

Literarische und religiöse
Kommunikation in
Mittelalter und Früher Neuzeit

DFG-Symposion 2006

Herausgegeben von
Peter Strohschneider

Walter de Gruyter • Berlin • New York

Schwankende Formen

Zur Beobachtung religiöser Kommunikation in mittelalterlichen Schwänken

HANS JÜRGEN SCHEUER

Man muß sowohl witzig wie
transzendierend sein, um eins
von beiden sein zu können.
(Ernst Bloch, *Spuren*)

I. Der Schwank und das System der Einfachen Formen

In Andre Jolles' Katalog der ‚Einfachen Formen‘, die in ihrer Neunzahl ein „System [...], eine abgeschlossene Reihe“ bilden¹, fehlt der Schwank. Zwischen der ersten Position, der Legende, die das Heilige in Gestalt eines *imitabile* vorstellt, und der letzten Position, dem Witz, der „irgendein Gebundenes“ - also auch alles in einfachen Formen Gebundene - „entbindet“², wird er nirgends zum Gegenstand der Konzeption. Das verwundert. Denn für eine Typologie, die ihr Inventar elementarer sprachlicher Denkmuster um den Begriff der „Sprachgebärde“ organisiert, scheint *swanc* wie geschaffen, erfasst das Wort die Arbeit der Sprache doch gerade im Ausdruck eines Gestus: als ‚Schwung‘, ‚Wurf‘, ‚Stoß‘, ‚Streich‘ oder ‚Drehung‘.³

1 Andre Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen 1982 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), S. 171.

2 Ebd., S. 248.

3 Zum Bedeutungsspektrum von mhd. *swanc* vgl. Hans-Joachim Ziegeler, „Schwank₁“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 3, Berlin 2003, S. 407-410, hier S. 408. Bemerkenswert erscheint mir, dass und wie ein weiterer Theoretiker der Sprachgebärde das System der einfachen Formen erweitert sehen wollte. In seiner Rezension des Jolles'schen Buches schlug Max Kommerell vor, dem vorgestellten System zwei weitere Elementarformen hinzuzufügen: Gebet und Mimus. Beide Ergänzungen geben - wie Legende und Witz - die Pole an, zwischen denen sich, wie ich zeigen möchte, die

Der Bezeichnung „Schwank“ am nächsten kommt Jolles in seinen Überlegungen zum Kasus, den er an „einer Grenze der Welt der Einfachen Formen“ ansiedelt: Zur diskursiven Seite des Kasus (seiner „Geistesbeschäftigung“) zählt er das Vergegenständlichen von Recht und Norm in Akten des Quantifizierens und Gegeneinander-Abwägens von Werten, zur performativen Seite (seiner „Sprachgebärde“) „das Schwanken und Schwingen der wägenden und erwägenden Geistesbeschäftigung“. Ausschlaggebend ist dabei für Jolles, dass sich die Zugehörigkeit des Kasus zum System der Einfachen Formen nur solange behaupten lässt, wie er die Entscheidung einer Normfrage nicht selbst trifft und den Impuls, „das Gleichgewicht zu finden“, nicht in einem Urteil oder Referenzwert stillstellt. Täte er dies, ginge er augenblicklich in einer „bezogenen Form“ auf, sei es in der exemplarischen Illustration einer praktischen Regel, sei es im lehrhaften Darstellen eines Begriffs: „Und so ist es [...] die Eigentümlichkeit des Kasus, daß er dort aufhört, ganz er selbst zu sein, wo durch eine positive Entscheidung die Pflicht der Entscheidung aufgehoben wird.“ Fortschwingen kann er dann nur noch, wenn der erledigte Fall durch einen neu ausholenden ersetzt wird: „kaum ist der Kasus entschieden, so erscheint schon wieder ein anderer, ja, sogar das Verschwinden des Einen verursacht das Erscheinen des Anderen“.⁴ Der Kasus operiert also in der Weise an der Grenze des Systems der Einfachen Formen (und ist daher kein Synonym für die spezifische *dynamis* des Schwanks), dass er noch in der Bewegung des Schwankens das Identitätsgesetz des Systems stabilisiert und immer von neuem ausbalanciert.

Auch über den Witz dürfte es nicht möglich sein, dem Schwank eine Hintertür zu den Einfachen Formen zu öffnen. Zwar übertrug Max Lüthi die Jollessche These, dass jede „angestrebte Bindung [...] unter gewissen Voraussetzungen an einem bestimmten Punkte entbunden werden und die Form des Witzes annehmen“ könne⁵, auf den Schwank. Er sei „als Gattung nicht ohne weiteres neben andere Erzählgattungen

Amplitude der Schwankform aufbaut, wenn durch sie hindurch religiöse Kommunikation beobachtet wird. Vgl. Max Kommerell, „Einfache Formen von Andre Jolles“, in: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 50, 1931, S. 165-170; zum weiteren Kontext Ulrich Port, „Die ‚Sprachgebärde‘ und der ‚Umgang mit sich selbst‘. Literatur als Lebenskunst bei Max Kommerell“, in: Walter Busch / Gerhart Pickerodt (Hrsg.), *Max Kommerell. Leben - Werk - Aktualität*, Göttingen 2003, S. 74-97.

4 Sämtliche Zitate bei Jolles, *Einfache Formen* (Anm. 1), S. 191.

5 Ebd., S. 251.

zu stellen, sondern als eine Möglichkeit jeder Gattung zu verstehen“.⁶ Doch anders als beim Schwank geht es beim Witz um das Lösen und Lockern der Spannungen, die das System zu zersprengen drohen, in einem einzigen Punkt, der Pointe. Was sie dabei freisetzt, wird sogleich wieder bündige und bindende Form, die den Riss im System, kaum dass sie ihn berührt hat, durch ihre „scharf umrissenen“ Figuren invisibilisiert: „Ausgehend von der Entbindung des Tadelnswerten, also vom Negativen, wird er [der Witz] durch die Freiheit, die er unserm Geiste bei dem Lösen einer Spannung gewährt, seinerseits bindend und schafft sich eine eigene positive Welt.“⁷

Max Lüthi's problematische Definition des Schwanks als amplifizierter Witzform hatte weitreichende Folgen für die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Begriff und für die Praxis der Interpretation einzelner Schwänke oder Schwanksammlungen. Sie führte dazu, dass dem Schwank letztlich jede eigene formgebende Qualität abgesprochen wurde, indem er sich entweder in einer gattungsübergreifenden Tendenz zur Parodie verflüchtigen sollte oder man ihn zum Sammelbegriff für bestimmte derb-komische Erzählinhalte erklärte. So nahm etwa Hanns Fischer Lüthi's Urteil zum Anlass, mit „Schwank“ nur mehr „eine stoffliche Qualifikation“⁸ zu bezeichnen, und ließ die gestische Qualität auf ein bloß akzidentielles Merkmal des von ihm propagierten neuen Gattungsbegriffs *mære* schrumpfen.⁹ Als „schwankhaftes Mære“ oder „Schwank-Mære“ fristet seither die weit ausholende Sprachgebärde das Schattendasein des bloßen Indikators einer teils auf Listhandeln, teils auf derber Erotik basierenden Komik, die ganz im Feld mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Lachkultur aufzugehen scheint.

Zugleich löste der Anschluss an den Witz den Schwank aus seiner überlieferungstypologischen Verbindung mit dem geistlichen (gele-

6 Max Lüthi, *Märchen*, 9., durchges. und ergänzte Auflage, bearbeitet von Heinz Rölleke, Stuttgart [u.a.] 1996, S. 13.

7 Jolles, *Einfache Formen* (Anm. 1), S. 260.

8 Hanns Fischer, *Studien zur deutschen Märendichtung*, 2., durchges. und erweit. Auflage besorgt von Johannes Janota, Tübingen 1983, S. 101, Anm. 16: „Ich bin mir natürlich darüber im klaren, daß ‚Schwank‘ kein Gattungsterminus sein kann, weil das Wort nur eine stoffliche Qualifikation beinhaltet oder [...] eine ‚Möglichkeit jeder Gattung‘ bezeichnet.“

9 Das gestische Potential des Begriffs findet sich allenfalls in den von Hermann Bausinger isolierten narrativen Verlaufsschemata des „Ausgleichs-“, „Steigerungs-“ und „Spannungstyps“ wieder; vgl. Hermann Bausinger: „Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen“, in: *Fabula*, 9/1967, S. 118-136.

gentlich auch juristischen) *exemplum* oder *bîspel*, die nun als bloße Vorstufe einer allmählichen Emanzipation aus den klerikalen Kontexten seiner Genese betrachtet wurde.¹⁰ Die von Hermann Bausinger behauptete historische Teleologie der Schwankform etwa zielte auf deren vollständige Trennung vom „religiös-moralischen Überbau“¹¹ und verlor so zusammen mit dem Gestus auch die Pragmatik der Form aus dem Blick.¹² Die Folge dieser Reduktion war ein Kurzschluss auf den angeblich „reduktiven Charakter“ des Schwanks. Mit den Worten Jürgen Beyers, der sich auf Leo Spitzer beruft:

Denn die sich im Schwank darstellende Geistesbeschäftigung „löst“ nicht nur einfach ein Gebundenes, sie löst es in immer gleichbleibender Richtung. Sie holt alles auf die Ebene des Menschlich-Allzumenschlichen,

- 10 In der neueren Mären-Forschung dagegen wird die Kurzerzählung nach dem Muster der Strickerschen Märendichtung überzeugend in den Horizont exemplarischer Rede gerückt; vgl. dazu Klaus Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter. Fabliau - Mære - Novelle*, Tübingen 2006. Zur *bîspel*-Überlieferung im Kontext der volkssprachlichen Predigt vgl. Hans-Jochen Schiewer, „Ein mære ist daz‘. Narrative Exempla in der frühen deutschen Predigt“, in: Harald Haferland/Michael Mecklenburg (Hrsg.), *Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration im Mittelalter und Früher Neuzeit*, München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 199-219; zum juristischen Gebrauchs-zusammenhang Norbert H. Ott, „Bîspel und Mären als juristische Exempla: Anmerkungen zur Stricker-Überlieferung im Rechtsspiegel-Kontext“, in: Klaus Grubmüller/L. Peter Johnson/Hans-Hugo Steinhoff (Hrsg.), *Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Colloquium 1987*, Paderborn [u.a.] 1988, S. 243-252. Zur philologischen Analyse einer Kleinepik-Sammelhandschrift im Zusammenhang vgl. Hans-Joachim Ziegeler, „Beobachtungen zum Wiener Codex 2705 und zu seiner Stellung in der Überlieferung früher kleiner Reimpaardichtungen“, in: Volker Honemann/Nigel F. Palmer (Hrsg.), *Deutsche Handschriften 1100-1400. Oxforder Kolloquium 1985*, Tübingen 1988, S. 469-526; sowie Franz-Josef Holznagel, „Wiener Kleinepikhandschrift cod. 2705“, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 10, Berlin [u.a.] 1999, Sp. 1018-1024.
- 11 Hermann Bausinger, *Formen der ‚Volkspoesie‘*, Berlin 1968 (Grundlagen der Germanistik 6), S. 145.
- 12 Die Begründung der Märenforschung durch Hanns Fischer lässt sich auch als Reaktion auf die Dekontextualisierung des Schwanks durch die morphologische Gattungstheorie verstehen. Was dabei durch die Sichtung der vielfältigen Überlieferungsverbände in den großen Sammelhandschriften des späten Mittelalters gewonnen wird, geht jedoch an begrifflicher Schärfe verloren, wenn die Betrachtung geschlossener Formen durch offene Inhaltstypologien ersetzt wird.

Kreatürlich-Irdischen, Drastisch-Niedrigen herab. Der Schwank kann nicht anders, als „menschliche Realität ohne Transzendenz“ zu zeigen.¹³

Der Schwank wurde so in letzter Konsequenz zu einer sozialen, ethischen und ästhetischen „Schwundstufe“¹⁴ der Literatur. Dafür spricht die Evidenz des ersten Blicks: Wo er auf ausgebildete geistliche Erzählmuster trifft (wie etwa in Legenden, Parabeln und Wundererzählungen), profaniert er ihren spirituellen Anspruch, indem er die Perspektive auf schiere Innerweltlichkeit verengt; wo er sich höfischer Werte annimmt, ersetzt er adlige Dezenz durch Brachialität. Insgesamt schien der Schwank daher „aus der Resistenz der Seele und dem Hang des Geistes zur Desillusionierung hervorgegangen“¹⁵ zu sein und im Zuge des Säkularisierungs- beziehungsweise des Zivilisationsprozesses (im Sinne von Norbert Elias) ein Ventil zur Abfuhr jeder Art normativen Drucks zu bieten. Mustergültige Interpretationen wie Jan-Dirk Müllers Lektüre der Halben Birne oder Peter Strohschneiders Neubewertung des Nonncontumiers sind auf diesem Weg weit gekommen¹⁶, ohne dass sich das freilich für eine Revision oder gar Wiederbelebung des Schwankbegriffes gegenüber Fischers terminologischem Genre-Konstrukt, dem *mære* und seiner Typologie, ausgezahlt hätte.¹⁷

13 Jürgen Beyer, *Schwank und Maral. Untersuchungen zum altfranzösischen Fabliau und verwandten Formen*, Heidelberg 1969 (Studia Romanica 16), S. 11. Zum Zitat im Zitat siehe Leo Spitzer, „Die Branche VIII des Roman de Renart“, in: *Archivum Romanicum*, 24/1940, S. 205-237, hier S. 216.

14 Kurt Ranke, „Schwank und Witz als Schwundstufe“, in: Helmut Dölker (Hrsg.), *Festschrift für WM-Erich Peuckert*, Berlin 1955, S. 41-59, hier S. 41.

