

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](http://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

ANGELA SCHROTT

# Heiligenrede in altspanischen Texten

## Dialogprofile und Techniken der Redeinszenierung bei Gonzalo de Berceo

Die Heiligenleben Gonzalos de Berceo sind wesentlich durch die mimetische Repräsentation von Rede und dialogischer Interaktion charakterisiert. Diese Mimesis der Rede prägt in hohem Maße die Darstellung der Heiligen, deren exemplarisch-christliches Leben zu einem großen Teil in Redeszenen und Dialogen abgebildet wird. Damit beinhalten Gonzalos altspanische Viten ein vielfältiges Spektrum an Redeakten und Dialogprofilen, die ins Spiel kommen, wenn Heilige als Sprecher und Gesprächspartner inszeniert werden. Die folgenden Interpretationen, in denen sich unter dem Dach der historischen Pragmatik philologische und sprachwissenschaftliche Methoden verbinden, widmen sich zwei hagiographischen Werken Gonzalos de Berceo, der *Vida de Santo Domingo de Silos* und dem *Poema de Santa Oria*, in denen verschiedene Dialogprofile und Techniken der Redeinszenierung zum Einsatz kommen. Kernfragen sind, welche Redeakte die Protagonisten rekurrent vollziehen, in welchen Dialogformen sie als Sprecher und Gesprächspartner agieren und wie sie durch ihre Rede als Heilige inszeniert werden.

### I. Traditionen des Sprechens in den altspanischen Heiligenleben Gonzalos de Berceo

Redeakte und Dialoge sind an historische Kontexte gebunden und werden in verschiedenen Kulturgemeinschaften in unterschiedlicher Weise gestaltet und realisiert. Diese Historizität der Rede steht im Mittelpunkt der historischen Pragmatik und Dialoganalyse.<sup>1</sup> Im Wechsel von Anrede und Erwiderung werden die Redeakte und die durch sie

---

<sup>1</sup> Einen umfassenden methodologischen Überblick über die historische Pragmatik bzw. Dialoganalyse in Anglistik, Germanistik und Romanistik bietet der folgende Beitrag: Andreas H. Jucker, Gerd Fritz und Franz Lebsanft, „Historical Dialogue Analysis. Roots and Traditions in the Study of the Romance Languages, German and English“, in: *Historical Dialogue Analysis*, hg. von dens., Ams-

konstituierten Dialogformen von kulturellen Traditionen des Sprechens geprägt, die sich in der Zeit verändern. Diese 'Traditionalität' der Rede wird von den Diskurstraditionen getragen, die als kulturelles Wissen auf das Sprechen bezogen sind und den Kern der historischen Pragmatik bilden.<sup>2</sup> Die Diskurstraditionen leiten in konkreten Kommunikationssituationen die Auswahl sprachlicher Mittel und die Gestaltung von Äußerungen nach dem Kriterium der Angemessenheit an und stellen daher ein kulturelles Wissen dar, das es dem Sprecher ermöglicht, erfolgreich zu agieren. Betrachtet man umfassendere interaktive Einheiten wie Dialoge, dann bilden die Redeakte in ihrer Abfolge Dialogprofile, die als illokutionäre Sequenz den Dialog modellieren. Ist diese Sequenz ein wiederholt vorkommendes Muster, dann liegt eine 'verfestigte' Dialogform vor, auf die Sprecher wie auf eine Textgattung rekurrieren können.

Als auf das Sprechen bezogenes kulturelles Wissen stehen die Diskurstraditionen in enger Verflechtung mit dem sprachlichen Wissen, sind jedoch nicht mit diesem gleichzusetzen. Denn das sprachliche Wissen erfasst diejenigen Wissensbestände, die es dem Sprecher erlauben, in einer bestimmten Sprache (sei es Spanisch, Deutsch, Altspanisch oder Mittelhochdeutsch) zu kommunizieren. Diese einzelsprachlichen Traditionen umfassen die Gesamtheit der sprachlichen Mittel und Möglichkeiten, aus der in konkreten Sprechsituationen Formen und Elemente der Rede selektiert werden. Doch die Auswahl sprachlicher Mittel wird nicht allein von den Diskurstraditionen als historischer Komponente angeleitet,<sup>3</sup> vielmehr kommen hier ebenfalls allgemein-universelle Regeln ins Spiel, die dem Sprechen in allen Sprachen und Kulturen zugrunde liegen. Dies impliziert, dass die Gestaltung von Redeakten zum einen universellen Regeln des Sprechens im Allgemeinen folgt, zum anderen durch die Diskurstraditionen als historisch-kulturelle Traditionen bestimmt wird. Wenn nun Redeakte historisch-kulturellen Traditionen und universell-allgemeinen Regeln folgen, dann impliziert dies, dass auch dialogische Interaktionen durch diese beiden Typen des Wissens geprägt sind.

---

terdam/Philadelphia 1999 (Pragmatics & beyond NS 66), S. 1–33. Zu Modellen der historischen Pragmatik in der Romanistik: Angela Schrott und Harald Völker, „Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik. Traditionen, Methoden und Modelle in der Romanistik“, in: *Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen*, hg. von dens., Göttingen 2005, S. 1–22, hier S. 12–16.

<sup>2</sup> Zum Modell der historischen Pragmatik und zu den Traditionen des Sprechens: 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. Grundlage dieses Modells ist das von Eugenio Coseriu entwickelte System der Sprachkompetenz: Eugenio Coseriu, *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*, Tübingen 1988 (UTB 1481), S. 29f. und 70–75.

<sup>3</sup> Zur Historizität der Diskurstraditionen: Franz Lebsanft, „Kommunikationsprinzipien, Texttraditionen, Geschichte“, in: *Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik* (wie Anm. 1), S. 25–44, hier S. 30–34; Peter Koch, „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, Frankfurt a.M./Madrid 2008 (Lingüística Iberoamericana 31), S. 53–87, hier S. 53–65.

Während die historischen Diskurstraditionen das kommunikative Repertoire einer bestimmten Sprechergemeinschaft beschreiben, betreffen die allgemein-universellen Regeln des Sprechens grundlegende Eigenschaften menschlicher Rede. Eine solche Universalie ist nach Eugenio Coseriu<sup>4</sup> die „Alterität“ der Rede als Sprechen zu einem anderen und für einen anderen. Eine weitere universelle Regel ist das von Paul Grice<sup>5</sup> formulierte „cooperative principle“. Während das Prinzip der Kooperation als universelle Regel in allen Sprach- und Kulturgemeinschaften gültig ist, bilden die mit diesem Prinzip verbundenen Maximen des Sprechens das Bindeglied zu den historischen Diskurstraditionen.<sup>6</sup> Die Verknüpfung von universeller Regel und historisch-kultureller Komponente wird am Beispiel der „Maxim of Manner“ deutlich, deren Leitsatz („supermaxim“) der Imperativ „Be perspicuous“ ist. Der rhetorische Grundsatz der *perspicuitas* im Sinne einer klaren und eindeutigen Rede erscheint zunächst als allgemeine Regel des Sprechens im Sinne eines für den anderen verständlichen Sprechens, so dass auch eine Verbindung zur Universalie der Alterität als Sprechen für den anderen gegeben ist. Dennoch ist der Grundsatz der *perspicuitas* insofern historisch, als man zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Auffassungen von einer ‘durchsichtigen’ und klaren Rede hatte. Die Maxime der *perspicuitas* ist damit eine historische Größe, da die ihr zugrunde liegende Qualität der Klarheit in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Deutungen und Ausprägungen erfuhr.

Im Fokus der folgenden Analysen stehen die Diskurstraditionen, die die Heiligenrede in verschiedenen Redekontexten anleiten. Das Prinzip der Kooperation und seine Maximen bilden eine Folie, vor der die Kontur historischer Veränderungen in der Gestaltung von Redeakten und Dialogprofilen sichtbar wird. Den Rahmen für die diskurstraditionelle Formung der Redeszenen bildet die volkssprachliche Gattung des gelehrten *mester de clerecía*, in der lateinische Klerikerkultur und mündlich-volkssprachliche Traditionen zusammengeführt werden.<sup>7</sup> Die Vorlage für Gonzalos Heiligenleben, die im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts entstanden, bilden bekanntlich lateinische Viten, die stark didaktisch geprägt waren und in denen die Erzählung des Heiligenlebens von ausführlichen theologischen Exkursen begleitet war. Diese Exkurse und Digressionen können so stark dominieren, dass die Heiligenvita nur wenig ‘Eigenleben’ entfaltet und in

<sup>4</sup> Coseriu (wie Anm. 2), hier S. 77 und 192f.

