedrich Wolfzettel, Gießen 1984 (Beiträge zur deutschen Philologie 57), S. 126–137.

⁷⁷ Hartmann von Aue: Erec, hg. v. Albert Leitzmann, fortgef. v. Ludwig Wolff, 6. Aufl. bes. v. Christoph Cormeau, Kurt Gärtner, Tübingen 1985 (ATB 39), vv. 2971–2973.

⁷⁸ Es wären auch deswegen die hier diskutierten vv. 50–52 nicht einfachhin unter einen Exordialtopos ‚Wissen verpflichtet zur Mitteilung‘ zu rubrizieren; vgl. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, München 1967, S. 97f.

tion sich realisiert. Doch geschieht dies hier nicht so, dass der Schrifttext – lesend, vorlesend, hörend – einfach rezipiert würde. Dieses Standardvorgehen entwickelter Schriftkulturen, für welche das Umschalten zwischen latentem Speicherzustand und aktuellem Kommunikationsprozess zu den konstitutiven, nämlich entfaltete soziale Partizipation allererst ermöglichenden Kulturtechniken gehört, scheidet hier aus. Zwischen den vom Vergessen bedrohten Prätext und die interaktive Rede schiebt sich vielmehr jener Schrifttext Konrads von Heimesfurt, um den es geht. Und dafür dürfte die Sprachdifferenz zur lateinischen Vorlage nur einer der Gründe sein, ein anderer aber darin liegen, dass jenes Umschalten zwischen Speicherzustand und Kommunikationsprozess in der Textkultur der „Urstende“ voraussetzungsreicher, weniger selbstverständlich ist; man sieht dies unter anderem daran, dass dieser Funktion dort eigene Experten, nämlich Schreiber und Vorleser, zugeordnet sind. Und das hat den Effekt, dass hier Rezeption und Reproduktion kategorial vergleichsweise nahe beieinander liegen. Dem Diskurs des „Urstende“-Prologs zufolge konstituiert sich die Reaktualisierung des latenten Prätextes demgemäß erst darin, dass dieser speziell im Modus von Reproduktion rezipiert wird – welche freilich ihrerseits dann vokalisiert werden muss, damit sie nicht *verswigen* bleibe. Erst wenn man diese Figur unterstellt, wird überhaupt verständlich, wie der Hinweis auf das Risiko des Textvergessens als eine Rechtfertigung für den neuen Text funktionieren kann.

Die reziproke Funktionsrelation von Latenz und Reproduktion ist deutlich. War bei den Symeonsöhnen auf der Ebene der *histoire* die Latenz von Schrift eine Lösung für das Problem des transzendenten Ursprungs einer nicht abreißen- den Kette textueller Reproduktionsprozesse, so wird im Rechtfertigungsdis- kurs des Prologs umgekehrt Reproduktion, Retextualisierung als Mittel gegen die Schwierigkeit ausgegeben, dass der Text vergessen werden könnte. Einerseits generiert Schrift also das Risiko schädlicher Latenz, andererseits steuern ihm Abschrift, Umschrift, Neuschrift entgegen. Sie werden als Verfahren aufge- fasst, eben jene Entkoppelung von Medium und Kommunikation zu sistieren, welche zugleich spezifische Leistung der Schrift ist. Und dies ist dann keines- wegs ein Widerspruch, wenn Schrift überhaupt als subsidiäres Element von ‚leb- endiger‘ Kommunikation unter Anwesenden aufgefasst ist: nicht einfach als Kommunikations-, sondern näherhin als Interaktionsmedium, nicht als Medi- um der Distanz, sondern als eines der Nähe.⁷⁹

IX. Unverfügbarkeit

Die „Urstende“ unterstellt sich also der Logik der Reproduktion und bestätigt darin die am prägnantesten von Franz Josef Worstbrock formulierte These, dass „Wiedererzählen [...] die fundamentale allgemeinste Kategorie mittelalterlicher

⁷⁹ Vgl. auch oben Anm. 25, 43, 52, sowie unten bei Anm. 94.