15 Ebd.

16 Vgl. Jan-Dirk Müller, „Die *hovezuht* und ihr Preis. Zum Problem höfischer Verhaltensregulierung in Ps.-Konrads ‚Halber Birne‘“, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft*, 3/1984-1985. S. 281-311; Peter Strohschneider, „Der *tûrney* von dem *czers*‘. Versuch über ein priapeisches *Mære*“, in: Jeffrey Ashcroft/Dietrich Huschenbett/William Henry Jackson (Hrsg.), *Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters. St. Andrews-Colloquium 1985*, Tübingen 1987, S. 149-173.

17 Es geht mir hier nicht darum, das Verdikt Joachim Heinzles gegen den Gebrauch von *mære* als Gattungsbegriff zu wiederholen. Heinzle ist bekanntlich der Meinung, dass die beste Abhilfe gegen die Verstehensprobleme, die sich aus der terminologischen Aufwertung des unspezifischen mittelhochdeutschen Wortes ergeben, darin bestehe, dass man „sich entschliesse, den Begriff ersatzlos zu streichen“, (Joachim Heinzle, „Kleine Anleitung zum Gebrauch des Märenbegriffs“, in: Grubmüller/Johnson/Steinhoff (Hrsg.), *Kleinere Erzählformen* [Anm.10], S. 45-48, hier S. 45). Ich möchte dagegen zeigen, wie eine Serie von Entscheidungen zu einem Forschungskonsens führte, der den Schwank bis

Eine produktive literaturwissenschaftliche Verwendung fand der Begriff ‚Schwank‘ unter psychohistorischer Perspektive allenfalls noch mit Blick auf seine Kompositbildungen: den Schwankroman und die Schwanksammlungen der Frühen Neuzeit. Werner Röcke hat seine Beobachtungen zur „Koinzidenz der Gegensätze von Göttlichem und Materiellem, Heiligem und Obszönem“¹⁸ freilich der „Besonderheit karnevalesker Komik“ zugeordnet. Sie sprengt „den Rahmen urbaner Festlichkeit“ nicht, sondern stiftet eine „Lachgemeinde der Gebildeten“, „die sich damit ihrer Überlegenheit über die bauernschlaue Tölpelhaftigkeit anderer vergewissern“.¹⁹ Die Vorkehrung religiöser Formen und Gehalte, die im Lachen dem alltäglichen mundanen Gebrauch zurückgegeben werden, interpretiert Röcke so als ein sozialpsychologisches Phänomen, nicht aber als Problem der Darstellbarkeit religiöser Sinnbildung selbst, für die das Radikalisieren des weltimmanenten Standpunktes und das Profanieren heiliger Gegenstände Funktionen eines Bemühens sein könnten, das Transzendente überhaupt zur Sprache zu bringen und die Bedingungen seiner Denkbarkeit vor Augen zu stellen.²⁰

Im Hinblick auf die literarische Form ‚Schwank‘ blieb daher ausgeklammert, was man mit Niklas Luhmann den Aspekt der ‚religiösen Kommunikation‘ nennen könnte. Luhmann verbindet damit eine

zum Punkt seines Austauschs gegen eine neue Begrifflichkeit auf die Bewegung des Schwindens festlegte, ohne dessen gegenläufige Tendenzen, die der Steigerung und des Aufschwungs, zu beachten.

18 Werner Röcke, „Aggression und Disziplin. Gebrauchsformen des Schwanks in deutschen Erzählsammlungen des 16. Jahrhunderts“, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hrsg.), *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 106-129, hier S. 119. Zur vollständigen Entwicklung des Begriffs ‚Schwankroman‘ vor dem Hintergrund der Romantheorie Bachtins vgl. Rockes Habilitationsschrift *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6).

19 Röcke, „Aggression“ (Anm. 18), S. 120.

20 Erst in jüngster Zeit ist es unter narratologischen Vorzeichen zu einer Revision des Schwankromans gekommen, die den Kalkülcharakter der Schwankform und deren Anwendbarkeit auf die Beobachtung anderer Formen und kultureller Grundunterscheidungen, zumal religiöser, herausstellt. Vgl. Peter Strohschneider, „Kippfiguren. Erzählmuster des Schwankromans und ökonomischer Kulturmuster in Strickers ‚Amis‘“, in: Jan-Dirk Müller (Hrsg.), *Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik*, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 64), S. 136-190.

konsequente methodische Distanzierung von jeder Erklärung des Religiösen als eines Ensembles psychischer und sozialer Symbolisierungen, die insgesamt die Evolution eines religiösen Bewusstseins anhand seiner Inhalte (des Sakralen, des rituellen Gemeinschaftshandelns, des Heiligen/Numinosen) erfassen wollen. Stattdessen verschiebt er das Analyseinteresse von den anthropologischen Repräsentationen hin zur strikt an Form orientierten Frage, wie sich Sinnbildung beobachten lasse, wenn man mit der Grundunterscheidung von Transzendenz und Immanenz operiere. Dadurch hat das Verstehen es nicht länger mit sachlichen Gegebenheiten zu tun, die von vornherein determinieren, *was* gesagt werden kann und *was nicht* (beziehungsweise ob ein Text als ‚geistlich‘ bezeichnet werden darf oder nicht), sondern mit der basalen Paradoxie der Möglichkeit und Aktualität von Formen, die das Unbeobachtbare kommunizierbar machen können.

Luhmann hat in einer prägnanten Passage seiner Religionssoziologie konstatiert, „daß Sinn nicht beobachtet werden kann — ebensowenig wie das Licht“, um gleich darauf anzumerken:

Hier drängt sich ein Hinweis auf den gotischen Kirchenbau auf, dessen Eigentümlichkeit nicht zuletzt darin besteht, nur gebrochenes, unterscheidbares Licht hereinzulassen *und damit das Medium Licht sichtbar zu machen*. Man könnte dies verstehen als Symbol dafür, daß die Religion beansprucht, Sinn beobachtbar und beschreibbar werden zu lassen.²¹

Für dieses Beobachterparadoxon findet sich eine paradigmatische Konstellation in der um 1110/1120 entstandenen *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi. Eingebettet in ein loses, aber durchkomponiertes Lehrgespräch zwischen *pater/magister* und *filius/discipulus* fächert sie ein Spektrum von Weisheitslehre und gleichnishafter Rede auf, zu dem neben der Unterweisung in der Ehrfurcht vor Gott (*de timore Dei*) am einen Ende am anderen Ende Beispielerzählungen vom Typ der listig die Ehe brechenden *mala femina* zählen. Vordergründig kommen diese Geschichten zwar als Warnungen vor Weiberlist daher, als *mirabilia* aber stacheln sie zugleich die Wissbegier des unerfahrenen Schülers nach den *secreta mulierum* an: Er kann von den anzüglichen Schwänken nicht genug bekommen. Dem Ziel der ethischen Ausbildung angehender *clerici* steht dieses Zugeständnis an die *fragilis complexio hominis* nicht im Weg, im Gegenteil: Sie bringt die Aufforderung des Autors im Prolog

21 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2002, S. 16 mit Anm. 16.

der Sammlung mit sich, genauer hinzusehen und immer wieder, immer intensiver und präziser zu lesen:

*Si quis tamen hoc opusculum humano et exteriori oculo percurrerit et quid in eo quod humana parum cauit natura uiderit, subtiliori oculo iterum et iterum relegere moneo [...].*²²

Auf der Basis dieses Imperativs der Lektüre formt die *Disciplina clericalis* in Form einer Kompilation von Sprüchen, Exempeln und Schwankerzählungen das Problem der Beobachtung religiösen Sinns modellhaft aus: zum einen in der Differenz zwischen *oculus exterior* und *oculus subtilior*, zum anderen in der Iteration des *iterum et iterum relegere*. Die erste Unterscheidung übersetzt die Exklusionsbeziehung von Immanenz und Transzendenz zunächst in einen Prozess der Wahrnehmung. Er wird durch das weltzugewandte äußere Auge des Menschen angestoßen und von dem auf Transzendenz gerichteten geistigen oder inneren Auge verstetigt und sublimiert. Der dermaßen inkludierte Widerspruch wird sodann durch das *relegere* in einen zweiten Prozess intensivierten Denkens überführt, dessen ausdauernde *meditatio* Exklusion und Inklusion gleichermaßen zu beobachten erlaubt. Wenn Giorgio Agamben mit seiner etymologischen *inventio* zu lat. ‚*religio*‘ das Rechte trifft, dann liegt darin das Wesen religiösen Sinns:

Der Ausdruck *religio* kommt nicht, wie eine ebenso fade wie ungenaue Etymologie es möchte, von *religare* (das, was das Menschliche und das Göttliche zusammenbindet und vereint), sondern von *relegere*, das auf die Gewissenhaftigkeit und die Aufmerksamkeit, die bei den Beziehungen zu den Göttern walten sollen, und auf das besorgte Zögern (das Wiederlesen - *relegere*) vor den Formen - und Formeln - hinweist, an die man sich halten muß, wenn man die Absonderung zwischen Heiligem und Profanem respektieren will. *Religio* ist nicht das, was Menschen und Götter verbindet, sondern das, was darüber wacht, daß sie voneinander unterschieden bleiben.²³

22 *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters)*. Nach allen bekannten Handschriften hrsg. von Alfons Hilka und Werner Söderhjelm (Kleine Ausgabe), Heidelberg 1911, S. 2, Z. 16-18. Eigene Übersetzung: „Wenn jemand dieses Büchlein mit dem menschlichen und äußeren Auge durchlaufen und etwas darin gesehen haben sollte, vor dem sich die menschliche Natur zu wenig in Acht genommen hat, dann halte ich ihn dazu an, es mit dem feinsinnigeren (inneren) Auge immer wieder zu lesen.“

23 Giorgio Agamben, *Profanierungen*, aus dem Italienischen von Marianne Schneider, Frankfurt/M. 2005, S. 71 f.

Es ist für die hier zu untersuchende Form religiöser Kommunikation besonders aufschlussreich, dass Petrus Alfonsi die Bedeutung unausgesetzter *re-lectio* gerade an den von ihm verwendeten Schwänken herausstreicht.

Vor diesem Hintergrund dürfte es nicht hergeholt erscheinen, wenn in den folgenden Lektüren die religiösen Signale beim Wort genommen werden, die in vielen Schwankerzählungen als marginale und doch hartnäckig insistierende Einsprengsel oder Reste von Transzendenz erscheinen: Warum ist der Ehebrecher, den der Bauer unter der Bank herauszieht, ein Pfarrer (und offensichtlich nicht ersetzbar durch einen Knecht, einen Arzt oder einen fahrenden Studenten)? Wieso treten in einer Dreiecksgeschichte, die das komische Tableau eines Ehebruchs in Anwesenheit des Ehemannes bereits ausgeführt hat, unvermittelt Christus und der heilige Petrus in die Handlung ein? Was hat es damit auf sich, dass ein Ritter, der sich auf Anraten seiner Dame selbst kastriert, seinen abgeschnittenen *zagel* ausgerechnet unter der Stiege eines Klosters aussetzt, wo der Phallus ein Jahr später auf(er)steht und sich den Nonnen nach der Frühmesse zeigt? Und warum umrahmen in einer Wechselrede, die den Ehebund als eine nach Belieben kündbare und wieder erneuerbare „leere Form“²¹ erscheinen lässt, ein Marienvergleich und ein Hymnus den abschließenden *coitus* des Paares, als handle es sich dabei um ein (deplaziertes) liturgisches Geschehen? Lassen sich diese ‚Motive‘ nur noch als Trümmer einer destruierten oder degenerierten Spiritualität verstehen oder vielleicht auch als Markierungen, entlang derer das *iterum et iterum relegere* die Form religiöser Kommunikation zum Schwingen und Schwanken bringt?

Anhand einer Auswahl von vier Verserzählungen - Strickers *Klugem Knecht*, der *Buhlschaft auf dem Baume*, dem *Nonnentumier* und dem Strickerschen *Ehescheidungsgespräch* - möchte ich zeigen, wie der Schwank sich als dasjenige Kalkül verstehen lässt, das an anderen Formen (wie dem *bispiel* oder der Legende) sichtbar macht, aufgrund welcher diskursiven und performativen Regeln sie ihre Leistungen im Feld des Beobachterparadoxons religiöser Kommunikation erbringen. Dadurch dass der Schwank weder wie der Kasus eine Selbstauflösung ins Referentielle intendiert noch wie der Witz eine punktuelle Entladung im Gelächter anstrebt, faltet er die Paradoxie in den Konstruktions-

24 Walter Haug, „Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung“, in: ders./Wachinger (Hrsg.), *Kleinere Erzählformen* (Anm. 18), S. 1-36, hier S. 17.

Prinzipien jeder Form exemplarischer Rede, auf die er bezogen wird, vollständig aus und ein. Mit Blick auf religiöse Kommunikation decken seine Operationen Elemente einer Formenlehre des Religiösen auf, indem sie die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz nicht binär, sondern - wie auf einem Möbiusband - in ein und derselben Dimension abbilden.