<sup>5</sup> Paul Grice, „Logic and Conversation“, in: ders., *Studies in the Way of Words*, Cambridge (Mass.) [1975] 1989, S. 22–40, hier S. 26f.

<sup>6</sup> Lebsanft (wie Anm. 3), hier S. 26–28.

<sup>7</sup> Einen Überblick zu den hagiographischen Texten Gonzalos de Berceo und zum *mester de clerecía* bieten die folgenden Beiträge, die auch eine repräsentative Auswahl an Forschungspositionen abbilden: Joaquín Artiles, *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid 1968, S. 107–123; Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la edad media*, Oviedo 1989, S. 70–75 und 135–207; Manuel Alvar, „Gonzalo de Berceo como hagiógrafo“, in: *Gonzalo de Berceo: Obra completa*, hg. von Isabel Uría, Madrid 1992, S. 29–59, hier S. 33f. und 47f.; Isabel Uría, „Clerecía y letras vernáculas en el siglo XIII“, in: *Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora*, hg. von Fernando Baños Vallejo, Barcelona 1997 (Biblioteca Clásica 3), S. IX–XXVI, hier S. IX–XIII.

erster Linie als illustrierendes Exempel für theologische und ethische Lehren dient. Anders die volkssprachliche Umgestaltung bei Gonzalo de Berceo: Die Didaxe ist in der Stimme des kommentierenden Erzählers immer noch präsent, im Zentrum steht jedoch das Agieren der Heiligen, ihrer Verbündeten und Gegenspieler, das in Redeszenen und Dialogen mimetisch repräsentiert wird, so dass von einer ‚Dramatisierung‘ des Textes gesprochen werden kann. Die starke Präsenz von Rede und Dialog bringt es mit sich, dass die altspanischen Heiligenleben Techniken der fingierten Mündlichkeit enthalten, die zum Repertoire der volkssprachlich-mündlichen *cantares de gesta* zählen. So entsteht eine Synthese aus lateinischer Klerikerkultur und volkssprachlichen Gattungstraditionen, die in die Konstituierung des *mester de clerecía* mündet.

Die Textgrundlage der folgenden linguistisch-philologischen Interpretationen bilden die *Vida de Santo Domingo de Silos* und das *Poema de Santa Oria*, die durch sehr unterschiedliche Protagonisten geprägt sind.<sup>8</sup> So steht dem in der Welt aktiv wirkenden Domingo die in völliger Kontemplation lebende Oria gegenüber, die als demütige Mittlerin für Visionen fungiert. Beide Werke haben gemeinsam, dass die Heiligen primär in Redeszenen vorgeführt werden. So agiert Domingo als Sprecher und Dialogpartner in der Welt: Er bietet einem König die Stirn, predigt, heilt Kranke, betet und belehrt Laien und Mönche. Auch die auf ihre Klosterzelle beschränkte Oria wird als Dialogpartnerin in Szene gesetzt, wobei sie in zwei Kontexten als Sprecherin agiert. Zum einen spricht sie mit anderen Protagonisten wie ihrem Beichtvater Munio oder ihrer Mutter, vor allem jedoch richtet sie in der imaginierten Welt ihrer Visionen das Wort an Märtyrer und Heilige. In der *Vida de Santo Domingo* ist die Rede des Heiligen durch eine sehr große Spannweite an illokutionären Mustern und Dialogprofilen charakterisiert. Im Folgenden werden drei Techniken der Redegestaltung herausgegriffen, in denen die Exemplarität des Heiligen in ganz verschiedener Weise inszeniert wird: erstens die Heiligenrede als ‚Bewegung nach Außen‘, die innere Konflikte und deren mustergültige Überwindung sichtbar macht; zweitens das Streitgespräch Domingos mit dem König als Exempel christlicher *constantia* gegenüber der weltlichen Macht; drittens die Verzahnung von Sprechen und Handeln, Wort und Werk bei der wundersamen Heilung eines Kranken. Im *Poema de Santa Oria* dagegen ist die illokutionäre Bandbreite der Redeszenen weitaus schmaler und es dominieren Dialoge, die durch das Adjazenzpaar von Frage und Antwort geprägt sind. Zwei Varianten dieser Dialoge werden näher vorgestellt: ein Frage-Antwort-Dialog aus der ersten Vision Orias und ein Gespräch Orias mit ihrer Mutter, in dem die verstorbene Oria ihrer Mutter erscheint.

---

<sup>8</sup> Die Heiligenleben Gonzalos de Berceo entstanden zwischen 1230 und 1260. Während die *Vida de Santo Domingo* um 1236 verfasst wurde, ist das *Poema de Santa Oria* ein späteres Werk, das nach 1250 entstand. Zur Chronologie der Werke: Brian Dutton, „A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo“, in: *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*, hg. von Alan David Deyermann, London 1976 (Colección Támesis 42), S. 67–76, hier S. 74 und 76.

## II. Profile der Heiligenrede in der *Vida de Santo Domingo de Silos*

### II.1. 'Bewegung nach Außen' – Heiligenrede als Selbstkundgabe

Ein in den Heiligenleben rekurrentes Motiv ist der Wunsch des Protagonisten, sich aus der *vita activa* von Pfarrei und Kloster zurückzuziehen und als Einsiedler zu leben. In der *Vida de Santo Domingo* findet sich dieses Motiv ebenfalls. Domingo wirkt in seiner Pfarrei als anerkannter Seelsorger, möchte sich jedoch radikal von der Welt abwenden:<sup>9</sup>

*Vida de Santo Domingo*, Str. 50–64:

50a *Fue las cosas del siglo el bon omne asmando,*  
 50b *entendió como ivan todas empeyorando;*  
 50c *falsedat e cobdicia eran fechas un vando,*  
 50d *otras muchas nemigas a ellas acostando.*

51a *Dicié: „Aï ¡mesquino! si non cambio logar,*  
 51b *lo que non querría avré a cempellar;*

[...]

52a *Si yo peco en otri, de Dios seré reptado;*  
 52b *si en mí pecar otri, temo seré culpado;*  
 52c *más me vale buscar logar más apartado,*  
 52d *mejor me será esso que bevir en poblado.*

[...]

64a *Yo, pecador mesquino, en poblado ¿qué fago?*  
 64b *bien como e bien bevo, bien visto e bien yago,*  
 64c *de bevir en tal guisa, sabe Dios, no me pago,*  
 64d *ca trae esta vida un astroso fallago“.*

(50) Der vortreffliche Mann bedachte bei sich, wie es um seine Zeit bestellt war, ihm war klar, dass alle Dinge sich zum Schlechteren entwickelten; Falschheit und Habsucht hatten sich verbündet, viele andere niederträchtige Eigenschaften waren an ihrer Seite. (51) Er sprach: „Ach, ich Elender! Wenn ich nicht von hier wegkomme, dann werde ich mich mit dem, was ich ablehne, auseinandersetzen müssen; [...]. (52) Wenn ich mich an einem anderen Menschen verständige, wird Gott mich zur Rechenschaft ziehen; wenn ein anderer an mir sündigen sollte, fürchte ich, dass man mir die Schuld geben wird. Es ist besser für mich, mir einen einsameren Ort zu suchen, das wird besser für mich sein, als weiter inmitten von Menschen zu leben. [...] (64) Ich elender Sünder, was tue ich unter den Menschen? Ich esse und trinke gut, ich trage gute Kleider und liege in einem bequemen Bett; Gott weiß, dass es mir nicht behagt, auf diese Weise zu leben; denn dieses Leben bringt einen verhängnisvollen Genuss mit sich“.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Vida de Santo Domingo de Silos*, hg. von Aldo Ruffinatto, in: *Gonzalo de Berceo: Obra completa* (wie Anm. 7), S. 251–453.

<sup>10</sup> Diese und die folgenden Übersetzungen aus dem Altspanischen stammen von der Verfasserin.