Erzählpoetik sein“ könnte.⁸⁰ Konrad stellt sich in eine solche Tradition des Wiedererzählens, die – den Bedingungen mittelalterlicher Textkulturen gemäß – zugleich in einem Jenseits dieser Logik fundiert ist: in der Autopsie des Eneas und in der ursprünglichen Schrift der Symeonsöhne. Daneben aber scheint es, als beanspruche der Text zugleich auch, diese Tradition in gewisser Weise abzuschließen und also aus der Logik der Textreproduktion herauszutreten. Wäre dem so, dann läge eine der Paradoxie des Ursprungs komplementäre und ihrerseits paradoxe Figur des Endes vor.⁸¹ Konrads „Urstende“ wäre dann eine Reproduktion, die auf Unreproduzierbarkeit aus wäre, ein traditionaler Text, der eben jene Tradition brechen wollte, welcher auch er selbst sich verdankt. Und das würde über die epistemologischen Grenzen mittelalterlicher Textualität hinausweisen.

Diejenige Prologstelle, die solches zu erwägen gibt, trug Konrads „Urstende“ in der rezenten textgeschichtlichen Diskussion der Mediävistik eine gewisse Prominenz ein. Von ihr muss nun zum Schluss die Rede sein. Der Ich-Sprecher inszeniert sich hier *als ein verbrantez chint* (v. 23). Ein früheres Produkt seiner *ars* sei nämlich von den *liuten* (v. 25) so misshandelt worden, dass er *iezuo [...] lange vrist* derart *unwillic unde laz* gewesen sei, dass ihm *vil nâhen entwichen ist / diu chunst mit der gewonheit* (vv. 36–39). Doch kann man aus Schaden ja klug werden, und so betont die „Urstende“ an ihrem Beginn, in dichtem Zusammenhang mit der *invocatio Dei*, ihre Unverfügbarkeit. Das *werc* (v. 10) sei *sô besniten*,

*daz mir iemen iht dar abe
mit pumz oder mit mezzzer
schabe und mir bezzer
in dem margine dâ bi
des in dem blate vergezzen sî* (vv. 14–18).

Seine Vers- und Reimgestalt (*sniden*⁸²) sichere, was hier *werc* heisst, vor Veränderung, welche ihrerseits als Modifikation seiner Schriftgestalt, als Abschaben oder Randergänzung konzipiert ist.⁸³

⁸⁰ Worstbrock Wiedererzählen [Anm. 7], S. 130.

⁸¹ Vgl. Alois Hahn: Unendliches Ende. Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive, in: Das Ende. Figuren einer Denkform, hg. v. Karlheinz Stierle, Rainer Warning, München 1996 (Poetik und Hermeneutik 16), S. 155–182.

⁸² Zur Metaphorik vgl. Heinrich von Freiberg (Mit Einleitungen über Stil, Sprache, Metrik, Quellen und die Persönlichkeit des Dichters, hg. v. Alois Bernt, Hildesheim, New York 1978 [Nachdr. der Ausg. 1906]), vv. 16 ff.; Heinrich von Neustadt: Apollonius von Tyrlant (Nach der Gothaer Handschrift, „Gottes Zukunft“ und „Visio Philiberti“ nach der Heidelberger Handschrift hg. v. S[amuel] Singer, Berlin 1906 [DTM 7]), vv. 4184f.; Heinrich von Mügeln (Die kleineren Dichtungen. Erste Abteilung: Die Spruchsammlung des Göttinger Cod. Philos. 21, 3 Teilbde., hg. v. Karl Stackmann, Berlin 1959 [DTM 50–52]), Spruch 110; weitere Belege bei Johannes Kibelka: der ware meister. Denkstile und Bauformen in der Dichtung Heinrichs von Mügeln, Berlin 1963 (Philologische Studien und Quellen 13), S. 221f.; Grubmüller [Anm. 19], S. 17 f.

⁸³ Demgegenüber spricht Quast, Der feste Text [Anm. 19], S. 37, von „Techniken [...], den Text in seiner Lautgestalt zu verändern“.