II. *wârheit sehen*

Der *prologus ante rem* von Strickers *Klugem Knecht*²⁵ ordnet die Aufgabe des Erzählens ausdrücklich dem Problem der Beobachtbarkeit von Sinn zu. Er exponiert die Absicht seines Protagonisten, durch listiges Verbergen der Wahrheit seinen Herrn eben diese Wahrheit, den Treue- und Rechtsbruch seiner Frau, sehen zu lassen, und spricht damit die eigene kommunikative Form an. Der Schwank will ein Exempel dafür geben, dass *wârheit sehen* stets auf den *ocnlus subtilior* angewiesen ist. Ohne solch höhere Beobachtungsgabe bliebe selbst die materielle Evidenz, die sich dem *ocnlus exterior* bietet, unbegreiflich. Umgekehrt kann der innere Sinn der Geschichte nur beobachtet werden, wenn er aus seiner Latenz hervortritt und sich an der narrativen Oberfläche bricht. Dieses Wechselspiel von Verhüllung und Enthüllung inszeniert der Stricker mit Hilfe eines *bîspel*, das als Erzählung in der Erzählung und damit als zugleich eingeschlossenes und ausgeschlossenes Element der Handlung präsentiert wird:

Ein Knecht bemerkt, dass die Frau seines Herrn ein heimliches Verhältnis zum Pfarrer pflegt. Jedesmal, wenn Bauer und Knecht in aller Frühe den Hof verlassen und von ihr *ze acker und ze holze* geschickt worden sind, lädt sie ihren Geliebten zum opulenten Mahl und vergnügt sich hinterher mit ihm. Da der Knecht fürchtet, durch seine Entdeckung den *zorn* seines Herrn auf sich zu ziehen und als illoyaler Verleumder seiner Herrin dazustehen, ersinnt er eine List, den Bauern mit eigenen Augen erkennen zu lassen, was hinter seinem Rücken geschieht. Er beginnt die täglichen Abläufe aus ihrem Rhythmus zu bringen, indem er vor dem Aufbruch erst ein großes Frühstück verlangt und dann auf halbem Weg zur Arbeit den Bauern unter dem Vorwand

25 Zitiert nach: Der Stricker, *Verserzählungen I*, hrsg. von Hanns Fischer, 4., rev. Auflage bes. von Johannes Janota, Tübingen 1979 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 92-109.

verlässt, die vergessenen Fäustlinge und seinen Hut holen zu gehen. Zum Hof zurückgekehrt, versteckt er sich in einem Nebenraum der Stube, bis der erzürnte Bauer eintrifft, der, wütend über das Ausbleiben seines unzuverlässigen Knechts, gegen die Haustür schlägt, hinter der das Liebespaar kaum schon damit begonnen hat zu tafeln. Trotz der Überraschung gelingt es der Frau, den Pfarrer unter der Bank, die Spuren des Mahls aber an Orten verschwinden zu lassen, die sich der Knecht von seinem Versteck aus merkt. Als sie ihren immer zorniger werdenden Mann einlässt und den Grund seiner Wut erfährt, tritt der Knecht in die Stube und beschwichtigt seinen Herrn mit einer Ausrede. Den erneuten Aufbruch, den die Frau nach Kräften zu beschleunigen versucht, verzögert der Knecht mit der erneuten Bitte um ein Mahl, das die Hausherrn widerwillig aufischt und das entsprechend frugal ausfällt. Während des kargen Essens erzählt der Knecht die Geschichte von dem einzigen Fall, in dem es ihm nicht gelungen, sei, Schaden von seinem Herrn abzuwenden. Durch diskret eingebaute Verweise auf die verborgenen üppigen Speisen (das Spanferkel, das feine Weißbrot, den Wein), die der Bauer gut gelaunt und mit wachsendem Appetit dort hervorzieht, wohin ihn das Erzählen des Knechtes führt, lenkt dieser die Aufmerksamkeit seines Herrn auf das Versteck des Pfarrers. Als der Bauer ihn sieht und die Wahrheit endlich selbst begreift, packt ihn der Zorn. Er bestraft erst den Pfarrer, dann seine Frau empfindlich und nachhaltig: *er wart ir dar nâch niemer mê / sô rehte holt, als er was ê* (V. 301 f.). Dem Knecht aber schenkt er sein ganzes Vertrauen.

Die *moralisatio* preist zum Abschluss das bewusste Verhalten des Knechts auf der Inhalts- und Handlungsseite der Geschichte lediglich als Exempel diskreter Klugheit (*daz was allez hingeleit / gevüege kündecheit*, V. 335f.). Das dem Knecht in den Mund gelegte *bîspel* dagegen legt auf der Formseite des Erzählens die Bedingungen frei, unter denen Sinn kommuniziert werden kann. Unter dem Aspekt religiöser Kommunikation interessiert daher besonders die inserierte Erzählung, die danach zu überprüfen wäre, ob und wie die Differenz von ‚immanent‘ und ‚transzendent‘ in ihr am Werk sein könnte.

In seinem *bîspel* erzählt der Knecht, wie er einmal zu spät bemerkt habe, dass ein Wolf aus der Schweineherde seines früheren Herrn ein Ferkel gerissen habe. Daraufhin habe er einen großen Stein ergriffen und dem fliehenden Wolf damit eine blutende Wunde beigebracht, ohne dass er ihn hätte erjagen können, denn der Viehdieb habe sich im Unterholz verkrochen. Diese Erzählung ist zunächst *fictio* im engeren rhetorischen Sinne, ein künstlicher Beweis: Durch seine Verschlep-

pungstaktik hat der Knecht aktuell den Verdacht auf sich gezogen, unzuverlässig zu sein; nun fingiert er eine Geschichte, mit der er dem Bauern das einzige Mal vor Augen stellt, bei dem er - noch dazu ohne eigenes Verschulden - seine *huote*-Pflicht gegenüber seinem Herrn verletzt habe. Das *bîspel* wirkt also *ex negativo*: Als Ausnahme (*exceptio*) soll es die Regel der Zuverlässigkeit des Knechtes bestätigen.

Zugleich wird diese Beweisführung aber immer wieder durch deiktische Aussagen unterbrochen, die einen direkten Bezug der Exempelrede zur Gegenwart von Bauer und Knecht herstellen. Was damals geschah, hat ein genaues Äquivalent im Hier und Jetzt: Der Wolf *begreif ein wênigez swîn. / daz was rehte als daz vârhelîn / daz dort ûffe lit gebrâten* (V. 225-227); der geworfene Stein *was græzer noch kleiner / wan als diu vochenz, / diu dort stât* (V. 240f.); das vergossene Blut *schien vil volleclîche als vil, / [...] / als des metes in der kannen / die ir dort hinden sehet stân* (V. 256-259); der im Unterholz sich versteckende Wolf schließlich *sach vil rehte her wider, / als jener pfaffe iezuo siht / (der trûwet auch genesen niht), / der dort stecket under der banc* (V. 276-279).

Auf diesem Weg löst das *bîspel* (das im wahrsten Sinne ‚nebenbei Erzählte‘) die Peripetie der Haupterzählung aus, in die es eingebettet ist. Der Bauer versteht die Deiktika als Aufforderungen an den *oculus exterior*, Sinn in seiner konkretesten (und über weite Strecken nahrhaftesten) Form unmittelbar der Welt zu entnehmen. Dadurch setzt er eine Logik des Verstehens in Handlung um, wie sie dem *exemplum* etymologisch seinen Namen gibt, indem er nacheinander Ferkel, Brot und Weinkanne aus der Menge der um ihn versammelten Dinge ‚herausgreift‘ (lat. *eximere*)²⁶ bis er schließlich auf das *corpus delicti*, den Körper des Ehebrechers selbst, stößt. Die Hermeneutik, zu deren Gebrauch der Knecht seinen Herrn anleitet, ist die einer radikal ausgestellten Weltimmanenz: Hunger und Wut sind innerhalb dieser Grenzen die wesentlichen Antriebe des Verstehens, die begriffenen Dinge können - exemplarisch für den transzendenzunfähigen Zusammenhang, dem sie entnommen werden - nur (wie das gefundene Fressen) verschlungen oder (wie der entdeckte Pfarrer) zerbleut werden.

Dennoch erschöpft sich die Sprachgeste des *bîspel* nicht in der Reduktion auf den Zeigegestus. Denn die Rede des Knechts ist ein

26 Vgl. Gerd Dicke, „Exemplum“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, Berlin 1997, S. 534-537, hier S. 534.

verdecktes Andeuten. Er spricht indirekt, verrätstelt, *in parabolis*²⁷, indem seine Rede das Problem des Treuebruchs, das jeden Augenblick auf ihn zurückschlagen könnte, in die Vergangenheit hinein verschiebt und allegorisch-fabulös verkleidet :

*mit swem ich her gewesen bin
daz man mîn nie niht engalt
wan ze einer zît [...]
(V. 216-218).*

Insofern gilt, dass das Exempel die äußere Handlung des *mære* von innen aufschließt. Das geschieht im Modus der Allegorie, doch so, dass sie in einen ganz platten Littersinn mündet und das Herausgreifen des Ehebrechers ermöglicht. Genauso gut lässt sich die Richtung des Verstehens aber auch umkehren, insofern das *mære* von außen den Sinn des Exempels zu erkennen gibt. Denn mit der Entdeckung des Pfarrers manifestiert sich gegen den Buchstaben der Erzählung von der *huote*-Verletzung des Knechts in einem anderen, höheren Sinne seine exzeptionelle Treue.²⁸ Man könnte also sagen, dass *sensus litteralis* und *sensus allegoricus* in Strickers Schwank ineinander hinüber- und herüberschwenken.

Den vierten, entscheidenden Aspekt der Exempelfunktion eröffnen schließlich die Quantoren, die den Erzählgegenständen Ferkel, Stein, Blut und Wolf zugeordnet sind.²⁹ Sie stellen das Verhältnis von ein-

27 Zur religiös-kommunikativen Dimension parabolischer Rede in der höfischen Epik vgl. Hans Jürgen Scheuer, „Hermeneutik der Intransparenz. Die Parabel vom Sämann und den viererlei Äckern (Mt 13,1-23) als Folie höfischen Erzählens bei Hartmann von Aue“, in: Steffen Martus/Andrea Polaschegg (Hrsg.), *Das Buch der Bücher - gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und den Künsten*, Bern 2005 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik N.F. 13), S. 337-359.

28 Möglicherweise spielt der Stricker auf das Gleichnis an, in dem der Mietling, der sich nicht um die ihm anvertrauten Tiere kümmert, wenn der Wolf kommt, distanziert wird vom Hirten, der den Dieb unter Einsatz seines Lebens abwehrt - dem Messias, der von sich sagt: „Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich.“ (Joh 10,14).

29 Vgl. Wolfgang Achnitz, „Ein *mære* als Bispel. Strickers Verserzählung ‚Der kluge Knecht‘“, in: Volker Honemann/Tomas Tomasek (Hrsg.), *Germanistische Mediävistik*, 2., durchges. Auflage, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen. Germanistik 4), S. 177-203. Wolfgang Achnitz macht in seiner Analyse des Textes die folgende, für meine Argumentation wichtige Beobachtung zur *bîspel*-Funktion der eingebetteten Erzählung: „Bild- und Auslegungsteil werden nicht nacheinander, sondern ineinander verschachtelt dargeboten. Von diesen

geschlossener und umschließender Erzählung als ein mess- und abwägbares dar. Die Formeln *was rehte als - was græzer noch kleiner - als volleclîche als vil - vil rehte als* behaupten ein gleichnishaftes Kontinuum von Welt und Sinn, das sich nicht nur - wie für den Bauern - körperhaft real darstellt, sondern auch spirituell-intensiv. In entgegengesetzte Richtungen sich drehend, liegen beide *sensus* dennoch in derselben Dimension des Erzählens. Durch eine solche innere Drehung kann die Sinndimension der Welt über die materielle Identitätsrelation hinaus zur „Allegorealität“³⁰ gesteigerter Bedeutungen gelangen: Das *wenige swîn*, das der Wolf im *bîspel* stiehlt, entspricht nach *genus* und *species* korrekt (*rehte als*) dem gerade angezeigten Spanferkel; die *significatio* des Verweiszusammenhangs zwischen *swîn* (dem Zeichen des *bîspel*) und *vârhelin* (dem in der Welt Bezeichneten) bewegt sich noch auf der Ebene des *sensus historicus*. Doch der Stein des Exempels wird bereits mit Blick auf eine *intensio formarum*, ein mögliches Ansteigen des Sinnes (*græzer/kleiner*), im Brot des *mære* vergegenwärtigt. Und noch einen Schritt weiter wird das Blut des Wolfes unter dem Aspekt der Fülle (*volleclîche*) verwandelt in den Wein des Pfarrers. Mit anderen Worten: Die Hermeneutik, die in der Enthüllung solchen Zweitsinnes operativ wird, ist die der Allegorese und der Schriftsinnauslegung, die Immanenz und Transzendenz im Zeichen von Brot und Wein ineinander überführt. Sie kann sich vom Litteralsinn abstoßen und sich über die Stufen des Spiritualsinnes (*allegoricus/moralis, tropologicus*) zum *sensus anagogicus*, dem eigentlichen Heilssinn, aufschwingen, ohne doch das Auffliegen des zutiefst profanen Ehebruchs aus dem Blick zu verlieren und zu invisibilisieren.

kontextbedingten Variationen abgesehen, könnte das, was der Knecht erzählt, ein *Bîspel* sein [...]. Allerdings ergibt sich keine Analogie der Beziehungen, in denen die einzelnen Bestandteile von Bild- und Auslegungsteil zueinander stehen. Lediglich die Größen- bzw. Mengenangaben stimmen exakt überein. Deshalb wird man die Binnenerzählung des Knechts kaum als *Bîspel* bezeichnen dürfen; sehr wohl aber funktioniert sie nach dem >poetischen Prinzip< des *Bîspels*." (S. 195) Aufgrund dieser Reduktion des Gattungs- auf einen Funktionsbegriff fokussiert Achnitz seine Interpretation auf die *ordo*-Problematik zwischen Herrn und Knecht, deren mustergültige Behandlung durch den klugen Knecht in seinem Gebrauch der Binnenerzählung zum Vorschein komme. Meine eigene Lektüre verschiebt die Perspektive dagegen auf die innere Faktur des Exempels und sieht gerade in der formalen Quantifizierung den Ansatzpunkt einer beispielhaften Qualifizierung religiösen Sinns.