Die herausgehobene Bedeutung der zitierten Textstelle liegt darin, dass Domingo, dessen Lebensweg bisher vom Erzähler diegetisch berichtet wurde, hier zum ersten Mal das Wort ergreift. Dieses Auftreten Domingos als Sprecher wird durch einen Erzählerkommentar eingeleitet, in dem Domingos Sorge um seine Zeit thematisiert wird (Str. 50a: *Fue las cosas del sieglo el bon omne asmando*). Die eigentliche Rede setzt mit einem Ausruf ein, der dieser Sorge noch einmal affektiv aufgeladenen Ausdruck verleiht (Str. 51a). Es folgt eine ausführliche *enumeratio* vorbildlicher Vertreter des Eremitenlebens, deren Exemplarität Domingos Entscheidung für eine reine *vita contemplativa* illustriert und begründet (Str. 55–63). Die letzte Strophe von Domingos Rede wird von der rhetorischen Frage „*Yo, pecador mesquino, en poblado ¿qué fago?*“ (Str. 64a) eingeleitet, in der die entscheidende *conclusio* aus den christlichen Vorbildern enthalten ist. Denn die Technik der rhetorischen Frage besteht darin, durch einen Interrogativsatz zunächst einen Frageakt zu realisieren, wobei sich jedoch kontextbedingt die Inferenz ergibt, dass der Frageakt eine emphatische Assertion beinhaltet.<sup>11</sup> Diese Assertion bereitet der Sprecher vor, sie ist aber letztlich die Schlussfolgerung des Adressaten. Domingos Weltsicht wird nicht vom Erzähler berichtet, sondern in der Rede mimetisch dargestellt, so dass seine Gedanken und Bedenken – kann man in der Welt leben, ohne der Sünde zu verfallen? – als innere Bewegtheit nach Außen getragen werden. Auf diese Weise leistet die Rede eine ‘Bewegung nach Außen’ im Sinne einer Selbstkundgabe des Sprechers: In der Rede wird eine vorbildliche Entscheidung Domingos abgebildet und mit klar didaktischer Intention sichtbar gemacht.

Doch neben der hier didaktischen Strategie, das Innenleben eines Heiligen offenzulegen, besitzt diese Redeszene noch eine weitere Besonderheit, die deutlich wird, sobald man fragt, für wen hier das Innerste nach Außen gekehrt wird und wer letztlich die Rezipienten und Adressaten dieser Rede sind. Auffällig ist nämlich, dass Domingos Rede in keiner konkreten Kommunikationssituation situiert ist: Zeit und Ort der Rede sind unbestimmt, und der Sprecher wendet sich an keinen näher bestimmten Gesprächspartner. Dieser Mangel an kommunikativer Situierung könnte eine Verletzung der allgemeinen Alterität des Sprechens als Rede zu einem anderen und für einen anderen darstellen, der als allgemein-universeller Regel auch fiktionale Redeszenen unterliegen.

Im zitierten Textausschnitt bleibt das Prinzip der Alterität trotz der kommunikativen Vagheit gerade deshalb gewahrt, weil ein fiktionaler Text vorliegt, in dem die Redeszenen von einer weiteren Kommunikationssituation überwölbt werden. Die Ebene der Redeszenen und der Heiligenrede wird von einer zweiten Ebene der Interaktion überlagert, in der die Erzählerfigur sich an die (imaginierten) Rezipienten des Textes wendet, wobei diese Rollen in der *performance* durch den Vortragenden und sein Publikum gefüllt werden. So überlagern sich im Text eine interne Kommunikationssituation, in der

<sup>11</sup> Vgl. Schrott (wie Anm. 2). Zur rhetorischen Frage vgl. auch María Victoria Escandell Vidal, *La interrogación en español. Semántica y pragmática*, Madrid 1988, S. 215f. und 229f.; Cornelia Ilie, *What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts*, Stockholm 1994, S. 12f., 52 und 61.



die fiktionalen Protagonisten agieren, und eine externe Kommunikationssituation, in welcher der juglaresk gestaltete Erzähler sich an eine fiktive Zuhörerschaft wendet. Die Erzählerfigur, die Züge eines *juglar* trägt, begleitet die verschiedenen Stationen des Heiligenlebens kommentierend und thematisiert im zitierten Textausschnitt explizit die Unzufriedenheit Domingos mit seinem Leben als Pfarrer (Str. 50a–d). Der Kunstgriff der vorliegenden Redeszene besteht darin, dass der Erzähler Domingos Rede vorbereitet, indem er dessen Reflexionen schildert (Str. 50a–d) und den Protagonisten dann gleichsam auf sein Stichwort hin das Wort ergreifen lässt (Str. 51a). Diese Präsenz der Erzählerfigur evoziert zugleich die Rolle der Zuhörer, die damit ebenfalls als Gesprächspartner präsent sind. Die Rolle des Gesprächspartners bleibt zwar in der internen Kommunikationssituation unbesetzt, doch wird diese Lücke durch die in der externen Redesituation angelegte Rolle der Zuhörerschaft geschlossen. Dank der Überlappung von interner und externer Kommunikationssituation behält die Heiligenrede so ihre Alterität im Sinne einer allgemein-universellen Dialogizität des Sprechens.

## II.2. Das Streitgespräch zwischen Domingo und dem König

Den Dialogtyp des Streitgesprächs repräsentieren in der *Vida de Santo Domingo* zwei Dialoge zwischen Domingo und König García, der die Rückgabe einer Schenkung fordert, die seine Vorfahren dem Kloster gemacht haben. Die Auseinandersetzung zwischen Domingo und dem König besteht aus zwei Rededuellen, von denen das erste in der Öffentlichkeit des Klosters vor den versammelten Mönchen stattfindet (Str. 135–156), während das zweite Gespräch der beiden Kontrahenten (Str. 173–180) eine Reprise des Rededuells ohne Zeugen darstellt. Der folgende Textausschnitt stammt aus dem ersten Gespräch:

*Vida de Santo Domingo*, Str. 136–151:

136a „Rey“, diz „merced te pido que sea ascuchado,  
 136b lo que decirte quiero non te sea pesado;  
 136c pero que so de todos de seso más menguado,  
 136d cosa desaguisada non dizré de mi grado.

137a Tus avuelos ficieron est sancto ospital,  
 137b tú eres padrón dende e señor natural,  
 137c si esto te negássemos fariémos muy grant mal,  
 137d pecariemos en ello pecado criminal.

[...]

139a Lo que una vegada a Dios es ofrecido,  
 139b nunca en otros usos deve seer metido;  
 139c qui ende lo cambiasse serié loco tollido,  
 139d el día del Juicio seriéli retraído.

140a Si esto por ti viene, eres mal acordado;  
 140b si otri te conseja, eres mal aconsejado;

- 140c *reï, guarda tu alma, non fagas tal pecado,*  
 140d *ca serié sacrilegio, un crimen muy vedado“.*  
 [...]
- 142a *„Monge“, dixo el rey, „sodes mal ordenado,*  
 142b *de fablar ante rey ¿quí vos fiço osado?“*  
 [...]
- 146a *„Monge“, dixo el rey, „sodes muy raçonado,*  
 146b *legista semejades ca non monge travado [...]“.*
- 150a *Fabló el rey e dixo: „Don monge denodado,*  
 150b *fablades com qui siede en castiello alçado,*  
 150c *mas si prender vos puedo de fuera del sagrado,*  
 150d *seades bien seguro que seredes colgado“.*
- 151a *Fabló sancto Domingo del Criador amigo:*  
 151b *„Reï, por Dios que oyas esto que yo te digo:*  
 151c *en cadena te tiene el mortal enemigo,*  
 151d *por esso te enciende que barages comigo“.*

(136) „König“, sprach er, „ich bitte dich um die Gnade, angehört zu werden; das, was ich dir sagen möchte, möge dir nicht missfallen; wenn ich auch von allen den schwächsten Verstand habe, so werde ich dir doch nicht aus freien Stücken etwas sagen, das nicht vernünftig wäre. (137) Deine Großeltern stifteten diese heilige Pilgerherberge, du bist kraft Geburt ihr Beschützer und ihr Herr, wenn wir dies vor dir leugnen würden, begingen wir großes Unrecht, wir würden damit eine schwere Sünde auf uns laden. [...] (139) Was man einmal Gott geschenkt hat, darf man nicht mehr zu anderen Zwecken verwenden; wer das ändern wollte, den würde man für einen unheilbaren Narren halten, am Tag des Jüngsten Gerichts würde man ihn dafür zur Rechenschaft ziehen. (140) Wenn dir dieser Gedanke selbst gekommen ist, dann hast du einen schlechten Entschluss gefasst; wenn ein anderer dir zu diesem Handeln rät, dann bist du schlecht beraten; König, bewahre deine Seele vor Schaden, begehe keine solche Sünde, denn das wäre ein Raub an der Kirche, ein streng verbotenes Vergehen“. [...] (142) „Mönch“, sprach der König, „Ihr seid wohl nicht richtig zum Priester geweiht worden, woher nehmt Ihr die Kühnheit, so vor dem König zu sprechen?“ [...] (146) „Mönch“, sprach der König, „Ihr argumentiert sehr scharfsinnig, Ihr scheint mir ein Rechtsgelehrter zu sein und kein nach den Gelübden lebender Mönch [...]“. (150) Der König sprach und sagte: „Herr Mönch, der Ihr keine Furcht kennt, Ihr sprecht wie jemand, der auf einer hohen Burg sitzt, doch wenn ich Euch außerhalb der heiligen Klostermauern erwische, könnt Ihr sicher sein, dass ich Euch aufknüpfen lasse“. (151) Da sprach Domingo, der Freund des Schöpfergottes: „König, höre um Gottes willen auf das, was ich dir sage: der todbringende Feind hat dich schon an die Kette gelegt, er stiftet dich dazu an, dass du mit mir streitest“.