Dieses Verbot, etwas hinzuzufügen oder wegzustreichen, kann als solches freilich noch wenig bewirken: Als Schrifttext fehlen ihm die Stimme, die Kommunikation, die sozialen Ordnungen seiner Durchsetzung und Sanktionierung.⁸⁴ Nicht erst seit den Wortlautklauseln des römischen Rechts⁸⁵ und der Johannes-Apokalypse (Apc 22,18 f.) funktionieren solche Verbote⁸⁶ daher zunächst einmal als Verfahren der Auratisierung der durch sie geschützten Texte. Andererseits belegt dieses Verbot in der „Urstende“ immerhin auch seine eigene Möglichkeit: den Anspruch – wie es scheint – auf eine Identität des Schrifttextes, die sich als Unveränderbarkeit seiner integren Schriftgestalt manifestiere. Deswegen konnte Konrads Formulierung zu einem historischen Gegenbeispiel gegen die These werden, mittelalterliche Textualität sei durchgängig von mangelnder Textfestigkeit oder *mouvance* gekennzeichnet.

Gegen solche Vorstellungen, wie sie seit Bernard Cerquiglinis Merkvers, mittelalterliche Texte hätten nicht Varianten, sondern seien *variance*⁸⁷, die mediävistische Literaturwissenschaft in der Debatte um die ‚New Philology‘ heftig beschäftigten⁸⁸, ist die Prologstelle der „Urstende“ in zwei unterschiedlich akzentuierten Interpretationslinien angeführt worden. Klaus Grubmüller las sie im Zusammenhang spezifischer Legitimationsprobleme solcher Texte, die Heilsgeschichte in apokryphen Sujets vermitteln. Konrad beanspruche – freilich abgestufte – „Teilhabe an den Traditionsmaßstäben des Wortes Gottes“, dessen „Authentizität“ durch „immer wieder eingeforderte wörtliche Tradierung“ gesichert werde.⁸⁹ Hier ist also auf die eben angesprochene Auratisierungsfunktion von Textveränderungsverboten abgestellt, welche insgesamt im Horizont des Sachverhalts beurteilt werden müssten, „daß die historische Signatur“ des Mittelalters „im Gegeneinander, vielleicht in der Durchdringung [einer] Kultur der Performanz mit einer etablierten und geschichtsmächtigen Schriftkultur zu sehen ist“.⁹⁰

⁸⁴ Epitomisierung und Neukompilation des Textes hat der Prolog daher keineswegs unterbinden können; vgl. Gärtner, Hoffmann, Ausgabe [Anm. 18], S. XLVIII ff.; Hoffmann, Untersuchungen [Anm. 18], S. 199 ff., 269 ff.

⁸⁵ Vgl. Marie Theres Fögen: Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 172), S. 98.

⁸⁶ Für die mittelhochdeutsche Literatur vgl. Julius Schwietering: Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter, in: ders.: Philologische Schriften, hg. v. Friedrich Ohly, Max Wehrli, München 1969, S. 140–215, hier S. 182 f.; Grubmüller [Anm. 19], passim; Quast, Der feste Text [Anm. 19], S. 35 ff. (mit weiterer Forschungsliteratur in den Anm. 4, 6, 7).

⁸⁷ Bernard Cerquiglini: *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989, S. 111.

⁸⁸ Vgl. oben Anm. 1.

⁸⁹ Grubmüller [Anm. 19], S. 23 f. (Zitat S. 24).

⁹⁰ Ebd., S. 10.

Demgegenüber hat Bruno Quast die Sicherungsklausel der „Urstende“ als Äußerung eines Werkverständnisses interpretiert, das zwischen sinnhafter Textualität und sinnlicher Skripturalität nicht differenziere. Im Verbot des Ausradiens und der Randergänzung zähle vor allem anderen „der Text als sinnliches Objekt“⁹¹. Er sei „von seiner schriftlichen Materialisierung nicht zu trennen“ (S. 66), denn „die Materialität des Textes [sei] dem Denken des Werks, wie es bei Konrad von Heimesfurt seinen Niederschlag findet, konstitutiv“ (S. 69 f.). Indem der Text Veränderungen seiner Schriftgestalt abwehre, nehme er zugleich Unverfügbarkeit und Stabilität für sich in Anspruch. Konrads „Werkdenken“ schließe daher „eine Vorstellung von Textmouvance kategorisch aus“ (S. 72). Während also Grubmüller die Sicherungsklausel des „Urstende“-Prologs in den Traditionshorizont klerikaler Textpflege so einordnet, dass zwischen Schrift-, Wort- und Sinnkonstanz nicht geschieden werden muss, sieht Quast bei Konrad den Text gerade von seiner schriftlichen Materialität her gefasst. Diese „Dinglichkeit des Textes“ begründe nicht allein den Anspruch auf Stabilität seiner Schriftgestalt, sondern überdies auch denjenigen auf seine Einmaligkeit. Konrad verantworte „auktorial“ eine „ideale Textgestalt“⁹², die „den Originalcharakter eines plastischen Kunstwerks“ (S. 75) besitze und eben deswegen als „Unikat“ nicht bloß unveränderbar, sondern auch „nicht reproduzierbar“ sei (S. 74).