30 Vgl. Peter Czerwinski, „Allegorealität“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 28/2003, S. 1-37.

Die Komik der Entdeckung des Pfarrers wird erst vor dem Hintergrund dieser schwankenden Doppelbewegung der Erkenntnis ganz verständlich: Wo der *sensus anagogicus* dem Auslegungsschema nach ein Enthüllen der höchsten Erkenntnis erwarten lässt, zieht der Bauer einen Pfarrer unter der Bank hervor. Und doch bedeutet das kein bloß ironisches Dementi der Allegorese, als ob sie zur Mechanik einer durch nichts mehr gedeckten Deutungspraxis degradiert wäre. Denn in der komisch-unangemessenen Geste des direkten Zugriffs auf die Wahrheit ereignet sich, wenn auch in krude entstellender Verdinglichung, noch etwas anderes: die Möglichkeit einer religiösen Logik, unabhängig von präsupponiertem Weltwissen. In der Tat lässt sich hier nämlich, inkorporiert in der Gestalt eines Pfarrers, *wahrheit sehen*. Sie ist als ein transzendierendes Moment genau in der Verschränkung von innerer *bîspel*-Rede und äußerer Schwankerzählung durch das Simultaneisieren zweier widersprüchlicher Hermeneutiken beobachtbar geworden: nicht zwar für den Bauern, den Beobachter erster Ordnung, der über seinen Nebenbuhler bloß in Rage gerät, wohl aber für den Leser des Schwanks, der als Beobachter zweiter Ordnung die *vuoge* des Verstehensprozesses nachvollziehen kann.³¹

III. Das Beobachterparadoxon

Mit dieser Teilung der Ordnung des Beobachtens ist die zweite wesentliche Geste religiöser Kommunikation nach der Grundunterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz angesprochen. Niklas Luhmann hat ihre paradox sinnproduzierende und -prozessierende

31 Klaus Grubmüllers Urteil, dass „Binnenerzählungen, wie sie der Stricker im ‚Klugen Knecht‘ geschaffen [...] hat, [...] Leseanleitungen für Mären“ seien, findet sich so bestätigt. Allerdings müsste Grubmüllers Folgerung *in utramque partem* verstanden werden: „Die Geschichten, die dafür erzählt werden, bedürfen einer eigenen, von der als Erzähler agierenden Märenfigur erzeugten Realität — oder einer solchen Realität als Gegenüber, die sie ‚realistisch‘ durchbrechen.“ (Klaus Grubmüller, „Schein und Sein. Über Geschichten in Mären“, in: Haferland/Mecklenburg [Hrsg.], *Erzählungen in Erzählungen* [Anm. 10], S. 243-257, hier S. 257). Das Durchbrechen des manifesten Erzählinhalts braucht nicht notwendig in Richtung Realitätsimmanenz zu verlaufen. Das in Anführung gesetzte ‚realistisch‘ kann nämlich auch umgekehrt auf den Weg einer Realitätstranszendenz hinweisen.

Funktion in seinem Aufsatz ‚Sthenographie und Euryalistik‘³² anhand eines alten mytho-theologischen Exempels erläutert: der Geburt des Teufels aus dem Wunsch, Gott zu beobachten. In der Konfiguration von transzendenter Totalität und luziferischer Distinktion, die sich von ihrem göttlichen Ursprung absetzt, um in der Erkenntnis des Höchsten gleich zu werden mit Gott, ja, ihn durch Schönheit (des Denkens, der Theorie) noch zu übertreffen, spielt sich nach Luhmann die ‚Urszene‘ des Beobachtens ab. Als erster Beobachter Gottes unterbricht der Teufel die reine Kontemplation und die liebende Versenkung der Engel in das göttliche Eine, Wahre und Gute und wird dadurch zu mehr als einer Emanation der göttlichen Herrlichkeit. Er zieht eine Grenze, über die hinweg Beobachtung allererst möglich wird. Die Folge ist bekannt: der Engelssturz des Prototheoretikers aus der Transzendenz in die Immanenz der Welt.

Zugleich legt diese grundstürzende Ur-Teilung den Grund für die erkenntnistheoretische Position des Menschen, zu deren Beschreibung Luhmann unausgesprochen Anleihen bei Gregors I. Modell vom himmlischen Hofstaat, einer Art Soziologie der Himmel³³, macht. Dieser präsentiert sich in zehn konzentrisch angeordneten Chören, deren letzter als peripherer in besonderer Weise auf den Mittelpunkt ‚Gott‘ bezogen ist und nach Luzifers Fall mit Adam wiederbesetzt wird (Restitutionslehre). Das macht den Menschen zum Erben Lucifers und damit zu einem Beobachter zweiten Grades, der nun ebenso Rechenschaft ablegen kann über den Beobachtungsakt erster Ordnung, wie er als ausgeschlossener Dritter zur Einsicht in die ursprüngliche Einheit der Unterscheidung „Gott versus Luzifer“, „Transzendenz versus Immanenz“ befähigt wird: Durch den Teufel gehen ihm an binären Differenzierungen, wie etwa der Unterscheidung von ‚gut‘ und ‚böse‘, die Augen (genauer: die *oculi subtiliores*) auf. Das so gewonnene Urteil beobachtet das Beobachten Gottes als vom Teufel ererbte Sünde und ermöglicht darüber hinaus, das Dilemma Luzifers, der durch sein Be-

32 Niklas Luhmann, „Sthenographie und Euryalistik“, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt/M. 1991, S. 58-82, bes. S. 63-71.

33 Zur mittelalterlichen Wirkungsgeschichte des gregorianischen Modells auf die politische Theologie des Hoch- und Spätmittelalters vgl. Barbara Bruderer-Eichberg, „Die theologisch-politische Bedeutung des Allerheiligenbildes im panegyrischen Lobgedicht an Robert von Neapel. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Herrscherikonographie“, in: *Concilium medii aevi*, 2/1999, S. 29-57 (<http://www.cma.d-r.de/2-99/bruderer.pdf>) (letzter Zugriff: 27.07.2007).

gehen, wie Gott zu sein, der Verdammnis größtmöglicher Gottesferne verfällt, in eine operative Alternative umzuformen. Denn der Mensch kann aus seiner Position des Dritten heraus die konstitutive Paradoxie aller Erkenntnis des transzendenten Gottes als Versuch einer Beobachtung des Unbeobachtbaren durch moralisierende Vereinfachung und Rituale der Reinigung (wie Taufe, Beichte, Buße) ‚invisibilisieren‘³⁴, oder er kann die erkannte Differenz für weitere Unterscheidungen und Handlungskonsequenzen ‚anschlussfähig‘ halten (sie etwa in Erzählungen fortspinnen, die der Beobachtung zweiten Grades immer neue Aspekte religiöser Sinnbildung abgewinnen). Beobachten als ‚Herstellung von Anschlussfähigkeit durch Unterscheiden‘³³ erzeugt anstelle der kontemplativen Paralyse der Engel oder des Absturzes Luzifers in die Hölle seiner Beobachter-Dilemmatik - je näher an Gott, desto entfernter von ihm - Möglichkeiten, die Grenze, die das Beobachten erster Ordnung zog, zu kreuzen und zugleich sie so zu bestätigen, dass Transzendenz als Folie fortgesetzter Differenzierung ins Innere des Systems eingeholt werden kann. Durch ein solches ‚re-entry‘ wird sie systemimmanent als religiöser Sinn kommunizierbar. Indem dieser religiöse Sinn durch die Gesellschaft von ‚Bindungen an Logik und Erkenntnistheorie freigestellt‘ wird, erlaubt er ‚einen Blick auf das Generieren von Formen [das heißt: von Unterscheidungen] schlechthin‘³⁶. Es dürfte kein Zufall sein, dass Niklas Luhmann das zentrale erkenntnistheoretische Paradoxon seiner Systemtheorie an einem Modell vormoderner Theologie demonstriert. Denn wie alle modernen Theoriebildungen, die vor dem Traditionshintergrund einer Metaphysik totaler Thematisierbarkeit das Unbeobachtbare als Movens des Denkens wiederentdecken, lehnt sich auch die Systemtheorie an jene andere Wissenstradition an, die Roland Barthes einmal die ‚Geburts-helferin des *Latenten*‘³⁷ genannt hat: an das topische Denken. Deshalb ist es möglich, dass sich in mittelalterlichen Schwänken, die sich gerne stark schematisierter Stoffe und topischer Erzählmodule bedienen, Konfigu-

34 Nach systemtheoretischem Verständnis wäre diese ritualistische - im Extremfall sprachlos vollzogene - Lösung zwar als Handlung beschreibbar, doch ihrem Wesen nach eine verdeckte Form der Kommunikation: Kommunikationsverweigerungskommunikation.

35 Luhmann, *Religion* (Anm. 21), S. 34.

36 Ebd., S. 14.

37 Roland Barthes, „Die alte Rhetorik“, in: ders., *Das semiologische Abenteuer*, aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt/M. 1988. S. 15-101, hier S. 69.

rationen finden, die sich wie fortgesetzte Illustrationen des Beobachterparadoxons ausnehmen. Einen der verbreitetsten Stoffe dieser Art bietet *Die Buhlschaft auf dem Baume* (in der ausgearbeiteten Fassung A)³⁸: Ein Blinder unterwirft seine schöne Frau einem rigiden *huote*-Regime: Nachts hält er sie in Fesseln, bei Tage darf sie sich nicht außerhalb seiner Reichweite bewegen. Dennoch nimmt ein fahrender Student Kontakt mit ihr auf und vereinbart über ein *brieflein* ein Rendezvous an einer Linde, auf die er sogleich hinaufklettert. Die Frau beschreibt ihrem Mann den Baum als Apfelbaum, dessen Früchte sie zu ernten wünsche. Als der misstrauische Blinde mit seinem Stock die Richtigkeit ihrer Angaben überprüfen möchte, wirft der Schüler aus der Baumkrone einen Apfel herab. Da die Frau nach mehr Früchten verlangt, lässt sich der Blinde darauf ein, sie hinaufsteigen zu lassen. Unterdessen hält er den Baumstamm umfasst, um mögliche Rivalen davon abzuhalten, ihr hinterherzusteigen. Obendrein fordert er sie dazu auf, die Baumkrone kräftig zu rütteln, was das Paar zum Anlass für ein ungehemmtes Liebesspiel nimmt, bei dem viele Äpfel von der Linde fallen. Im Vorbeigehen erblicken diese Szene Christus und *sein knecht sant Peter*, der seinen Herrn bittet, dem Blinden das Augenlicht wiederzugeben, damit er den schmähhlichen Betrug erkennen könne. Christus vollbringt das Wunder. Als der nun sehende Blinde das Paar im Baum mit dem Tode bedroht, möchte Petrus ein zweites Mal intervenieren und fleht Christus zur Verhinderung des Mordes um die erneute Blendung des rasenden Ehemannes an. Die List der Frau aber ist schneller: Sie erklärt ihr Tun mit dem Studenten ihrem Mann als einen Heilungszauber, dem er sein Augenlicht zu verdanken habe, und verleumdet Petrus als den eigentlichen Lügner und Nebenbuhler, der ihm das Sehvermögen wieder nehmen wolle. Daraufhin belohnt der Ehemann den Studenten und will mit dem Messer auf Petrus losgehen. Dieser ergreift die Flucht und beklagt sich bei Christus. Er bittet seinen *herre got*, dass er ihn an der verschlagenen Frau *durch dein gepot* (V. 242) rächen möge. Doch Christus verweigert die Bitte mit dem Hinweis, dass er für diese Sünderin bereit sei, sich noch einmal töten zu lassen.

38 Zitiert nach *Die deutsche Märendichtung des 15. Jahrhunderts*, hrsg. von Hanns Fischer, München 1966 (Münchner Texte und Untersuchungen 12), S. 485-492. Zu den vielen international verbreiteten Varianten dieser *materia* und ihrer zur vielfältig umbesetzbaren Bildformel kondensierten Illustration siehe Gerd Dicke, „Das belauschte Stelldichein. Eine Stoffgeschichte“, in: Christoph Huber/Victor Millet (Hrsg.), *Der ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5.-8. April 2000*, Tübingen 2002, S. 199-220.

Die Anspielung auf das Sündenfall-Szenario ist auf Anhieb sichtbar: Der Schwank verlegt es in ein anderes, künstlich präpariertes Paradies, wo es zu Umbesetzungen kommt, die den Inhalt des biblischen Mythos von der Bewusstwerdung des Menschen *umschreiben* auf logisch-formale, durchweg paradoxe Konfigurationen des Beobachtens und sich daran anschließender Urteile und Handlungen. Im Zentrum dieser Umschrift³⁹ der Paradieserzählung von Bewusstsein auf Kommunikation - man könnte auch sagen: von Sünde auf kommunikativen Sinn - steht an der Stelle Adams ein Blinder und an der Stelle des Baumes der Erkenntnis (mit seinen verbotenen Früchten) eine Linde (als Asyl der verbotenen *minne*). In einer pointierten Inversion des Augenblicks der Erkenntnis im Garten Eden reicht nun der sehunfähige Adam den ersten gefallenen Apfel seiner längst schon gewitzten Eva, die mit dem Scholaren sogleich zur sexuellen Seite des biblischen Erkennens übergeht. Bei dieser primären Konfiguration einer Dreiecksgeschichte scheint sich alles darum zu drehen, Listhandeln in Szene zu setzen: Unter dem Schutz des Apfelbaum-Simulacrams löst die Erzählung die klassische Aufgabe, einen Ehebruch im Beisein des Ehemannes witzig zu erzählen, indem sie den Augenblick, als Adam und Eva die Differenz zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ aufging, ins Tableau des blinden und zusätzlich verblendeten Hahnreis überführt.