Während der Abt und die Mönche angesichts der Forderungen des Königs erschrocken und ratlos schweigen, antwortet Domingo auf die Herausforderung und präsentiert – nach einigen höfischen Ergebenheitsfloskeln (Str. 136a–d) – sogleich den Kern seiner Argumentation (Str. 137a–b, 139, 140): Die Schenkung des Königshauses an das Kloster ist nicht nur gültiges Gewohnheitsrecht, das der König willkürlich zurücknehmen will, sondern zugleich eine Schenkung an Gott, weshalb die Rechtsverletzung zugleich eine schwere Sünde darstellt und das Seelenheil des Königs gefährdet (Str. 140, 151).

In seiner Rede verbindet Domingo damit eine juristische Argumentation mit theologischen Argumenten (Str. 140c–d) und präsentiert sich als um das Seelenheil des Königs besorgter Geistlicher. Dagegen wählt der König in seinen Antworten drei unterschiedliche Strategien: Zunächst verweigert er dem Mönch grundsätzlich das Rederecht gegenüber einem König (Str. 142a–b). Sodann wirft er Domingo vor, seine juristische Argumentation entspreche nicht seinem Status als Mönch (Str. 146b) und versucht so, Domingos Argumenten *ad rem* durch einen Angriff *ad personam* den Boden zu entziehen. Schließlich wirft er Domingo vor, er spreche wie ein Feudalherr und maße sich eine weltliche Rolle an (Str. 150a–b) – ein Vorwurf, mit dem er seinem Kontrahenten letztlich die Todsünde der *superbia* unterstellt.

Während der König also wechselnde Redestrategien anwendet, wiederholt Domingo im Dialog mit Festigkeit die Mahnung, dass der Rechtsbruch das Seelenheil des Königs gefährde. Die Wiederholung dieser Ermahnung sollte allerdings nicht als Beleg für eine rhetorische Unbedarftheit Domingos gewertet werden, vielmehr dokumentiert dessen Hartnäckigkeit angesichts der Angriffe des Königs die christliche Tugend der *constancia*. Darüber hinaus können Schlichtheit der Argumentation und *simplicitas* der Redegestaltung auch vor der Folie der Maxime der *perspicuitas* gedeutet werden: Dem zwischen verschiedenen Argumentationslinien lavierenden König stellt Domingo mit nachdrücklicher Klarheit die Unrechtmäßigkeit seines Handelns vor Augen.

### II.3. ‘Wirkendes Wort’: Predigt und Wunderheilung

Ein zentrales Thema der Heiligenviten sind die zu Lebzeiten durch den Heiligen gewirkten Wunder. Das folgende Beispiel stammt aus dem zweiten Buch der *Vida de Santo Domingo de Silos*, in dem die Mirakel des Heiligen als ‘Thema mit Variationen’ durchgespielt werden. Die für eine Mirakelerzählung typische Struktur besteht darin, dass ein Kranker zum Kloster gebracht und die Intervention des Heiligen erbeten wird, der sich dann im Gebet an Gott wendet und von ihm die Heilung des Kranken erbittet. Dabei liegt der Fokus in aller Regel auf der Heilung als Akt göttlicher Gnade und Erbarmens, der die menschliche Vorstellungskraft übersteigt und daher meist mit Rekurrenz auf Unsagbarkeitstopoi präsentiert wird. Das folgende Beispiel stammt aus einer Episode, deren Elemente in einer vom üblichen Schema abweichenden Konfiguration arrangiert sind. Die Erzählung beginnt mit einer ausführlichen Schilderung von Domingos Wirken als Prediger:

*Vida de Santo Domingo*, Str. 463–470:

- 463a      *En Monte Ruyo era    el preciado barón,*  
 463b      *andava por la tierra    semnando bendición;*  
 463c      *sedié entre grand pueblo,    teniélo en sermón,*  
 463d      *ixié de la su boca    mucha bona raçón.*
- 464a      *Por ir a Paraíso    buscávalis carrera,*  
 464b      *dizié que se guardassen    de la mortal manera,*

- 464c *dezmassen en agosto lealmient su cevera,*  
 464d *diessen de sus ganados a Dios suert derecha.*
- 465a *Non yoguïessen en odio, ca es mortal pecado,*  
 465b *nin catassen agüeros, ca de Dios es vedado,*  
 465c *fuera sea qui fuese con su muger casado,*  
 465d *non ficiese fornicio, si non serié dañado.*
- 466a *El qui de tal manera se tenié por errado,*  
 466b *tomasse penitencia de preste ordenado;*  
 466c *qui tenié lo ageno de roba o furtado,*  
 466d *fasta que lo rendiesse nol serié perdonado.*
- 467a *„Amigos, la almosna nunca la olvidedes,*  
 467b *lo que al pobre dierdes siempre lo cobraredes,*  
 467c *si almosneros fuerdes almosna trobaredes,*  
 467d *qual simienta ficiertes tal era pararedes“.*
- [...]
- 470a *„Mostrad el Pater Noster a vuestras creaturas,*  
 470b *castigad que lo digan yendo por las pasturas,*  
 470c *más vale digan esso que chistas e locuras,*  
 470d *ca suelen tales moços fablar muchas orruras“.*

(464) Der vortreffliche Mann hielt sich in Monte Rubio auf, er wanderte umher und säte Segen; er saß inmitten vieler Menschen, er predigte ihnen, aus seinem Munde kamen viele kluge Worte. Er wies ihnen den Weg zum Paradies, er sagte ihnen, sie sollten sich vor den Todsünden in Acht nehmen, sie sollten im August von ihrer Ernte redlich den Zehnten abgeben, von ihrem Vieh sollten sie Gott den ihm zustehenden Anteil geben. (465) Sie sollten nicht in Hass leben, denn das sei eine Todsünde, sie sollten keine Wahrsagerei betreiben, denn das verbiete Gott; auch sollte derjenige, der eine Ehefrau habe, keinen Ehebruch begehen, andernfalls werde er schwer bestraft. (466) Derjenige, der glaube, auf diese Weise gesündigt zu haben, der solle bei einem geweihten Priester die Beichte ablegen, wer fremdes Gut gestohlen oder geraubt habe, der könne keine Vergebung finden, bevor er es nicht zurückgebracht habe. (467) „Freunde, vergesst nie, Almosen zu geben; was Ihr einem Armen gebt, werdet Ihr immer zurück erhalten; wenn Ihr mildtätig seid, werdet Ihr auch selbst Mildtätigkeit erfahren, was Ihr gesät habt, werdet Ihr ernten. [...] (470) Lehrt Eure Kinder das Pater Noster, ermahnt sie, dass sie es beten, wenn sie über die Weiden gehen, es ist besser, sie sagen das Vaterunser vor sich hin, als dass sie Scherze machen und dummes Zeug erzählen, denn die jungen Leute reden viel Unsinn“.

Die Inszenierung Domingos als Prediger vollzieht sich in diesem Textausschnitt in drei Stufen: Zunächst weist der Erzähler in einem diegetischen Bericht auf das segensreiche Wirken Domingos hin (Str. 463a–463d), in einem zweiten Schritt werden die Worte des Heiligen in indirekter Rede wiedergegeben (Str. 464b–466d), bevor dann die direkte Rede beginnt (Str. 467–474). Diese drei Stufen – Bericht des Erzählers, indirekte Redewiedergabe und direkte Rede – zeichnen den Weg von der Diegesis zur fingierten Mimesis der Rede, so dass die Rezipienten sich Domingos Predigtstätigkeit gleichsam immer mehr annähern, bis sie dann das Wort des Heiligen aus dessen Mund hören. Die Predigt Domingos schafft ihrerseits eine Kommunikationssituation, in der ein Kranker sich Hilfe suchend an Domingo wendet:

*Vida de Santo Domingo*, Str. 475–478:

475a *El confessor precioso, el sermón acabado,*  
 475b *vínoli un enfermo que era muy lazado,*  
 475c *gafo natural era, durement afollado,*  
 475d *non era de bergüença de parecer osado.*

476a *Cayóli a los pïedes, empeçól de rogar:*  
 476b *„Padre, yo a ti vengo por salud demandar,*  
 476c *si tú por mí deñasses una missa cantar,*  
 476d *yo sano e guarido cuidaría tornar“.*

[...]