Nun könnte man einwenden, dass das Verbot des Eingriffs in die Schriftgestalt eines Textes noch nicht das Verbot seiner Reproduktion impliziere. Der Angelpunkt von Quasts These ist daher das Argument, für Konrad sei „der literarische Text von seiner schriftlichen Materialisierung nicht zu trennen“, sei er oder das „Werk als Abstraktum nicht denkbar“.⁹³ Indes: Dass der Text als schriftlicher vorliegt, besagt keineswegs, er sei mit einer ganz bestimmten, etwa der von Konrad hergestellten Schriftgestalt schon identisch. Und es ist auch nicht so, dass seine Ablösung von dieser Schriftgestalt ihn schon zu einem von jeder Materialität abgezogenen Abstraktum mache. Es gibt neben der Konkretheit der Schrift ja auch diejenige der Rede.

Gerade Zusammenhang und Differenz von Rede und Schrift haben sich allerdings in den Diskursen der „Urstende“ wiederholt als zentral erwiesen: Bei Redeverbot und Schreiblizenz der Symeonsöhne ebenso wie bei der Rechtfertigung des aktuellen Textes als ein Zum-Sprechen-bringen des vom Vergessen bedrohten heilsvermittelnden *mare*. Entscheidend war, dass – im Gegensatz zur Rede – die Schrift gerade keine Kommunikation, sondern lediglich eines ihrer Medien sei; dass die Schrift daher zwar als vorübergehende Lösung für Grenz-

⁹¹ Quast, Hand-Werk [Anm. 19], S. 68; hiernach, wenn nicht anders angegeben, auch die folgenden Zitate.

⁹² Quast, Der feste Text [Anm. 19], S. 38.

⁹³ Quast, Hand-Werk [Anm. 19], S. 66; vgl. weiterhin auch besonders S. 70, 72–74.

probleme des Kommunizierens in Frage komme, selbst aber der Rückbindung an ‚lebendige‘ Kommunikation bedürftig bleibe; dass Schrift am historischen Ort der „Urstende“ demnach als etwas konzipiert sei, was interaktive Rede zwar stützen, keineswegs aber ersetzen könne.⁹⁴ Auf ein Werkverständnis, das zwischen sinnhafter Textualität und sinnlicher Skripturalität nicht unterscheidet, liefe all dies freilich keineswegs hinaus. Die hier vorgetragenen Beobachtungen zum Kategoriensystem des Textes in der „Urstende“ legen es vielmehr nahe, die Schriftsicherungsklausel des Prologs und ihren historische Ort in einer Geschichte des Textwissens differenzierter zu interpretieren. Auch der skripturale Text wird in der „Urstende“ nicht von seiner Schriftgestalt, sondern vom Modell der interaktiven Rede her konzipiert. Die Ableitung der „Eminenz des Werks“ aus dem „Geschriebensein des Textes“⁹⁵, so nahe sie am Eingang des Prologs zu liegen scheint, kann daher aufs Ganze gesehen schwerlich überzeugen. Ausdrücklich bezieht sich die Sicherungsklausel nur auf die schriftmediale Seite des Textes. Sie spricht von der Nichtkorrigierbarkeit des Kommunikationsmediums, nicht von der Unveränderbarkeit oder Nichtreproduzierbarkeit der Kommunikation – und dies beides sind Unterschiede, welche die „Urstende“ selbst macht.