Allerdings bleibt es nicht bei der Paradies-Parodie: Die Ebene der Listhandlung wird durch das Einziehen einer Beobachtungsebene zweiter Ordnung überboten. Mit dem Auftreten Christi und seines Schülers Petrus wird das Dreieckstableau erweitert um die Dimension der Transzendenz, die sich in der Handlung wundertätig, in der Kommunikation aber komplexitätssteigernd bemerkbar macht.⁴⁰ Formal

39 Zu diesem weiteren zentralen systemtheoretischen Konzept vgl. Peter Fuchs, *Die Umschrift. Zwei kommunikationstheoretische Studien: ‚japanische Kommunikation‘ und ‚Autismus‘*, Frankfurt/M. 1995.

40 Genau in dieser Unterscheidung zwischen Handlung und Form liegt der Grund, weshalb Alwine Slenczkas Dissertation *Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen aus Himmel und Hölle*, Münster 2004 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 5) im Ansatz fehlgeht. Von „Gästen“ ließe sich nämlich nur dann reden, wenn man von einer historischen Formation des Bewusstseins ausginge, das die heiligen oder diabolischen Figuren als Fremdkörper aus einem rein inhaltlich bestimmten ‚geistlichen Diskurs‘ betrachtet, von dem die Kommunikationen des Schwanks von vornherein ausgeschlossen sind. Aus dieser Perspektive ließen sie sich allenfalls unter den Darstellungslizenzen der Kritik, der Ironie oder der Parodie einer Intention auf Uneigentlichkeit zuschreiben. Da Literatur aber, als Kommunikation betrachtet, keine

entsteht so die Konfiguration zweier Paare, deren Interaktionen über den blinden Fleck, die Figur des Ehemannes, vermittelt werden. Seine zunächst scheinbar eindeutige Position als Hahnrei wird zur Schaltstelle der Paradoxie: Zum einen erhält er nämlich durch die Intervention des Petrus bei Christus seine Sehkraft zurück, damit er mit eigenen Augen die flagrante Verletzung seiner Ehre durch das sündhafte Verhalten des ersten Paares erkennen möge. Zum anderen sähe Petrus das Wunder am liebsten gleich wieder rückgängig gemacht, weil die nun möglich gewordene Beobachtung die Verblindung nicht etwa aufhebt, sondern verdoppelt: im drohenden blinden Gewaltausbruch des Ehemanns (*lug / und went disen ungefug / [...] disen mort*, V. 160f.), der unter dem Eindruck des erkannten Betrugs vom schwächlichen Hahnrei zum *starken ries* (V. 152) mutiert, und in der Rechtfertigung des klugen *wibes*. Denn sie erklärt durchaus zutreffend, dass ihr Verhalten auf dem Baum das Wunder des Augenöffnens durch das *himelisch kint* (V. 168) allererst hervorgerufen habe und dass die Wut des Betrogenen statt dem *schüler* auf der Linde eher Petrus gelten sollte, weil der dem wieder Sehenden den Rückfall in die alte Blindheit gewünscht habe. Daraus ergibt sich das Oxymoron eines sehenden Blinden, der den Ehebruch sieht, ihn zugleich aber auch nicht sieht, da er ihn als Welt und Leiden transzendierendes Heilungs- und Reinigungsritual versteht, für das er den *schüler* noch reichlich mit Geld belohnt. Umgekehrt erkennt er in Petrus den Gegenspieler, nicht aber den heiligen Repräsentanten der Transzendenz und geht deshalb mit dem Messer auf ihn los. Insgesamt entspräche dieses Kippkalkül der ersten Alternative einer Beobachtung zweiten Grades: einer vollständigen Invisibilisierung der ursprünglichen Dreiecksgeschichte.

Die zweite Alternative, die durch Fortschreibung der Paradoxie den Blick auf das Erzeugen religiöser Kommunikation erlaubt, formiert sich in der Relation zwischen Christus und der Ehebrecherin. Keineswegs ist dieses Verhältnis charakterisierbar durch die Resignation des Erlösers an

Gäste kennt, sondern lediglich Formen der Unterscheidung, kommt es beim Verstehen der religiösen Kommunikationsleistung von Schwank und *bispiel* darauf an, ihre innere Paradoxie und diejenige ihrer Anschlusskommunikationen ernstzunehmen: auch und gerade dann, wenn ihr Zustandekommen äußerst unwahrscheinlich erscheint und ihnen auf Seiten des historisch vorauszusetzenden Bewusstseins kein sachlich-positives Korrelat entspricht. Die daraus resultierenden Irritationen sind schlicht Folge des Umstands, dass Kommunikationen aus systemtheoretischer Sicht eben keine Bewusstseinsinhalte abbilden, sondern das Erzeugen von Sinnformen beobachtbar machen.

der Verworfenheit der Welt oder an der Bösartigkeit von Frauenlist.⁴¹ Vielmehr zeigt Christus sich bereit, eher seinen Opfertod zu wiederholen als dem Drängen des Petrus auf eine himmlische Bestrafung der Frau für ihren Betrug und für ihre Anstiftung zum Mord nachzugeben. Daran wird zweierlei sichtbar: Zum einen läuft Petrus mit seiner Unterscheidung von ‚gut‘ und ‚böse‘ ins Leere. Er sieht mit Hilfe dieser Differenz lediglich die strafwürdige Sündhaftigkeit *diser bösen haut* (V. 237), nicht aber, dass er bei seiner Insistenz auf Rache eine andere Differenz übersieht: In einem wörtlichen Sinn nämlich sind beide Aussagen der Frau über die Wunderheilung und über das von Petrus erwünschte neuerliche Erblinden des Mannes wahr. Dagegen verhält sich Christus wie ein Beobachter zweiten Grades, der seine Operationen in der Welt auf Anschlussfähigkeit anlegt: Er löst sich aus dem Dilemma, nach dem eigenen Gebot eine Frau bestrafen zu müssen, die nur wahre Aussagen macht, indem er aus der Position des Erlösers, der die Welt immer wieder - *iterum et iterum* - erlösen würde, seine Beobachtung nicht von der Unterscheidung ‚Schuld‘/‚Unschuld‘ leiten lässt. Denn diese Unterscheidung wird ja durch den Erlösungsakt (immer wieder) transzendiert. Der Christus des Schwanks braucht daher lediglich exemplarisch (*bîspel*-haft!) die besondere Beziehung zu unterstreichen, die der Christus des Evangeliums bekanntlich zu Ehebrecherinnen und Prostituierten unterhielt, und schon muss zwischen gut und böse nicht mehr entschieden werden.

Die Ursache der Irritationen moderner Interpreten darüber, dass die Erzählung keinen Hinweis auf einen Akt der Reue enthält und damit eine *conversio* der Sünderin ausklammert, markiert präzise die Zäsur der Umschrift von Bewusstsein auf Kommunikation: Die hyperbolische Aussage Christi - *ee ich sie ließ in nöten, / ich ließ mich noch eins töten* (V. 249f.) - im Verein mit dem Ausbleiben der *conversio* sichert dem Schwank Anschlussfähigkeit weiterer Kommunikationen, insofern der Prozess der Erlösung *ad infinitum* fortgesetzt werden kann. Innerhalb des

41 So etwa Klaus Grubmüller, der in seinem Kommentar zum Text vom „Zynismus der deutschen Version“ spricht und meint, dass dort „der Herrgott seinem Begleiter die geistesgegenwärtige Verschlagenheit der Frauen vor Augen führt, die sie sogleich eine Ausrede finden lässt.“ Deshalb stellt er die *Buhlschaft auf dem Baume* „mit dieser satirisch-kritischen Tendenz in die Reihe der für das 15. Jahrhundert durchaus typischen Mären, die die Welt als ungeordnet und böse zeigen“. (*Novellistik des Mittelalters*, hrsg., übers, und komment. von Klaus Grubmüller, Frankfurt/M. 1996 [Bibliothek deutscher Klassiker 138, Bibliothek des Mittelalters 23], S. 1118).

Schwanks und seiner Topik der Beobachtung wird er jedenfalls durch nichts und niemanden mehr aufzuhalten sein. Denn durch den wunderbaren Eingriff Christi scheinen alle in die Ehebruchsgeschichte involvierten Figuren erlöst — der Ehemann von seiner Blindheit, der Scholar von seinem Geldmangel, das *wîp* vom Vorwurf durchtriebener Lügenhaftigkeit —, während dem Schüler des Herrn eine handfeste Lehre erteilt wird über jene Gerechtigkeit, die nicht von dieser Welt ist, aber in dieser Welt sich paradox manifestiert (und ja auch ihn, den aus der Passionsgeschichte bekannten Lügner und Verleugner Christi, schon einmal entschuldigt hat). Mag diese Schwankkonstruktion - ein Messias als Verwaltungstechniker der Erlösung, der nicht mehr die Sünde des Menschen sieht, sondern nur daraufschaut, dass sein System möglichst reibungslos *in perpetuum* weiterläuft - theologisch auch nicht unproblematisch sein, so ist sie doch eine literarische *re-lectio* religiöser Sinnproduktion, die durch das Erzählkalkül des Schwanks als Problem der Beobachtung zweiter Ordnung charakterisiert wird.

VI. *exceptio — exemplum*

Die Sprachgebärde des Schwanks, so könnte man resümieren, erfasst nicht nur den Abschwung in die Niederungen menschlicher Schwäche und Arglist. Als Denkform, mit deren Hilfe andere (zumal Einfache) Formen beobachtet werden können, führt sie vor, mit welchen Leitdifferenzen die exemplarische Rede jeweils operiert und wie sie ihre Unterscheidungen so ineinander überführt, dass der Eindruck der Einfachheit, Geschlossenheit und Identität von Erzählung (*sensus literalis*) und Bedeutung (*sensus allegoricus*) entsteht. Im Kontext religiöser Kommunikation werden parabolische und legendarische Formen dadurch dezentriert und ins Schwanken gebracht, dass alle Erzählelemente in der Doppelbelichtung der Differenz von ‚transzendent‘ und ‚weit-immanent‘ betrachtet werden. Das geschieht so, dass der Schwank, auch wenn er wie in der *Buhlschaft* mit der Möglichkeit von Wundern spielt, stets den Standpunkt nackter Innerweltlichkeit einnimmt und forciert. Dadurch zwingt er das Transzendente, sich unter den Bedingungen reiner Weltimmanenz zu zeigen. Es kann sich aber nur Zutritt zur Ordnung des *oculus exterior* verschaffen, indem es sich seiner subtilen, ungreifbaren Geistigkeit entäußert, sich materialisiert und in der Welt inkorporiert. Das Ergebnis ist sowohl das Ablegen jeglichen offen behaupteten geistlichen Sinns als auch dessen unter den profanen Ver-

körperungen verborgene Potenz, die Grenzen der Welt aus ihrem Inneren heraus zu überschreiten. Religiöse Kommunikation tritt im Schwank immer dort zutage, wo diese Potenz inmitten der dargestellten Welt in komischer, grotesker oder obszöner Inkommensurabilität und Verstelltheit erkannt wird.

Ein besonders krasses Beispiel für die Denkfigur eines solchen entstellten und verkappten Wiedereintritts ausgegrenzter Transzendenz ins Innere der Welt bietet der Schwank *Der túrney von dem czers*, bekannt unter dem ins scheinbar weniger Anstößige verschobenen Herausgebertitel *Das Nonnenturnier*:

Ein Ritter, Favorit der Damenwelt und Turnierchampion, gibt dem Werben einer Dame nach und lässt sich auf das *freuden spil* der Nacht ein unter der Bedingung, dass er sich am nächsten Morgen entfernen darf, ohne wiederzukehren. Am nächsten Tag droht die Dame dem sich verabschiedenden Ritter, ihr Schweigen über die Affaire zu brechen und ihn als Mann zu *swachen*. Mit List überzeugt sie ihn davon, dass sein Erfolg bei den Frauen größer wäre, wenn er sich sein unkontrollierbares Glied abschneiden würde, das sich stets zwischen ihn und die Frauen dränge. Überzeugt von dem Argument, kastriert er sich nach einem kurzen Streitgespräch mit seinem *zagel*, der seiner Abtrennung zustimmt als Probe aufs Exempel, welchem *under uns baß geschehe* (V. 202). Nachdem der Ritter den abgeschnittenen Penis unter der Stiege eines Nonnenklosters deponiert hat, will er seiner Dame den Erfolg melden. Daraufhin schreit sie die Schande des Entmannten heraus: Der Ritter wird von einer Frauenschar aus der Stadt Saraphat vertrieben und fristet seine letzten 34 Jahre verlassen in einer Höhle in der Wildnis. Nach einem Jahr verborgenen Dahinvegetierens entschließt sich unterdessen der *zagel*, sich den Nonnen nach der Frühmesse zu zeigen. Der Konvent reagiert erst schockiert, dann zunehmend fasziniert: Jede Nonne wünscht sich das Genital in ihrer Zelle. Um die Besitzansprüche zu klären, schlägt die Äbtissin vor, ein Turnier um den Preis des *zagel* zu veranstalten. Dabei löst sich die Ordnung des Klosters so weit auf, dass die internen Rangunterschiede ebenso aufgehoben werden wie die Differenz zwischen Nonnen und den *klostermaid*. Erst als der auf einem Kissen drapierte *zagel* entwendet wird und die müdegekämpften Frauen erkennen, dass *êre* und *zuht* ihrer Gemeinschaft darniederliegen, entschließen sie sich, ihren *kriec* zu beenden und ein Schweigegelübde abzulegen.