478a *En cabo de la missa el buen missacantano,*  
 478b *bendixo sal e agua conna su sancto mano,*  
 478c *echó sobrel enfermo, tornó luego tan sano,*  
 478d *que más non pareció de la lepra un grano.*

(475) Als die Predigt beendet war, kam zu diesem vortrefflichen Beichtvater ein Kranker, der sehr unglücklich war, er hatte die Lepra und litt an großen Geschwüren, aus Scham wagte er es nicht, sich zu zeigen. (476) Er fiel ihm zu Füßen, und begann ihn zu bitten: „Vater, zu dir komme ich, um meine Gesundheit zurück zu erbitten, wenn du so gütig wärest, für mich eine Messe zu lesen, dann würde ich gesund und geheilt zurückkehren können“. [...] (478) Nach der Messe weihte der Mann, der es so gut verstand, die Messe zu singen, Salz und Wasser mit seiner heiligen Hand, er sprengte beides über den Kranken, dieser kehrte vollkommen gesund heim, von der Lepra war kein Körnchen mehr zu sehen.

Der Kranke erbittet die Heilung (Str. 476b–d) und wird kraft der von Domingo gelesenen Messe geheilt (Str. 478). Im Vergleich zu anderen Mirakelerzählungen in der *Vida de Santo Domingo* fällt auf, dass das eigentliche Wunder äußerst knapp erzählt wird, während Domingos Wirken als Prediger sehr ausführlich dargestellt wird (die direkte Redewiedergabe der Predigt umfasst die Strophen 467 bis 474). Diese Komposition, in der die wundersame Heilung in der Peripherie von Predigt und Messe stattfindet, stellt damit eine Variation dar, die vom üblichen Muster deutlich abweicht. Charakteristisch für diese Variante sind die Defokussierung der Wunderheilung und die Fokussierung der Predigt und damit der Heiligenrede. Dies bewirkt, dass Domingos Rolle als Prediger betont wird, während die Funktion des ‘magischen Helfers’, die Heiligen in Mirakelerzählungen oft anhaftet, hier nur eine Marginalie ist. Die Akzentsetzung verdeutlicht so, dass es auf das ‘wirkende Wort’ des Heiligen ankommt. Domingos Predigt bereitet den Boden für die von Gottvertrauen zeugende Bitte des Kranken, der nach der von Domingo gelesenen Messe – wieder steht das Wort im Zentrum – geheilt wird. Die Wunderheilung des Leprakranken ist dabei lediglich eine die Erzählung komplettierende Coda: Das eigentliche Wunder ist die Kraft des Wortes und der Predigt.

Eine weitere Besonderheit dieser Redeszene ist (wie schon im ersten Textausschnitt) die (partielle) Unbestimmtheit bzw. Vagheit der Heiligenrede. Diese Unbestimmtheit resultiert im zuletzt zitierten Beispiel allerdings nicht aus der Unbestimmtheit der Kommunikationssituation, denn Domingos Predigt ist räumlich genau lokalisiert und impliziert damit auch eine konkrete Zuhörerschaft (die Bewohner von Monte Rubio). Aus-

schlaggebend für den Eindruck der Vagheit ist vielmehr die geringe Spezifität der Rede selbst. Denn die Predigt widmet sich nicht einem bestimmten Thema oder der Auslegung einer konkreten Bibelstelle, vielmehr ist sie eine Kompilation ganz unterschiedlicher Ratschläge und Anweisungen für ein gottgefälliges Leben (Str. 467a–474d): Man soll keine Wahrsagerei betreiben (Str. 465), nicht stehlen oder rauben (Str. 466); man soll Almosen geben (Str. 467), die Kinder christlich und zum Gebet erziehen (Str. 470) etc. Diese *enumeratio* von Lebensregeln und Ermahnungen ist die Summe der Predigten des Heiligen und wirkt, als habe man aus den in verschiedenen konkreten Kontexten gehaltenen Predigten gleichsam die Quintessenz herausgefiltert. Dieser gnomische Charakter gibt auch der Kommunikationssituation einen allgemeinen Charakter und trifft durch diese Abstraktion den Kern des Heiligenlebens überhaupt: die Darstellung eines exemplarisch-christlichen Lebens.

### III. Heiligenrede im *Poema de Santa Oria*: Traditionen des Fragens

#### III.1. Frage und Antwort als Redeakte

Während die *Vida de Santo Domingo* durch eine große Bandbreite an Dialogprofilen charakterisiert ist, in denen sich die vielfachen Aktivitäten des Heiligen widerspiegeln, sind die Dialoge im *Poema de Santa Oria* durch das Adjazenpaar von Frage und Antwort geprägt, das die Redeszenen dominiert. Fragen und Antworten sind im *Poema* die häufigsten Redeakte, deren repetitive Sequenz dem Text ein markantes Dialogprofil verleiht.

Der illokutionäre Wert der Frage als Redeakt zeigt sich kontrastiv zum Redeakt der Bitte bzw. Aufforderung. Beide Redeakte sind appellativ und dienen dazu, den Angesprochenen zu einer Handlung zu aktivieren. Der Unterschied liegt in der Art und Weise dieser Aktivierung. Denn während in Bitten und Aufforderungen die gewünschte Handlung explizit versprachlicht wird (‘Sag mir doch, wie ich von hier am schnellsten zum Bahnhof komme’), wird in einem Frageakt die vom Sprecher gewünschte Handlung nicht explizit genannt (‘Wie komme ich von hier am schnellsten zum Bahnhof?’). Vielmehr legt der Sprecher im Frageakt ein Wissensdefizit offen (der kürzeste Weg zum Bahnhof), das als Fingerzeig beim Gesprächspartner die Inferenz auslösen soll, dass der Sprecher von seinem Gegenüber eine Füllung des aufgezeigten Wissensdefizits erwartet.<sup>12</sup> Das thematisierte Defizit ist häufig eine fehlende Information, die durch eine

<sup>12</sup> Zum illokutionären Profil des Frageaktes (kontrastiv zur Bitte): Frank Liedtke, *Grammatik der Illokution. Über Sprechhandlungen und ihre Realisierungsformen im Deutschen*, Tübingen 1998 (Tübinger Beiträge zur Linguistik 436), S. 165–169; María Victoria Escandell Vidal, „Los enunciados interrogativos. Aspectos semánticos y pragmáticos“, in: *Gramática descriptiva de la lengua espa-*

verbale Antwort geliefert wird, doch können auch nonverbale Reaktionen das Defizit angemessen füllen. Die Frage fungiert damit als initiativer Redeakt, der eine Antwortreaktion auslöst und zusammen mit dieser Antwort als Adjazenzpaar eine feste Einheit der verbalen Interaktion bildet. Doch während Frageakte ein spezifisches illokutionäres Profil haben, stellen Antworten den unmarkierten Teil dieser Einheit dar und werden vor allem durch ihre Position bestimmt: Aus konversationsanalytischer Sicht ist eine Antwort damit das, was auf eine Frage folgt.

### III.2. Die Heilige als Fragestellerin: Fragen und Antworten in Orias erster Vision

Während im Zentrum der *Vida de Santo Domingo* oder auch der *Vida de San Millán* aktive und in der Welt tätige Heilige stehen, verkörpert Oria exemplarisch die Hingabe an die *vita contemplativa*. Durch ihre Demut und (kindliche) Reinheit sowie durch ein Leben in strenger Klausur und Askese ist sie die ideale Empfängerin für göttliche Visionen und wirkt als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen. Die folgenden beiden Textausschnitte stammen aus der ersten Vision Orias, die durch die Form des Frage-Antwort-Dialogs geprägt ist und in der Oria mehrfach als Fragestellerin in Aktion tritt. Auslöser für ihre Fragen sind die Bilder und Symbole der Visionen, die sie zunächst nicht zu deuten weiß. Oria bewegt sich – geleitet von drei heiligen Märtyrerinnen – durch den imaginierten Raum der Vision. Als sie die Erscheinung einer *muy grant compañã* (Str. LVa) erfährt, fragt sie nach der Identität der Gestalten, die an ihr vorüberziehen:<sup>13</sup>

*Poema de Santa Oria*, Str. LXII:

- LXIIa *Demandó la serrana qué eran esta cosa:*  
 LXIIb *„¿Qué proçesión es ésta, tan grant e tan preçiosa?“*  
 LXIIc *Dixieronli las mártires respuesta mu sabrosa:*  
 LXIIId *„Obispos fueron éstos, sierbos de la Gloriosa“.*

(LXII) Das Mädchen aus dem Gebirge fragte, was das denn sei: „Was ist das für eine große und herrliche Prozession?“ Daraufhin gaben ihr die Märtyrerinnen eine Antwort, die ihr sehr gefiel: „Diese da waren Bischöfe, Diener der glorreichen Jungfrau“.

