

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

Sprechen mit Gott

Redeszenen in mittelalterlicher
Bibeldichtung und Legende



Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 Akademie Verlag GmbH, Berlin

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der Oldenbourg Gruppe.

www.akademie-verlag.de

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

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

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

Druck & Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005976-1

eISBN 978-3-05-006334-8

NINE MIEDEMA, ANGELA SCHROTT UND MONIKA UNZEITIG
Einleitung

I. Philologische Dialogforschung: sprach- und literaturwissenschaftliche Perspektiven

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

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

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

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

II. Textcorpus

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

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

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

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

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

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

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

III. Sprechen mit Gott, Dialog und Dialogizität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Ebd., S. 153f.

¹⁸ Ebd., S. 153f. und 163f.

¹⁹ Ebd., S. 163 und 165–167.

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

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

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

IV. Dialogforschung zwischen den Philologien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Thematische Schwerpunktsetzungen des Bandes

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

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

²⁷ Ebd., S. V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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