Wohl bringt sich der Text im Prolog zur Geltung im Anspruch darauf, dass er in seiner Wort- und Schriftgestalt keiner Korrektur bedürfe und nicht verbesserungsfähig sei, dass demnach jede Veränderung verschlimmbessere und eben deswegen sich verbiete. Und man wird einräumen, dass in derartigen Ansprüchen das Schriftexemplar Aspekte einer eigenen Unverfügbarkeit gewinne und insofern nicht mehr darin total aufgehe, Subsidium der interaktiven Rede zu sein. Es ist aber auch festzuhalten, dass das Schriftexemplar keineswegs als Substitut solcher Rede erscheint.⁹⁶ Der Gestus des Abbruchs jener Kontinuität der Redetraditionen, in die sich der Text seinerseits stellt, ist ihm fremd. Er legiti-

⁹⁴ Ebd., S. 69, hat Quast einen solchen „performativen Werkbegriff“ im Rückgriff auf Paul Zumthor (und hier insbesondere: Körper und Performanz, in: *Materialität der Kommunikation*, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer, Frankfurt/Main 1988, S. 703–713) in seine Argumentation eingeführt und darauf insistiert, das „Werkdenken bei Konrad unterscheidet[] sich von solcher Modellierung erheblich“. Ich meine dem gegenüber hier zu zeigen, dass Konrads Konzeption Zumthors Ansatz (was nicht auch heißt: seine begriffliche und theoretische Durchführung) eher stützt als problematisiert.

⁹⁵ Quast, *Hand-Werk* [Anm. 19], S. 76 f.

⁹⁶ Meine Formulierung unterstellt nicht Teleologie, aber doch so etwas wie einen Richtungssinn eines historischen Prozesses, den Wulf Oesterreicher (‚Textzentrierung‘ und ‚Rekontextualisierung‘. Zwei Grundprobleme der diachronischen Sprach- und Textforschung, in: *Verschriftung und Verschriftlichung. Aspekte des Medienwechsels in verschiedenen Kulturen und Epochen*, hg. v. Christine Ehler, Ursula Schaefer, Tübingen 1998 [Script Oralia 94], S. 10–39) als ‚(Schrift-)Textzentrierung‘ bezeichnet hat und der insgesamt auf eine „Zunahme der Sprachlichkeits- und Textualitätsanteile [d.h. hier: Schrifttextanteile, P. S.] in kommunikativen Zusammenhängen [...] innerhalb der europäischen Schriftkultur“ hinausläuft (Oesterreicher [Anm. 3], S. 255).

miert sich im Gegenteil gerade als Verhinderung solchen Abbruchs. Nicht also ein emphatisch begriffenes ‚Werk‘, „ursprungsmythische Konnotationen von Autorschaft“⁹⁷ implizierend, hebt sich hier von kollektiven Tradierungen der ‚literarischen‘ Rede, vom Paradigma des Wiedererzählens ab. Doch mag dessen langfristig sich abzeichnender Verbindlichkeitsverlust immerhin in der beanspruchten Unverfügbarkeit des schriftlichen Artefakts sich ankündigen.

Auch dies wäre freilich eine literarhistorische Pointe: Das ‚Werk‘ träte gerade nicht in der textuellen Dimension von Literarizität und Autorschaft neben die Tradition, sondern im Gegenteil in der materiellen seiner Schrift. Die Eminenz der „Urstende“ Konrads von Heimesfurt konstituierte sich nicht ‚schon‘ im Bruch der Traditionen des Wiedererzählens von Passion, Auferstehung und *descensus*. Sie konstituierte sich ‚noch‘ im Eintreten in diese Tradition und in deren Fortführung – als Herausgehobenheit ‚noch‘ nicht der Rede und ihrer *materia*, doch ‚schon‘ der Materialität des Schreibens. Auch die mythischen Ursprungsentwürfe und der Vorsatz, das immer wieder vom Verstummen Bedrohte erneut zum Sprechen zu bringen, geben zu erkennen, dass die Identität des aktuellen religiösen Textes nach wie vor nicht in den Speicherzuständen der Schrift, sondern in diesem Kontinuum des Kommunizierens gesichert ist. Und in ihm ist sie auch transzendent abgeleitet.

Vermutlich ist es gerade diese – letztlich metaphysisch unterfangene – Traditonalität, welche die Schrift- und Wortgestalt des Textes erst verfügbar macht als Objekt von Ansprüchen auf Unverfügbarkeit.

⁹⁷ Müller [Anm. 2], hier S. 158.