In diesem Dialog wird der Akt des Fragens explizit als appellativer Akt (Str. LXIIa: *Demandó*) charakterisiert und durch einen Interrogativsatz versprachlicht (Str. LXIIb: *„¿Qué proçesión es ésta, tan grant e tan preçiosa?“*), wobei *„Qué [proçesión]“* das Wissensdefizit der Sprecherin markiert.<sup>14</sup> Die von Oria gewünschte Handlung – nämlich die Füllung des Informationsdefizits – wird nicht explizit genannt, doch infe-

---

*ñola*, hg. von Ignacio Bosque und Violeta Demonte, Madrid 1999, Bd. 3, S. 3929–3991, hier S. 3932f.; Schrott (wie Anm. 2).

<sup>13</sup> *Poema de Santa Oria de Gonzalo de Berceo*, hg. von Isabel Uría Maqua, Madrid 1981.

<sup>14</sup> Escandell Vidal (wie Anm. 11), S. 53–62 und 78–88.

rieren die drei Begleiterinnen diese Handlung und antworten Oria wunschgemäß (Str. LXXIIc: *Dixiéronli las mártires respuesta mu sabrosa*). Der nächste Textauschnitt beinhaltet einen weiteren Frageakt Orias, allerdings in einer komplexeren illokutionären Struktur:

*Poema de Santa Oria*, Str. LXXII–LXXIV:

LXXIIa *Oria que ant estava mucho embergonzada*  
 LXXIIb *con estos dichos buenos fizose más osada,*  
 LXXIIc *preguntó a las vírgenes, essa sancta mesnada*  
 LXXIIId *por una su maestra que la ovo criada.*

[...]

LXXIVA *Preguntolis por ella la freira que oídes:*  
 LXXIVb *„Dezítme, mis señoras, por Dios a qui servides,*  
 LXXIVc *¿Urraca es en estas las que aquí venides?,*  
 LXXIVd *grant gracia me faredes si esto me dezides“.*

(LXXII) Oria, die anfangs sehr schüchtern war, wurde durch diese wohlwollenden Worte mutiger; sie fragte die Jungfrauen, diese heilige Gemeinschaft, nach ihrer Lehrerin [Urraca], die sie aufgezogen hatte. [...] (LXXIV) Nach ihr fragte die Nonne, hört ihre Worte: „Sagt mir, meine Damen, bei Gott, dem Ihr dient, ist Urraca unter denen, die da kommen? Eine große Gunst würdet Ihr mir erweisen, wenn Ihr mir das sagen wolltet“.

Die zunächst vom prächtigen Zug verschüchtern Oria gewinnt an Sicherheit und fragt nach ihrer (verstorbenen) Lehrerin Urraca (Str. LXXIIb). Dabei fällt auf, dass der Frageakt zweimal explizit genannt wird (Str. LXXIIc: *preguntó*, Str. LXXIVA: *Preguntolis*). Die Sequenz „*Dezítme, mis señoras, [...] / ¿Urraca es en estas las que aquí venides?*“ (Str. LXXIIb–c) ist eine syntaktische Kombination aus Imperativ- und Interrogativsatz.<sup>15</sup> Auf der illokutionären Ebene liegt damit eine Abfolge zweier Redeakte vor. Der Imperativ des *verbum dicendi* („*Dezítme*“) formuliert explizit die gewünschte Handlung des Antwortens und realisiert so den Redeakttyp der Aufforderung, der durch die explizite Nennung der erbetenen Handlung definiert ist. Der unmittelbar folgende Interrogativsatz legt das Informationsdefizit offen und wirkt als Hinweis, dass die Sprecherin von ihren Gesprächspartnerinnen die Füllung dieser Wissenslücke erwartet. Damit verteilt sich der illokutionäre Gehalt der Äußerung auf zwei syntaktische Strukturen, die zwei unterschiedliche Redeakte realisieren.<sup>16</sup> Da Aufforderung und Frageakt in

<sup>15</sup> Eine ausführliche syntaktische Beschreibung dieser Struktur findet sich bei José Luis Girón Alconchel, *Las oraciones interrogativas indirectas en español medieval*, Madrid 1988 (Biblioteca románica hispánica 2 359), S. 159f., 166 und 199f. Die Kombination ist auch im Altfranzösischen belegt: Birgit Frank, *Aufforderung im Französischen. Ein Beitrag zur Geschichte sprachlicher Höflichkeit*, Berlin/New York 2011 (Beihefte zur ZfrPh 358), S. 200f.

<sup>16</sup> Eine Problematik dieser Kombinationen ist, dass in einigen Fällen nicht eindeutig ist, ob eine syntaktisch unterordnende Struktur (der Interrogativsatz ist dem Imperativ subordiniert) oder eine Juxtaposition von Imperativsatz und Interrogativsatz vorliegt, da die desambiguierende Funktion der Prosodie entfällt und die Manuskripte keine entsprechende Interpunktion enthalten. Im vorliegenden Fall belegt der Einschub „*mis señoras*“ klar, dass eine Juxtaposition zweier Sätze vorliegt.



wechselseitiger Verstärkung auf eine verbale Antwortreaktion abzielen, ergibt sich eine illokutionäre Konvergenz der beiden Redeakte, und die imperativische Aufforderung wirkt als Intensivierung des Frageaktes.

Vergleicht man die appellative Kraft einer ‘einfachen’ Frage wie ‘Wo warst du gestern Vormittag?’ mit einer imperativisch flankierten Frage des Typs ‘Sag mir, wo warst du gestern Vormittag?’, dann beurteilen Sprecher des Deutschen und auch des heutigen Spanischen die verstärkte Variante als weit insistierender (und weniger höflich), da hier die gewünschte Handlung explizit genannt und deutlich als Volition des Sprechers präsentiert wird.<sup>17</sup> Denn anders als bei einem Frageakt, der stets die (zumindest fingierte) Option eröffnet, den Fingerzeig zu ignorieren, ist bei einer expliziten Aufforderung die Nichterfüllung der erbetenen Handlung klarer als Verweigerung des Sprecherwillens markiert.<sup>18</sup> Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwiefern diese insistierende Fragetechnik, auf die Oria mehrfach rekurriert,<sup>19</sup> mit deren Bewertung als Verkörperung der *humilitas* vereinbar ist. Darüber hinaus könnte man Orias wiederholtes und nachdrückliches Fragen auch als Ausdruck wenig heiligmäßiger *curiositas* deuten. Analysiert man die sprachliche Realisierung von Frageakten in mittelalterlichen altspanischen Texten, dann fällt auf, dass Fragen, die auf ein Wissensdefizit hinweisen und auf eine Information abzielen, häufig mit einem *verbum dicendi* im Imperativ kombiniert werden. So erscheint es plausibel, dass diese Technik des Fragens für die Sprecher des Altspanischen Traditionalität besaß und damit nichts anderes darstellt als eine historisch gebundene Diskurstradition des Sprechens, die für die Dialogkultur des Mittelalters typisch ist. Diese Tradition beinhaltet als sprachliche Struktur zunächst keine Insistenz. Der Eindruck von Nachdrücklichkeit entsteht vielmehr beim heutigen Leser, der im Verstehensakt auf das ihm vertraute Repertoire an Diskurstraditionen zurückgreift und die Fragetechnik dann als eine Form des Insistierens auffasst und damit nicht angemessen deutet. Der Grund für dieses Missverständnis, das nicht sprachlicher sondern kultureller Natur ist, liegt in der Tatsache begründet, dass eine bestimmte Technik des Sprechens, wie eben die Kombination von Imperativ und Frageakt, in verschiedenen Kulturgemeinschaften unterschiedliche Funktionen und Bewertungen haben kann, je nachdem, welche Wertehierarchien und Interaktionsstile die jeweilige Sprechergemeinschaft prägen. Ein verwandtes Phänomen, das in der kontrastiven Pragmatik ausführlich beschrieben wird, ist die Indirektheit bzw. Direktheit von Aufforderungen in verschiede-

<sup>17</sup> Shoshana Blum-Kulka und Juliane House, „Cross-Cultural and Situational Variation in Requesting Behaviour“, in: *Cross-Cultural Pragmatics: Requests and Apologies*, hg. von dens., Norwood 1989 (Advances in Discourse Processes 31), S. 123–154, hier S. 129–131.