Die Reaktionen der Forschung auf diese Geschichte folgen den skizzierten Fluchtlinien der Schwank-Diskussion: Vom Vorwurf in-

kohärenten Erzählens über das moralische Verdikt, solches Erzählen rühre „offen ins Chaos hinein“⁴², bis zur Entdeckung einer psychischen oder psychosozialen Struktur im Rahmen des Zivilisationsprozesses führt ein beschwerlicher Weg zur Beobachtung des Offensichtlichen: der literarischen Form. Erst in Peter Strohschneiders „Versuch über ein priapeisches Märe“ wurde dieses Offensichtliche - die Zweiteiligkeit des Schwanks - als wesentlich für dessen narrative Sinnbildung beschrieben:

Die Zweiteiligkeit des Textes ist indes nicht nur sein augenfälligstes Merkmal, sondern auch gleichsam die strukturelle Konsequenz eines Handlungsvorgangs, nämlich der Zweiteilung des Protagonisten. Die im Zentrum des ersten Märenteils stehende Kastration allerdings erscheint dadurch, daß dem Penis des Ritters im zweiten Teil eine eigene Geschichte zukommt, weniger als ein Akt der Verstümmelung, sondern vielmehr als ein Akt der Aufspaltung: als Zerlegung einer ohnehin prekären Einheit.

Dass die prekäre Einheit in der „Teilung des ritterlichen Subjekts“ als „Indiz einer Identitätsproblematik“ gelesen werden kann, „die sich auf der strukturellen Ebene des Textes in seiner Zweiteiligkeit abbildet“⁴³, mag zutreffen, ist freilich bereits wieder eine inhaltliche Festlegung des formalen Befunds. Denn der Erkenntnis, dass die „Geschichte des Ritters und die seines Genitales [...] spiegelbildlich aufeinander bezogen“ seien, folgt so eine Auslegung auf dem Fuße, die ihren Sinn allegorisch einem einzigen Referenzfeld „spezifisch männlicher Ängste und Phantasien“⁴⁴ zuordnet und auf Kastrations- oder phallische Allmachtsphantasmen beschränkt. Es lässt sich aber zeigen, dass im Modus spiegelbildlicher Darstellung zwei Formen von Inklusion und Exklusion der Transzendenz aufeinander bezogen werden: die Logik der *exceptio* und die des *exemplum*. Auf ihrer Verschränkung beruht die Möglichkeit, im *Nonnenturnier* eine schwankhafte Realisierung religiöser Kommunikation zu sehen.

Soweit religiöse Kommunikation sich überhaupt an der Oberfläche der Erzählinhalte zeigt, tut sie dies im *Nonnenturnier* nicht allegorisch verschlüsselt, sondern auf der Ebene des *sensus historicus*. Peter Strohschneider hat die einzige Instanz dieses Sinnes, die aus dem sexualisierten Geschehen hervorsticht, bemerkt: die Erwähnung des Ortsnamens *Saraphat* (V. 278), den er mit dem biblischen Sareptha (bei Luther:

42 Haug, „Entwurf“ (Anm. 24), S. 18.

43 Beide Zitate Strohschneider, „Versuch“ (Anm. 16), S. 156.

44 Ebd.. S. 158.

Zarpath) im Alten (III Kon 17,9 f.) und im Neuen Testament (Lk 4,26) identifiziert.⁴⁵ An beiden Stellen geht es wie im Schwank um eine Szene der Aussonderung beziehungsweise der Austreibung. Im ersten Buch der Könige wird erzählt, wie der Prophet Elias, nachdem er in einer Kampagne gegen König Ahab Israel den Ausbruch einer Hungersnot verkündet hat, in der Stadt Zarpath eine Witwe aufsucht, um sich auf Jahwes Geheiß von ihr versorgen zu lassen. Ihre Bereitschaft, die spärlichen Reste an Mehl und Öl mit dem Mann Gottes zu teilen, führt dazu, dass sie und ihr Sohn als einzige von der Hungersnot ausgenommen bleiben. Als der Sohn eines Tages so schwer erkrankt, dass er ohne zu atmen daliegt, möchte die Witwe mit Elias nichts mehr zu tun haben, doch dieser erweckt ihren Sohn auf dem Totenbett wieder und stellt damit sein Prophetentum unter Beweis. Im Lukas-Evangelium greift Jesus diese Stelle auf, um vor den Juden in der Synagoge von Nazareth die Frage der messianischen Auserwähltheit neu zu definieren:

Er sprach aber: Wahrlich, ich sage euch: Kein Prophet gilt etwas in seinem Vaterland. Aber wahrhaftig ich sage euch: Es waren viele Witwen in Israel zur Zeit des Elia, als der Himmel verschlossen war drei Jahre und sechs Monate und eine große Hungersnot herrschte im ganzen Lande, und zu keiner von ihnen wurde Elia gesandt als allein zu einer Witwe nach Sarepta im Gehiet von Sidon. [...] Und alle, die in der Synagoge waren, wurden von Zorn erfüllt, als sie das hörten.

Die Juden reagieren auf diese Provokation mit einem Sündenbock-Ritual. Sie stoßen den Propheten aus ihrer Mitte und führen ihn vor die Stadt, um ihn einen Abhang hinunter zu stürzen: „Aber er ging mitten durch sie hinweg.“ Dadurch erscheint Jesus in seiner Exzeptionalität doppelt bestätigt: Als „neuer Elias“ tritt er seinem eigenen Anspruch nach und auch rituell als heilig ausgewiesen in Galiläa auf, wo seine Lehre verwundert aufgenommen wird, „denn er predigte mit Vollmacht“.⁴⁶

Die biblischen Reminiszenzen weisen den Ort des Schwankgeschehens als geistlichen, wenn nicht messianischen Topos aus, der wie

45 Ebd., S. 163, Anm. 28. Strohschneider versucht allerdings die von ihm selbst vermuteten „theologischen Deutungsperspektiven“ seiner eigenen Leitdiffferenz „Zivilisation“ vs. „(sexuelle) Wildheit“ zuzuschlagen statt im Sinne des *relectio*-Postulats auf die Form der Trennung zwischen Psyche/Bewusstsein und (religiöser) Kommunikation zu achten.

46 Lk 4,24 — 32, zitiert nach: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen*, Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, hrsg. von der EKD in Deutschland und vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR, Stuttgart 1985.

ein Fremdkörper in einer bis dahin höchst weltlichen Minne-Erzählung eingeschlossen ist. Zwar identifiziert sich der Ritter bis zu einem solchen Grade mit ihren Werten, dass er dem Argument bereitwillig Folge leistet, den einzigen adliger Contenance nicht unterworfenen Körperteil von sich abzutrennen, um sich zum selbstkontrollierten Hofmann zu vervollkommen.⁴⁷ Doch der Bezug der Erzählung auf Saraphat markiert deutlich die andere Dimension des Schwanks, die sich im Weiteren am Schema und an Motiven der Heiligen-Vita orientiert. Schon das Verbergen des *zagel* unter der Klosterstiege, wo *beide süde und verchergetrank* (V. 216) den Versteckten besudeln sollen, lässt sich nicht allein als Strafaktion des Ritters an seinem Glied verstehen, sondern spielt, für die Leser sichtbar, auf die Alexius-Legende an, wo der Körper des Heiligen im Haus seines Vaters ebenfalls durch den Spülicht der Küchenknechte erniedrigt wird.⁴⁸ Darüber hinaus schließt sich nach seiner Verstoßung aus der Welt des Frauendienstes auch der Ritter aus dem mundanen Leben aus. Er zieht sich für den Rest seiner Tage in *ein wildes hol* (V. 281) zurück — ein klarer Fall von Weltflucht. Damit ist sein Weg aus der Welt als *conversio* bezeichnet und am Ende lang andauernder Enthaltensamkeit die Heiligung in Aussicht gestellt. Als asketischer Einsiedler stellt der kastrierte Ritter die *exceptio* des höfischen Weltmannes dar, eine Ausnahmefigur, die zugleich mit ihrer Aussonderung aus der Welt durch das sie Aussondernde, den verstoßenen *zagel*, auf deren Normen bezogen bleibt.

In diesem Punkt lässt der Schwank nun die legendarische Stilisierung der *exceptio* umkippen in die Logik des *exemplum*. Denn auch nach 34 Jahren sexueller Askese - nach einer Zeitspanne also, die doppelt so lange währt wie die Buße des Gregorius *ûf dem wilden steine* - hat der Ritter den Status der Heiligkeit immer noch nicht erreicht. Als *gar ein armer man* (V. 287) stirbt er sang- und klanglos, weil der nicht transzendierbare Rest seines ritterlichen Selbst weiterhin in jener Welt sistiert ist, von der sich ein Heiliger doch restlos zu trennen hätte. Das heißt: Auch nach seiner Abspaltung entzieht sich der *zagel* jeder Kon-

47 So die Analyse Strohschneiders, „Versuch“ (Anm. 16), S. 166-169.

48 Vgl. etwa den Alexius Konrads von Würzburg, V. 684-691: *vil manger hande smâchheit / im sînes vater knehte buten. / die koche die daz vleisch dâ suten, / swaz die von wazzer und von labe / gespuolten manger schüzzel abe, / daz wart ûf in gegozen. / daz leit er unverdrozen / geduldeclichen alle zît.* (Konrad von Würzburg, *Die Legenden II*, hrsg. von Paul Gereke, Halle/S. 1926, S. 32). Der Hinweis auf die Alexiuslegende findet sich bei Strohschneider, „Versuch“ (Anm. 16), S. 158, Anm. 25.

trolle, diesmal allerdings nicht in der weltlichen, sondern in der ausgegrenzten geistlichen Sphäre, in der beide, Ritter und Genital, in- zwischen, getrennt voneinander, eingegangen sind. Nach einer Latenzperiode von einem Jahr erlebt der unheilige Erdenrest seine Auferstehung im ebenfalls aus der Welt ausgegliederten Lebensbereich des Klosters. Es stellt neben dem eremitischen Leben in der Wildnis eine weitere Form von Weltflucht und spiritueller Selbstexklusion dar, verbunden mit der weiblichen Variante unwiderruflichen Triebverzichts, die zwar ohne Selbstverstümmelung auskommt, wohl aber durch das Ablegen der Profess bindend ist.

In dieser Exklave des Mundanen ereignet sich nun die Erscheinung, ja die Epiphanie des *zagal* und damit eine unvermutete Art der Weltbildung inmitten klösterlicher Außerweltlichkeit.⁴⁹ Mit dem *zagal* zeigt sich auf einmal die gesamte Struktur dieser Ordnung des Ausschlusses nach der Logik des demonstrativen *exemplum*. Von ihr schreibt Giorgio Agamben:

Was das Exempel zeigt, ist seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, aber genau darum fällt es im selben Moment, da es diese zur Schau stellt, als exemplarischer Fall aus ihr heraus (im Fall eines linguistischen Syntagmas zeigt es das eigene Bedeuten und hebt auf diese Weise die Bedeutung auf). [...] Das Beispiel ist aus dem Normalfall nicht deshalb ausgeschlossen, weil es nicht dazugehörte, sondern weil es seine Zugehörigkeit zur Schau stellt. Es ist tatsächlich *paradeigma* im etymologischen Wortsinn, das, „was sich daneben zeigt“; eine Klasse kann alles beinhalten, nur nicht das eigene Paradigma.⁵⁰

In Umkehrung der *exceptio* des ersten Teils, die die Norm brach, um deren Regel zu bestätigen, gehört das *exemplum* wesentlich zum Normbereich, aus dem es allerdings durch die demonstrative Geste seines Ausgestellt-Seins herausfällt.

Wie lässt sich so verstandene Exemplarität für einen im Nonnenkloster offensichtlich deplazierten Penis behaupten, ohne dass die Beobachtung am Frivolen und Obszönen des Sujets hängenbliebe? Gerd Dickes Hinweis auf eine von der Forschung bisher nicht berücksichtigte Parallele des Erzähltyps ‚Phallus im Nonnenkloster‘ weist hier den Weg. Im anonym überlieferten Fabliau *Les trois Dames qui trouverent im Vit I*

49 Zu einem ähnlich gelagerten Fall im Schwank *Das Gänsslein*, vgl. Hans Jürgen Scheuer, „Tiefe Märchen des Vorscheins. Blochs ‚Spuren‘ als Exempel einer Philosophie der ‚Einfachen Formen‘“, in: Elmar Locher (Hrsg.), *Ernst Bloch, ‚Spuren‘. Lektüren*, Bozen 2008 (essay & poesie 24), S. 131-144.

50 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüning, Frankfurt/M. 2002, S. 32.

eignet sich die Äbtissin den Fund dreier Pilgerinnen, einen herrenlosen Phallus, mit dem Argument an, es handele sich dabei um den jüngst entwendeten Riegel der Klosterpforte. Der durch diese List bereicherte Konvent verehrt seinen neuen Besitz fortan *come relyke*.⁵¹ Der Reliquienkult um ein — nach der Erfindung der Äbtissin — erst verlorengegangenes, nun wunderbar wieder aufgetauchtes Objekt, das als Riegel gegen die Welt das Kloster allererst zum Kloster macht, es als der Transzendenz zugewandten Raum innerhalb der Welt erst ermöglicht, gibt (in einem viel weitergehenden Sinne, als von Gerd Dicke vermutet) das Modell für die Form des *Nonnentumier-Schwanks*. Der *zagel* des weltflüchtigen und dennoch immanenzverhafteten Ritters wird nämlich auch hier zum konstituierenden Bestandteil der Klostergemeinschaft.