<sup>18</sup> Zum Zusammenhang von Höflichkeit und Optionalität: Geoffrey Leech, *Principles of Pragmatics*, New York/London 1983 (Longman Linguistic Library 30), S. 123; Henk Haverkate, *La cortesía verbal. Estudio pragmalingüístico*, Madrid 1994 (Biblioteca románica hispánica 2 386), S. 154–159.

<sup>19</sup> *Poema de Santa Oria*, Str. LVIIa–b: *Preguntó a las otras la de Villa Velayo: / „Dezítme, ¿Qué es esto, por Dios e Sant Pelayo?“* (‘Da fragte das Mädchen aus Villa Velayo die anderen Frauen: „Sagt mir, was ist das, bei Gott und beim heiligen Pelagio?“’).

nen Kulturgemeinschaften. So ist der Grad an Direktheit bzw. Indirektheit, der in einer bestimmten Situation als angemessen höflich gilt, unterschiedlich und hängt von der Bedeutung ab, die Indirektheit oder auch Direktheit in einer Kultur haben.<sup>20</sup>

Die entscheidende Fragestellung ist nun, worin für mittelalterliche Sprechergemeinschaften die besondere Qualität der Kombination von Imperativ und Frageakt besteht. Durch die imperativische Aufforderung wird der Akt der Informationsweitergabe explizit genannt und der Frageakt ist (noch) eindeutiger als eine mittels Interrogativsatz realisierte Frage. Auf diese Weise werden die Intention des Sprechers und die Erwartung an den Adressaten mit großer Klarheit formuliert. Dieser Zugewinn an Klarheit kann nun vor dem Hintergrund des Griceschen Kooperationsprinzips und seiner Maximen erklärt werden. Wie bereits einleitend erwähnt, manifestiert sich das allgemein-universelle Kooperationsprinzip in verschiedenen Maximen, die historisch veränderlich sind, da die von ihnen hochgehaltenen Werte wie Relevanz oder Klarheit in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Bedeutung und unterschiedlichen Status haben. Meine Hypothese ist, dass in den mittelalterlichen Diskurstraditionen, welche die Realisierung von Frageakten anleiten, Explizitheit und Klarheit einen sehr hohen Stellenwert einnehmen. Diese Kommunikationsziele werden durch die Koppelung mit dem Imperativ erreicht, durch die der Frageakt als auf eine Information abzielende Frage spezifiziert wird. Während Diskurstraditionen des Fragens oder Aufforderns in Sprechergemeinschaften der Gegenwart sich häufig an der Maxime orientieren, Optionen zu geben und eine Wahlfreiheit zumindest zu suggerieren, dominiert in der hier belegten Fragetradition die Eindeutigkeit der Willensäußerung. Daher erscheint es folgerichtig, dass die Diskurstraditionen des Fragens im Mittelalter in höherem Maße auf Eindeutigkeit hin angelegt waren, als dies in der Gegenwart der Fall ist. Die im *Poema* belegte Fragetechnik entspricht damit einem Interaktionsstil, der eine höhere Gewichtung der Maxime der *perspicuitas* abbildet.

Die Hypothese, dass diese Frageform der Klarheit dient, ohne insistierend zu wirken, wird dadurch gestützt, dass Orias Fragen in der Vision explizit gut geheißen werden (Str. XCVIIb: „*Amiga, bien as fecho e bien as demandado*“) und in keiner Weise als *curiositas* negativ konnotiert sind. Vielmehr stehen die Frage-Antwort-Dialoge in den Visionen Orias in der Tradition des Lehrdialogs, und die Technik der imperativisch verstärkten Frage findet sich in der Tradition der scholastischen *quaestiones*.<sup>21</sup> Diese An-

<sup>20</sup> Blum-Kulka und House (wie Anm. 17), S. 129 und 131; Haverkate (wie Anm. 18), S. 154ff.; Anna Wierzbicka, *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*, Berlin/New York 1991 (Trends in Linguistics: Studies and Monographs 53), S. 32f., 47f. und 50f. Aufschlussreich ist hier die Studie von Frank (wie Anm. 15) zur Geschichte der Aufforderung im Französischen. Nach Frank zeigt sich bei Aufforderungen im Altfranzösischen eine deutliche Präferenz für direkte Formulierungen, und zwar auch bei höflichen Aufforderungen. Vgl. hierzu insbesondere S. 171, 173, 176 und 229–235.

<sup>21</sup> Felten untersucht in Dantes *Divina Commedia* vor dem Hintergrund der *quaestiones*-Muster „Quidditasfragen“, in denen sich ebenfalls imperativische Verstärkungen des Typs ‘Sage mir [...]’ finden: Hans Felten, *Wissen und Poesie. Die Begriffswelt der ‘Divina Commedia’ im Vergleich mit*

knüpfungen zum Lehrdialog in Makro- und Mikrostruktur implizieren nicht nur, dass Oria die 'richtigen' Fragen stellt, die es ihren Begleiterinnen erlauben, sie angemessen zu unterweisen, sondern dass auch die Rezipienten des *Poema* als mitangesprochene Dritte in diesen Lehrdialog einbezogen werden.

### III.3. Mutter und Tochter: Oria im Gespräch mit ihrer Mutter

Einen Frage-Antwort-Dialog mit anderer Rollenverteilung und anderer Signatur stellt das Gespräch Orias im 'Epilog' des *Poema* dar, in dem die verstorbene Oria ihrer Mutter in einer Vision erscheint:

*Poema de Santa Oria*, Str. CXCII–CXCIX:

CXCIIa *Abrazáronse ambas como fazién en vida,*  
 CXCIIb *„Fija“, dixo la madre, „avédesme guarida,*  
 CXCIIc *quiero que me digades cuál es vuestra venida,*  
 CXCII d *o si sodes en pena o sodes end salida“.*

[...]

CXCVIa *„Fija“, dixo la madre, „¿dó vos queredes ir?“*  
 CXCVI b *„Madre“, dixo la fija, „a los Çielos sobir“.*

[...]

CXCVIIa *„[...] Mas, fija, una cosa vos quiero demandar:*  
 CXCVII b *Si en el passamiento resçibiestes pesar,*  
 CXCVII c *o si vos dieron luego en el Çielo logar,*  
 CXCVII d *o vos fizieron ante a la puerta musar“.*

CXCVIIIa *„Madre“, dixo la fija, „en la noche primera*  
 CXCVIII b *non entré al palaçio, non se por qual manera;*  
 CXCVIII c *otro día mañana abrióme la portera,*  
 CXCVIII d *resçibiéronme, madre, todos por compañera“.*

CXCIXa *„Fija, en essa noche que entrar non podiestes,*  
 CXCIX b *¿quien vos fizo compañía mientras fuera soviestes?“*  
 CXCIX c *„madre, las sanctas virgines que de suso oyestes,*  
 CXCIX d *sovi en tal deliçio en qual nunca oyestes“.*

(CXCII) Beide umarmten sich, wie sie es auch zu Lebzeiten getan hatten. „Meine Tochter“, sprach die Mutter, „Ihr habt mich geheilt, ich möchte, dass Ihr mir sagt, weshalb Ihr gekommen seid, ob Ihr noch leidet oder ob Ihr alles Leid hinter Euch gelassen habt“. [...] (CXCVI) „Meine Tochter“, sprach die Mutter, „wo wollt Ihr hin?“ „Mutter“, sprach die Tochter, „ich möchte in den Himmel aufsteigen“. [...] (CXCVII) „Meine Tochter, ich möchte Euch noch etwas fragen: Habt Ihr im Sterben Schmerzen erleiden müssen, durftet Ihr nach Eurem Tod gleich in den Himmel oder ließ man Euch vor der Tür warten?“ (CXCVIII) „Mutter“, sagte die Tochter, „in der ersten Nacht ließ man mich nicht in den Palast, ich weiß nicht, aus welchem Grund, am nächsten Morgen öffnete mir die Pförtnerin, und alle, Mutter, empfingen mich als

ihre Gefährtin“. (CXCIX) „Meine Tochter, in jener ersten Nacht, in der man Euch nicht hereinließ, wer leistete Euch da draußen denn Gesellschaft?“ „Mutter, das waren die heiligen Jungfrauen, die Ihr da oben hören könnt, ich war in einer solchen Glückseligkeit, wie Ihr sie Euch nicht vorstellen könnt“.