Als die Nonnen von der plötzlichen Präsenz des Genitals im Kreuzgang überrascht werden, erschrecken sie nicht einfach über eine sexuelle Belästigung oder über die Begegnung mit ihren unterdrückten Gelüsten. Dass die Jungfräulichen überhaupt ein männliches Geschlechtsteil als solches identifizieren können, hat nicht nur mit einer misogynen Erzählperspektive auf die Lüsterheit selbst frommer Frauen zu tun. Vielmehr reagieren die Nonnen fein abgestuft auf die Erscheinung und letztlich so, wie es sich für die Bräute Christi gehört, die ihre ganze Existenz auf die Vereinigung mit dem einen Bräutigam ausrichten. Der Schwank zitiert hier ein visionär-meditatives Muster, mit dessen Hilfe sich die *mulieres religiosae* der zunächst befremdenden Verkörperung des Auferstandenen nähern. Für Mechthild von Magdeburg etwa führt der Weg der Seele über sieben Staffeln der *minne* zur Vereinigung mit dem Bräutigam⁵², für den Konvent der Erzählung sind

51 Gerd Dicke, „Mären-Priapeia“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 124/2002, S. 261-301, hier S. 292.

52 Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, hrsg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/M. 2003 (Bibliothek Deutscher Klassiker 181, Bibliothek des Mittelalters 19), S. 58-64 (1,44: *Von der minne weg an siben dingen, von drin kleiden der brüte und von tanzten*). Auch an eine typologische Denkfigur ließe sich erinnern: So liegt dem „älteste[n] Fastnachtsspiel“, den *Septem mulieres: Sieben Frauen und ein Mann*, ein entsprechendes hyperbolisches Schema zugrunde, in dem sieben Frauen nacheinander bis hinab zur liebestollen Prostituierten ihr Anrecht auf einen Fürsten deklarieren, der just die Niedrigste und Lüsterste als seine *leybste brut* bezeichnet. Eckehard Simon, der jenes Spiel auf das letzte Viertel des 14. Jahrhunderts datiert, weist auf dessen alttestamentliche Folie (Jes 4,1) hin und auf Strickers Deutung des Mannes als *typos* des Messias, mit dem sich die sieben Frauen vereinigen möchten, vgl. Eckehard

es sieben Nonnentypen, deren Verhalten von schreckhafter Abwehr über die immer subtiler werdende Anstachelung des Gliedes bis zur simulierten Vereinigung mit ihm reicht:

*sie hett in under iren geren
gar lieplich gesmuckt
und in iren schoß getruckt.
(V. 360-362)*

Da der nun anwesende Bräutigam sich nicht länger *spiritualiter* jeder frommen Frau anbietet, sondern *in corpore* nur einer einzigen zur Verfügung stehen kann, entbrennt ein *kriec*, der die gesamte Struktur der Gemeinschaft offenlegt. Auch in diesem Fall reagieren die Damen zunächst standesgemäß: Als adlige Töchter wissen sie, dass Verteilungsprobleme und Rivalitäten in einer Gemeinschaft von Gleichen agonal ausgetragen werden müssen. Die Äbtissin handelt also klug, wenn sie ein Turnier auslobt. Dass diese Lösung dennoch das Klosterleben in die Selbstzerstörung treibt, liegt eben an der ausgestellten und damit hingefällig gewordenen Zugehörigkeit des *zagal* zur Exklave. Als *exemplum demonstrativum* treibt er deren hierarchisches Prinzip hervor, das er *pars pro toto* im selben Moment der Auflösung preisgibt. Das gilt besonders in Hinsicht auf die Fortpflanzung der weiblichen Klostersgemeinschaft, ihre ‚Jungfernzeugung‘ in Gestalt der *klonstermaid*, die ihre Profess noch nicht abgelegt haben, gleichwohl aber selbst schon nach dem Bräutigam streben.⁵³ Sie stürmen den Turnierplatz und lösen dadurch die alte Klosterordnung auf.

Zum anderen wird der exemplarische Charakter des *zagal* daran deutlich, dass er im Zuge der Demonstration des klösterlichen *ordo* und der durch ihn ausgelösten Zersetzung von *êre* und *zuht* die zerstörte Ordnung wieder aufrichten und fortpflanzen hilft. Dies ereignet sich in dem Moment, in dem er auf unerklärte und unbeobachtete Weise *dieplich* und von irgendwem *undergeslagen* von der Bildfläche ver-

Simon, *Die Anfänge des weltlichen deutschen Schauspiels 1370-1530. Untersuchung und Dokumentation*, Tübingen 2003 (Münchener Texte und Untersuchungen 124), S. 57-69. Simons Deutung des Textes als „fastnachtliche[r] Männerfantase“ (S. 67) unterschätzt die Reichweite religiöser Kommunikation im Fastnachtsspiel als dramatischer Form des Schwanks.

53 Vgl. hierzu den wichtigen, auf Hanns Fischer zurückgehenden Hinweis in Klaus Grubmüllers Märenkommentar zu V. 472, wo die *klonstermaid* als die *manig dirne frei / die in dem klonster* waren bezeichnet werden: „Wohl die *puellae oblatae*, dem Klosterleben bestimmte und schon seit früher Jugend im Kloster lebende Mädchen“ (Grubmüller, *Novellistik* [Anm. 41], S. 1339).

schwindet. In dieser Wendung des Schwanks kommt die paradoxe Logik des *exemplum* vollkommen zum Tragen, indem sich der *zagel* im Verschwinden noch einmal als aus den Elementen des klösterlichen Systems unwiederbringlich ausgeschlossen *zeigt*. Die Lücke, die er dadurch hinterlässt, erweist sich als wesentliche Bedingung für die Erneuerung der Gemeinschaft. Denn über seiner vakanten Position wird durch das Schweigegelübde, das sowohl die alten Nonnen als auch die jungen *klonstermaid* einschließt, der Konvent wieder begründet: größer und dauerhafter als zuvor.

Insgesamt bezieht der *Turney von dem czers*, als schwankhafte Beobachtung religiöser Kommunikation gelesen, durch das Ineinander spiegeln von *exceptio* und *exemplum* zwei Formen von Weltflucht aufeinander, in denen Immanenz und Transzendenz sich wechselseitig bald ein-, bald ausschließen: zum einen im Sinne der Insistenz des *zagel*, der durch die ritterliche *conversio* niemals vollständig transzendiert werden kann; zum anderen im Sinne des Gründungsgestus, der den *zagel* an den Ursprung der klösterlichen Klausur setzt: bei seinem Erscheinen als Einschluss des kategorisch Ausgeschlossenen; bei seinem Verschwinden als Ausschluss dessen, was im Schweigegelübde des Klosterkonvents prinzipiell eingeschlossen bleibt.

Das *Nonnenturnier* macht so letztlich Prinzipien der Formation eines religiösen Mysteriums im Schwank beobachtbar. Denn worin sonst besteht das Mysterium christlicher Gemeinschaft als darin, dass Gott Mensch geworden ist, sich aus seiner Transzendenz heraus in die Immanenz der Welt, ihre Evidenz und Sterblichkeit, hineinbegeben hat, indem er sich verkörperte und sich vor den Augen der Menschen, aller göttlichen Attribute entledigt, zeigte⁵⁴; sowie in der Zuversicht, die die Nonnen des Schwanks offensichtlich gläubig teilen, dass sich dieser

54 Die zentralen Theologoumena sind in diesem Zusammenhang die Fleischwerdung des Wortes (Joh 1,14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit“) und die Paulinische *kenosis-Lehre* (Phil 2,5-11: „Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht: Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst (*heauton ekénosen*) und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters“).

Prozess nicht nur spirituell, sondern auch körperlich wiederholen kann und wird?

V. Hyperbel und Hymnus

Wie handfest es auch immer in den bisher besprochenen Schwänken zugeht, stets ließ sich doch eine deutliche Tendenz zur Entdinglichung, Entmaterialisierung, eben: ein Zug des Erzählens wahrnehmen, die Bedingungen der Weltimmanenz zu transzendieren. Dem ehebrechenden Pfarrer steht die spirituelle Qualität des *wahrheit sehen* gegenüber, dem mit einem Messer angegangenen Petrus das messianische Versprechen unbegrenzter Erlösung, dem erigierten *zagel* das fortgezeugte/fortzeugende Mysterium. Dass beide Extreme je simultan und isotop in einem zutiefst der Innerweltlichkeit verschriebenen Erzählvorgang sichtbar werden, ist Effekt der Beobachtung religiöser Kommunikation durch die Form des Schwanks. Denn Schwänke sind, als Denkformen betrachtet, narrative Konfiguratoren, die sich vor komplexere Diskurse schalten lassen und durch ihre spezifische Zurichtung auf Beobachtungen zweiter Ordnung deren implizite Leitdifferenzen *in actu* vor Augen führen. Die jedem Diskurs eigenen Verfahren der Kategorienbildung erscheinen dabei nicht weniger künstlich und willkürlich als die grotesk vereinfachten Binarismen der Schwankerzählung. Wo immer die dabei zutage tretenden formalen Prinzipien höherer Ordnung mit der kruden Materialität innerweltlicher Unterschiede konfrontiert werden und der Leser diese Beziehung als referentielle versteht, löst sich die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit im Lachen über die komische Inkongruenz beider und über die Unangemessenheit der je getroffenen Unterscheidungen. Der Witz ist dennoch nicht die Grundform des Schwanks, sondern nur die schnelle Ausflucht in die Referenz für den, der vor der unaufhörlichen Erschütterung seiner Kategorien und diskursiven Gewissheiten Reißaus nimmt.⁵⁵ Wo hin-

55 Deswegen können der Schwank beziehungsweise das Märe oder Fabliau nicht einfach auf eine „Sinnbildung aus der Pointe“ zurückgeführt werden (vgl. Klaus Grubmüller, „Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Die kompararistische Perspektive“, in: Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young [Hrsg.], *Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Berlin 2006 [Beiheft zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 13], S. 1 -23, hier S. 3), auch wenn der Erzählprozess auf Punkte zusteuern kann, an denen der Hörer und Leser unter Gelächter aus der

gegen die Aufmerksamkeit auf das formale Verfahren durchgehalten und nicht durch Referentialisierung und Gelächter einfach abgebrochen wird, zeigt sich die konstitutive Paradoxie jeder Kommunikation innerhalb dieser Welt⁵⁶ im unentwegten Schwanken der Beobachtung zwischen den beiden Seiten der zugrundeliegenden Leitdifferenz. Mein letztes Beispiel soll vorführen, wie konsequent eine weitere kurze Erzählung des Strickers die Konstituenten religiöser Kommunikation ins Schwanken bringt, sie dreht und wendet und dennoch zusammenhält. Das Schwanken des hier inszenierten Diskurses ist dabei so konsequent und radikal durchgeführt, dass die Spanne zwischen Immanenz und Transzendenz in einer einzigen intensiven Sprachbewegung durchmessen wird.

Das von seinen Herausgebern so genannte *Ehescheidungsgespräch* bearbeitet einen Stoff, der so weit reduziert ist, dass zwei der drei Handschriften ihn in folgendem knappen *argumentum* treffend zusammenfassen: Ditz mere ist von man vnde von wibe / Die bie ein ander wolden niht beliben.⁵⁷ Tatsächlich berührt der Schwank diesen Handlungskern in nicht mehr als sechseinhalb von 138 Versen:

*Ein man sprach ze sînem wibe:
 ‚wænest du, daz ich bî dir belibe
 iemer allez mîn leben ?
 niht! [...]‘
 (V. 1-4a)*

*Dâ wider sprach aber daz wîp:
 ‚ez müese, sam mir mîn lip,*

schwankenden Form auszusteigen und zur fixen, konturierten Pointe Zuflucht zu nehmen vermag.

- 56 Vgl. in Bezug auf die Thematisierung elementarer sozialer Tauschverhältnisse in Sexualität, Familie und Ökonomie Udo Friedrich, „Trieb und Ökonomie. Serialität und Kombinatorik in mittelalterlichen Kurzerzählungen“, in: Chinca [u.a.] (Hrsg.), *Mittelalterliche Novellistik* (Anm. 55), S. 48-75; in Bezug auf den politisch-theologischen Diskurs des Mittelalters die Lektüre des *Bloßen Kaisers* Herrands von Wildonie als Investitur-/Devestitur-Exempel in Andreas Kraß, *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*, Tübingen [u.a.] 2006 (Bibliotheca Germanica 50) sowie deren korporationsgeschichtliche Weiterungen in Thomas Frank [u.a.] (Hrsg.), *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte - Bilder - Lektüren*, Frankfurt/M. 2002.
- 57 Das *Ehescheidungsgespräch* wird zitiert nach der Ausgabe *Der Stricker, Verserzählungen* (Anm. 25), S. 22-27, hier S. 22. Das *argumentum* ist enthalten in den Handschriften K (Genf, Bibliotheca Bodmeriana Coligny-Geneve, Cod. Bodmer 72) und H (Heidelberg, Cpg 341), nicht aber in der ältesten Handschrift A (Wien. Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2705).

an ein scheiden ieszuo gân.'
(V. 51-53)

Ohne ersichtlichen Grund beginnt das Gespräch mit dem Beschluss des Mannes, die Verbindung mit seiner Frau aufzukündigen. Der Mann verpackt seine Deklaration in eine Auflistung immer stärker verkürzter Fristen, innerhalb derer es zur Trennung kommen soll: angefangen beim Scheiden übers Jahr, dann über insgesamt 16 Stufen Zug um Zug reduziert von 40 Wochen bis zum sofortigen Abschied. Denn, wie aus der Schlusswendung seiner Tirade hervorgeht, sein *wib* scheint ihm mit dem Anwachsen der Redezeit immer ekler zu werden, bis ihn ihre körperliche Nähe derart abstößt, dass nichts anderes bleibt als ein sofortiger Abbruch der Gemeinschaft:

*du bist gerumpfen unde swarz, dm
ätem smecket als ein arz. mir graset,
swenne ich dich sehen soll*
(V. 41-43)

Allen Besitz, ob einen Sack voll Pfennigen oder gar die Herrschaft über das gesamte Erdenrund, würde der Mann hergeben, bis ihm nur noch das nackte Leben übrigbliebe, um den Anblick seiner Frau nicht länger ertragen zu müssen. In der Gegenrede reagiert die Frau gefasst. Sie würde das Scheidungsgebot ihres Mannes auch sofort akzeptieren, wenn sie sich nicht ihrerseits dem Duktus der anschwellenden Rede überließe und darin die Fristsetzungen für die Scheidung dergestalt umdrehte, dass aus der praktisch schon vollzogenen Trennung über 24 Stufen der Fristverlängerung eine Wiederholung und Affirmation des Eheversprechens würde: bis dass der Tod uns scheide (*dune kumest niemer von mir, / der tot scheide mich von dir*, V. 91f.). Auf diese wiederum grundlose und inhaltsleere Inversion der Redetendenz hin zeigt sich der Mann übergangslos reuig, lobt seine Gattin als mariengleichen Gipfelpunkt weiblicher Tugend für alle Ewigkeit und erhält dafür sofortige Vergebung. Die Sühne besteht darin, dass beide sogleich miteinander schlafen, dann auflachen und zum Abschied vom Bettlager vor lauter Freude ein *liet* (V. 137) anstimmen. Von der Dramatik handfester oder psychisch aufwühlender „Szenen einer Ehe“ ist das weit entfernt: Keine Kausalitäten, keine Motivationen, keine inneren Entwicklungen helfen die Gesprächssituation zu kontextualisieren. Der Dialog selbst produziert nichts Erwähnenswertes. Sogar die innersprachlichen Ansätze einer Handlung, das Performativ „Hiermit sind wir geschiedene Leute“ und das Konstativ „Jetzt sind wir

getrennt", werden, kaum realisiert, schon wieder kassiert: Mann und Frau sind am Ende nach wie vor ein Paar und lassen ihren dialogischen Leerlauf in einen vollends naiv und albern wirkenden Schluss münden. Kurz: Das Erzählen, ordnet man es nach herkömmlichen Kriterien der Narratologie ein zwischen realer und fiktiver Gegenstandsreferenz oder faktualer und fiktionaler Redemodalität, scheint hier schon im Ansatz gescheitert: Es gibt weder einen Gegenstand noch eine andere Darstellungsweise als eben diese geschwätzig dargebotene Gegenstandslosigkeit.