Die Mutter wendet sich mit einer wahren Fragebatterie an die Tochter, so dass der Frage-Antwort-Dialog durch einen raschen und temporeichen Replikenwechsel geprägt ist. Sie möchte wissen, wie es Oria geht (Str. CXCIIc–d) und wohin sie gehen wird (Str. CXCVIa); sie fragt, ob Oria bereits in den Himmel aufgenommen wurde (Str. CXCVIIa–d), und als sie erfährt, dass Oria eine Nacht vor der Himmelspforte auf Einlass warten musste, fragt sie besorgt nach, wer ihr denn in dieser Zeit Gesellschaft leistete (Str. CXCIXb). Diese Frageakte werden mit verschiedenen sprachlichen Mitteln realisiert. Zu Beginn des Dialogs formuliert die Mutter explizit ihren Wunsch, dass die Tochter berichten möge, was ihr nach dem Tode widerfahren ist (Str. CXCIIc: „*quiero que me digades*“). Andere sprachliche Mittel sind die Formulierung der Frage durch einen Interrogativsatz (Str. CXCVIa, CXCIXb) und die explizite Nennung des Frageaktes (Str. CXCVIIa: „*una cosa vos quiero demandar*“). Diese auffällige Akkumulation von Fragen und Antworten ist in der internen Kommunikationssituation der fiktionalen Protagonisten durch das Wissensdefizit der Mutter motiviert, doch nehmen auch die Rezipienten des *Poema* über den Dialog an der Himmelfahrt Orias teil. Die Mutter fragt also immer auch stellvertretend für die Zuhörer: Ihre Fragen dokumentieren nicht nur ihre mütterliche Sorge, sondern auch das Informationsdefizit, das sie mit den (fiktiven) Zuhörern verbindet.

Betrachtet man diesen Dialog in der Gesamtheit der Redeszenen, in denen Oria auftritt, dann fällt auf, dass hier eine grundlegende Rollenumkehrung stattgefunden hat. Oria, die bisher stets als Fragestellerin in Erscheinung getreten ist, ist in dieser Vision als Heilige gezeichnet, die bereits Anteil am göttlichen Wissen hat und daher nun in der Lage ist, im Grenzbereich von Leben und Tod Fragen zu beantworten. Mit ihrem Tod hat Oria das für sie typische illokutionäre Profil abgestreift und eine neue Rolle in der verbalen Interaktion übernommen.

#### IV. Redeszenen und Erzählerfiguren – ein Ausblick

Die analysierten Beispiele verdeutlichen, dass die Heiligenrede in der *Vida de Santo Domingo* ein sehr großes Spektrum an Redeakten und Dialogprofilen abdeckt, das dem weiten illokutionären Aktionsradius des Heiligen entspricht, der predigt, betet und sich Rededuelle mit dem König liefert. Dagegen werden im *Poema de Santa Oria* die ausführlichen Redeszenen, die nahezu ausschließlich im Kontext von Visionen lokalisiert sind, durch das Adjazenzpaar von Frage und Antwort dominiert. Diese unterschiedlichen Fokussetzungen in der Heiligenrede können in Relation zu den Modellen von *vita activa* und *vita contemplativa* gesetzt werden, die natürlich auch eine genderspezifische

Lesart haben, doch lassen die Profile der Heiligenrede sich auch mit Bezug auf die beiden Prologe erhellen, welche die beiden Viten einleiten:

*Vida de Santo Domingo*, Str. 2:

- 2a *Quiero fer una prosa en román paladino*  
 2b *en qual suele el pueblo hablar con su vecino,*  
 2c *ca non so tan letrado por fer otro latino,*  
 2d *bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.*

(2) Ich möchte eine Geschichte in der für alle verständlichen spanischen Sprache erzählen, in der die Leute miteinander reden; auch bin ich nicht so gelehrt, dass ich etwas auf Latein erzählen könnte, ich glaube, meine Geschichte wird gut und gern ein Glas guten Weins wert sein.

*Poema de Santa Oria*, Str. X:

- Xa *Avemos en el prólogo nos mucho detardado*  
 Xb *sigamos la estoria, esto es aguisado;*  
 Xc *los días son non grandes, anochezrá privado,*  
 Xd *escribir en tiniebra es un mester pesado.*

(X) Beim Prolog haben wir uns lange aufgehalten, gehen wir nun weiter in der Geschichte, das ist angemessen; die Tage sind nicht mehr lang, schon bald wird es Nacht werden, in der Dämmerung zu schreiben ist eine mühsame Beschäftigung.

In der *Vida de Santo Domingo* präsentiert sich der Erzähler einleitend als *juglar*, der in der Sprache des Volkes erzählt, kein (gutes) Latein beherrscht und als Lohn für seinen Vortrag auf ein Glas Wein hofft. Dieser Erzähler bewegt sich auf dem Gebiet der Diskurstraditionen und Gattungen der volkssprachlichen Mündlichkeit und evoziert den Kontext einer juglaresken *performance*. Im Gegensatz dazu erscheint die Erzählerfigur im *Poema de Santa Oria* als in den Traditionen lateinischer Schriftlichkeit stehender *clericus*, der seinen Text allein am Schreibpult schriftlich konzipiert. Beide Figuren – *juglar* und *clericus* – stehen für die mündlich-volkssprachlichen und für die gelehrt-lateinischen Diskurstraditionen, die in den hagiographischen Texten Gonzalos (und in der Neuschöpfung des *mester de clerecía*) zur Synthese gebracht werden.

Beide Erzählerfiguren präfigurieren nun sowohl die unterschiedliche Gestaltung der Heiligenrede als auch deren Rekontextualisierung im Vortrag.<sup>22</sup> Im *Poema de Santa Oria* sind Fragen und Antworten dominant, also Redeakte, die auf Wissen und Nichtwissen rekurrieren und damit ganz im Wechsel von Anrede und Erwiderung aufgehen können. Der sich rein verbal vollziehende Wechsel von Frage und Antwort ist die angemessene Form der Interaktion für eine in strenger Klausur lebende *reclusa*, die wie Oria

<sup>22</sup> Zum Begriff der Rekontextualisierung siehe Suzanne Fleischman, „Philology, Linguistics and the Discourse of the Medieval Text“, in: *Speculum* 65 (1990), S. 19–37, hier S. 37; Wulf Oesterreicher, „La recontextualización de los generos medievales como tarea hermenéutica“, in: *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical – pragmática histórica – metodología*, hg. von Daniel Jacob und Johannes Kabatek, Frankfurt a.M. 2001 (Linguística Iberoamericana 12), S. 199–231, hier S. 212f.

den Lebens- und Handlungskontexten des Alltags enthoben ist. Die im *Poema* primär auf der Ebene von Wissenskontexten operierende Form des Frage-Antwort-Dialogs und die Tatsache, dass die Rezipienten im *Poema* als Zuhörer lehrhafter Frage-Antwort-Dialoge konzipiert sind, deutet darauf hin, dass dieser hagiographische Text der Zuhörerschaft – im Kloster versammelte Mönche und Pilger – laut vorgelesen werden sollte. Der Vorleser übernahm dabei die im Text angelegte Rolle des *clericus* und wandte sich so als Repräsentant der Klerikerkultur mit didaktisch geprägtem Duktus an das Publikum.

In der *Vida de Santo Domingo* modellieren die Redeszenen dagegen ein anderes Spektrum sprachlichen Agierens. Wie anhand der Textausschnitte deutlich geworden ist, ergreift Domingo in ganz unterschiedlichen Rollen und Dialogprofilen das Wort. Dabei sind die Redeszenen in umfassendere Handlungskontexte eingebettet, in denen sich die *vita activa* des Heiligen spiegelt. In der Rekontextualisierung des Textes wirkt der als *juglar* gezeichnete Erzähler als Schattenriss für den Vortragenden und prägt so dessen *performance*. Entscheidend ist ferner, dass Domingo oft in der Öffentlichkeit und damit vor Publikum spricht. Dieses in der fiktionalen Kommunikationssituation angelegte Publikum – die Mönche im Kloster, die zur Predigt versammelten Gläubigen – wirkt nun als Platzhalter für die realen Zuhörer, die damit in einer Weise in die Handlung integriert werden, wie sie auch die *cantares de gesta* charakterisiert. Die Gestaltung der Redeszenen und die vorgeformte Rolle des Publikums laden daher zu einer Inszenierung des Textes in einer *performance* ein, die über eine reine Lektüre des Textes hinausgeht. Daher ist die *Vida de Santo Domingo* – anders als das *Poema de Santa Oria* – eine *Chanson de Saints*,<sup>23</sup> deren Redeszenen im juglaresken Vortrag den Blick auf die Diskurstraditionen der mündlich-volkssprachlichen Kultur freigeben.

---

<sup>23</sup> Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la 'littérature' médiévale*, Paris 1988, S. 14.