Allerdings betrifft solch erstes Fazit doch nur eine bestimmte, vielleicht vorherrschende, aber durchaus kontingente Haltung zum Erzählen als einer Mimesis von Handelnden. In der Form des Schwanks lässt sich anderes finden. Denn wenn auch weder Objekt noch Handlung, weder Motiv noch Intention, ja nicht einmal ein Sprechakt angebar sind, auf die sich die Sprache des Dialogs bezöge, so könnte doch diese scheinbar leere, von Referenz abgekoppelte, sich zusehends selbstständigende Sprachgebärde selbst sich einer Analyse aufdrängen. Setzt man da an, fällt zunächst ins Auge, dass die gesamte Wechselrede aufgespannt ist zwischen zwei verschiedenen Intensitäten der Rede: dem Sprechen (*Ein man sprach ze sînem wîbe*, V. 1) und dem Singen (*und sungēn ein liet*, V. 137). Aus dem profanen Sprechakt, der eine Trennung vollziehen möchte, ist am Ende des Schwanks nicht nur ein gemeinsamer, geselliger Gesang des Paares geworden, sondern ein *liet ze prîse*, ein Preislied, ja sogar ein von erhebender, *grozer vröude* (V. 133) getragener Hymnus (*in einer hohen wîse*, V. 138). Wie lässt sich dieser Umschwung erklären? Wie ist zwischen erstem und letztem Vers eine derartige Drehung der Werte zustande gekommen?

Entscheidend für die Möglichkeit, die faktische Geltung des Performativs zu unterlaufen, ist der Umstand, dass der Mann in unmittelbarem Anschluss an seine Deklaration den Faktor Zeit ins Spiel bringt:

*wænest du, daz ich bi dir belîbe
iemer allez mîn leben?
niht! ich wil dir urloup geben
noch hiute über ein jâr.
wir müezen uns scheiden, daz ist wâr,
von hiute über vierzic wochen.
ich hân missesprochen:
ir werdent niuwan drîzic.
ich bin des gerne vlîzic,
daz ez in zweinzigen ergê
ez geschihet, weiz got, michels ê ,*

*wan ich ez in sechzehen tuon wil.
 demnach wirt ir niht sô vil:
 ez muoz in zwelfen geschehen.
 ich wil dich selben lâzen sehen,
 daz es in zehen geschiht.
 dannoch wirt ir sô vil niht:
 ez muoz in ahten ergân.
 ez wirt noch michels e getân:
 ez wirt in sehsen geendet.
 so werde aber ich geschendet:
 ir müezen niuwan vier sîn.
 und behalde ich den lî p mîn,
 ez geschiht über vierzehen naht.
 ez wirt noch nâher gemacht:
 ez geschiht in sibem tagen.
 ir wirt noch abegeslagen:
 der tage werdent niuwan drî.
 du bist mir sô leide bî,
 daz wir uns scheiden morgen.
 ich bin in grôzen sorgen,
 wie ich bî dir belîbe disen tac.
 des ich getuon niht enmac:
 du muost tezuo von mir. (V. 2-35)*

Wenn die gesetzte Ein-Jahres-Frist im Anschluss wieder bis auf den Zeitpunkt der unmittelbaren Redegegenwart ‚zurückgefahren‘ wird, dann ist dieser Moment nicht mehr derselbe wie der jener ersten, in zwischen entfernten Deklaration. Zwar geht aus der Schlusswendung des Mannes hervor, dass ihn die bloße körperliche Präsenz seiner Frau aus Ekel zur sofortigen Aufkündigung der Ehe zwingt. Doch ist die unmittelbare Wirkung des ursprünglichen Sprechakts einer Glosse, einem amplifizierenden Kommentar gewichen, der die Entschiedenheit des Abbruchs in messbare Grade einer erklärten Absicht auflöst.

An diesem Wendepunkt des Schwanks wird deutlich, dass das Anwachsen der rhetorischen Emphase einhergeht mit einem Schrumpfen der performativen Kraft und Durchsetzungsfähigkeit der Rede. Von ihrem Wirklichkeitsbezug bleibt nichts als eine Figur der Intensität: die Hyperbel. Denn: „Nicht nur eine maßlose Vergrößerung durch den hyperbolischen Ausdruck, sondern auch der umgekehrte Vorgang, die unglaubwürdige Verkleinerung ist eine Hyperbel.“⁵⁸

58 Wolfram Groddeck, *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*, Basel [u.a.] 1995 (Nexus 7), S. 232.

Im *Ehescheidungsgespräch* erscheinen beide Äste der Hyperbel als gegenläufige Tendenzen des ersten Redeteils: Während die Zahlenwerte zum Berechnen der verbleibenden gemeinsamen Zeit immer kleiner werden, wächst die Redezeit des Mannes (und damit die Länge des Textes) stetig an. Entscheidend für das Funktionieren der weiteren Konfliktregulation ist dabei der Aspekt der Überschreitung der Glaubwürdigkeit. Denn hinter der Maximierungs- beziehungsweise Minimierungstendenz der Hyperbel steht das Bestreben des Redners, allein durch die Bewegung der Rede Beobachtbarkeit dort herzustellen, wo es an sachlicher oder dinglicher Evidenz fehlt.

Was hier in Ermangelung eines referentiellen Objekts oder eines kraft- und wirkungsvollen Sprechakts beobachtet werden kann, zeigt die Replik der Frau. Es ist das Signum ihrer List, dass sie das Prinzip der Intensität erkannt hat: die Auflösung eines Evidenz- und Faktizitätsanspruchs in skalierbare Größen, die auf jeder Stufe (selbst auf der höchsten Eskalation) noch eine Kehrtwende zulassen. Zum einen setzt sie dieses Prinzip so ein, dass sie die auf Null geschrumpften Zeitabstände über Stufen wieder anwachsen lässt, bis der Sprechakt, der die Trennung erklärte, aufgewogen ist durch den Gegensprechakt, das erneuerte Eheversprechen. Nicht dass damit alles wieder beim Alten wäre, die beiden Performative neutralisieren sich nur gegenseitig, wie die abschließende Gewaltandrohung zeigt, die im Ritual der Eheschließung keinen Platz hat und mit der die Frau keinen Zweifel daran lässt, dass sie ihrem Willen schwanktypisch brachial Nachdruck zu verleihen wüsste: *ich zerbriche dich rehte als ein huon, / sprichest einez wort da under* (V. 96 f.). Zum anderen setzt ihre Rede eine neue Gegenläufigkeit in Gang, die auch auf den zweiten Teil des Dialogs übergreift. Mit der Deeskalation des Konflikts geht eine Steigerung der *verba* einher, die zur Bekräftigung herangezogen werden. Hatte das Stilniveau mit dem Ausspruch des Mannes, seine Frau rieche aus dem Mund wie aus ihrem Arsch, seinen skatologischen Tiefpunkt erreicht, so werden jetzt *keiser*, *tôt* und *tível* bemüht, um die Entschlossenheit auszudrücken, mit der die Frau ihren Gatten weiter an sich binden möchte.

Immer noch befindet sich die Rede damit in der Sphäre der Innerweltlichkeit. Doch das ändert sich mit dem zweiten Teil des *Ehescheidungsgesprächs*. Die Progression hyperbolischen Sprechens überschreitet hier die Grenze zum *genus grande*. Zwar bleibt immer die *bottomline* des Mundanen sichtbar, die es komisch-unangemessen erscheinen lässt, wenn der Mann sich vom Eingeständnis seines Jähzorns, seiner Trunkenheit und seiner fehlenden Vernunftkontrolle über das

Lob der Schönheit zu dem der mariengleichen Reinheit seiner Ehefrau aufschwingt:

*ezn möhten alle pfaffen
dîn tugende niht volschrîben.
du bist vor allen wîben
sam diu sunne vor den sternen.
die vrouwen solden lernen
dîn tugent alle gemeine.
ich gesach nie wîp so reine.
dîn name swebet vor gote obe
allen wîben mit love,
die man iender kûnde vinden
under allen Adâmes kînden
ferner êwiclîche leben.
(V. 114-125)*

Doch weist das Marienlob, das der Mann anstimmt, über alles Alltägliche und über die ‚reale Frau‘ hinaus. Dafür scheint die hyperbolische Form „nicht nur angemessen, sondern geradezu geboten“.⁵⁹

Die letzte Stufe dieser Aufwärtsbewegung wird im vierten Abschnitt des Dialogs erreicht. Inhalt und sprachliche Form zeigen sich hier in extremer Widersprüchlichkeit: Das gesamte aufgeregte Triebgeschehen aus Zorn, Ekel und Gewaltandrohung erfährt in der sexuellen Vereinigung des Paares seine letzte Abfuhr, in Gelächter und Bettgesang eine reichlich banale Auflösung. Zugleich löst sich aber die Sprache aus der Bindung an den Dialog. Im Unisono des Gesangs überschreitet sie ihre eigene Grenze, wird selbst zur reinen Hyperbel, die nach dem Durchmessen und Modulieren aller innerweltlichen Register (vom Fäkalgestank bis zum Marienidol) zur Darstellung des Undarstellbaren getrieben wird. Das *liet ze prîse* kann nach dem Marienlob nämlich nicht irgendein Lied sein. In seiner *hohen wîse* transportiert es jenen anagogischen Sinn, auf den das hyperbolische Sprechen stetig zusteuerte, und geht über in den höchsten Modus, zu dem mittelalterliche Musik sich aufzuschwingen vermag: in das Gotteslob des Hymnus.⁶⁰ Theologisch ist dieser Aufschwung so bedeutend, dass er sich nur noch jenem sprachlichen Modus der *confessio* vergleichen lässt, nach dem Augustinus am

59 Guido Naschert, „Hyperbel“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Tübingen 1998, Sp. 115-122, hier Sp. 116.

60 Zur transzendierenden Dimension der Musik vgl. Reinhold Hammerstein, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Bern 1962.

Beginn seiner *Bekenntnisse* fragt: *Et quomodo invocabo deum meum?*⁶¹ Die *Confessiones* sind entsprechend angelegt als Weg zu einer spirituellen *scientia bene modulandi* - so definiert Augustinus an anderem Ort die Musik⁶² -, die den Raum zwischen Immanenz und Transzendenz durchläuft und dabei den richtigen Ton zu treffen sucht, mit dem jener Hymnus anheben müsste, der Invokation, Lob und Erkenntnis Gottes aufhebt in der frei schwebenden Bewegung des Gesanges: *in eo motu, qui velut liber est.*⁶³

Strickers Märe *von man vnde von wibe / Die bie ein ander wolden niht beliben* hat mit seiner Schlusswendung Anteil an beidem: am Gelächter *und* am Hymnus. Indem es das Gotteslob mit der Kopulation des Paares engführt, gibt es ein Paradebeispiel religiöser Kommunikation, beobachtet durch die Form eines Schwanks. Im Ab- und Aufschwung der Rede erzeugt er paradigmatisch die nahezu vollkommene Simultaneität von Sexualakt und Himmelsgesang, von banalem Handeln in der Welt und Überschreitung allen weltlichen Handelns, selbst des sprachlichen, durch die *hōhe wīse*. So kommt Strickers Erzählen ganz zu sich: Es erreicht den höchsten und richtigen Ton am falschen und niedrigsten Ort. In einem Gestus bewegt es sich zwischen den Polen der Immanenz und der Transzendenz und verbindet Hymnus mit Geschlechtsverkehr in einem Kontinuum narrativer Intensität: in der Drehung jenes epischen Bandes, mit dem der Schwank die von ihm beobachteten Formen durchflieht.

61 S. *Aurelii Augustini Confessionum libri XIII*, ed. Martinus Skutella (1934), editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub, Stuttgart 1981, 1,22.

62 S. Aurelius Augustinus. *De musica*. Bücher I und VI. Vom ästhetischen Urteil zur metaphysischen Erkenntnis. Lateinisch - deutsch, eingel., übers. und mit Anmerkungen vers. von Frank Hentschel, Hamburg 2002 (Philosophische Bibliothek 539), S. 6 (*de musica* I,II,2).

63 Ebd., S. 10 (*de musica*, I,II,3).