

Manfred Eikelmann (Bochum)

***textus/text* im religiösen Diskurs**

Beobachtungen zur semantischen Vielfalt der Wortverwendung

I Bedeutungsvielfalt im Spannungsfeld von Begriff und Metapher

Was das Wort und den Begriff des Textes im Deutschen vom Mittelalter bis weit in die Neuzeit und noch die Moderne charakterisiert, hat schon der 1801 erschienene Artikel in Adelungs *Grammatisch-kritischem Wörterbuch* treffend erfasst:

Der *Têxt*, des -es, *plur.* die -e, aus dem Latein. *Textus*, die Worte eines Schriftstellers, zum Unterschiede von der Auslegung derselben, oder so fern sie zum Grunde einer Erklärung dienen; in welchem Verstande, besonders die biblischen Stellen, über welche gepredigt wird, Texte heissen. Nun weiter in den Text! weiter in oder von dieser Sache. Zu tief in den Text kommen, zu viel von einer Sache reden. Jemanden den Text lesen, ihm eine ernsthafte Vermahnung, einen ernsthaften wörtlichen Verweis geben, wofür man auch sagt, die Epistel, den Leviten lesen; lauter von den Texten der Prediger entlehnte R. A.¹

Aus dem Lateinischen als Fremd- und Lehnwort übernommen, bezeichnen *textus* und *text* den Wortlaut einer Schrift, vorrangig der Bibel und Evangelien, im Unterschied zu deren Auslegung und Erläuterung. Adelung setzt dabei den Umgang mit dem biblischen Text in Exegese und Predigt ganz selbstverständlich als Modell für die Wortverwendung voraus und interpretiert die Semantik von *Têxt* „ausschließlich im Verhältnis zu Begriffen wie ‚Auslegung‘, ‚Erklärung‘ und ‚Predigt‘“.² Anders als die neuere Texttheorie, die den Textbegriff über Merkmale wie Kohärenz, Kohäsion oder Kompletion bestimmt, betont der Artikel damit die auf gelehrte Praktiken fußende Handlungsperspektive, die sich mit der Verwendung des Wortes verbindet. Sprechend sind in dieser Hinsicht nämlich auch die als Beleg beigezogenen phrasologischen Ausdrücke (*im Text weitergehen*, *jmd. den Text lesen* etc.), bei denen es sich, wie Adelung bemerkt, um „lauter von den Texten der Prediger entlehnte Redensarten“³ handelt. Auch die übertragene Wortverwendung hat also kommuni-

1 Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Vierter Theil. Zweyte, verm. und verb. Ausgabe. Leipzig 1801, Sp. 562.

2 Meinolf Schumacher: . . . *der kann den text und och die gloß*. Zum Wortgebrauch von ‚Text‘ und ‚Glosse‘ in deutschen Dichtungen des Spätmittelalters. In: *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*. Hrsg. von Ludolf Kuchenbuch, Uta Kleine. Göttingen 2006 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 216), S. 207–227, hier S. 208.

3 Adelung (Anm. 1).

katives Handlungspotential. Fragt man daher nach dem vormodernen Textbegriff, so sind es nach allem Anschein gerade diese handlungsbezogenen Momente, welche die Verwendung von *textus/text* langfristig prägen und deren semantisch-pragmatische wie performative Vielfalt ermöglichen.

Es ist nicht unwichtig, in diesen Zusammenhang die lateinische Etymologie und die mittelalterliche Latinität als Entlehnungskontext einzubeziehen. Denn der Textbegriff ist metaphorisch fundiert, und wer der Geschichte seiner Semantik nachgeht, „kommt nicht umhin, sich auch mit ‚Gewebe‘ zu beschäftigen“.⁴ So deutet Rupert von Deutz in seinem *Genesis*-Kommentar (Gen 37,3) den bunten Rock, den der alttestamentliche Stammvater Jakob für seinen Sohn Joseph gemacht hat,⁵ als die von Gott für seinen Sohn Jesus kunstvoll gewebte Heilige Schrift:

In illa senectute, in illa matura antiquitate, sine numero annorum, sine initio dierum, sine uicissitudine temporum, genuit ille senex et antiquus Pater illum aequae senem et aequae antiquum Filium. et idcirco diligit eum fecitque ei tunicam polymitam. Quoniam est huius filii tunica nisi sancta legalis et prophetica Scriptura? Cuius enim ob causam, cuius ob testimonium uel gloriam, nisi huius Filii sui texuerunt digiti Dei omnem Scripturam, quam iure fate-mur diuinitus inspiratam. Fecit ergo Pater Filio suo tunicam polymitam varie pulchram, et pulchre variam.⁶

Für wen, wenn nicht für seinen Sohn webten die Finger Gottes (*texuerunt digiti Dei*) die Schrift, die wir mit Recht göttlich inspiriert nennen? Beschrieben wird das göttliche Schaffen hier als Webkunst, die nicht nur den Akt des Schreibens, sondern zugleich das kunstvolle Herstellen eines Schriftgewebes bedeutet. Rupert nutzt damit ein Bildfeld, das die Technik der Textproduktion durch eine „Fülle möglicher Bezüge auf die Details der textilen Herstellungsprozesse“⁷ zu bezeich-

4 Beate Wagner-Hasel: *Textus* und *texere*, *hýphos* und *hyphaínein*. Zur metaphorischen Bedeutung des Webens in der griechisch-römischen Antike. In: *Textus* im Mittelalter (Anm. 2), S. 15–42, hier S. 16; vgl. ebd.: „*Texere* und *textus* meinen im Lateinischen ‚weben/flechten‘ bzw. ‚Gewebe/Geflecht‘ und werden von antiken Autoren allein in metaphorischer Weise für die Rede verwendet.“

5 Ruperts Auslegung weicht ersichtlich von der vorherigen *Genesis*-Exegese ab; vgl. Manfred Derpmann: Die Josephsgeschichte. Auffassung und Darstellung im Mittelalter. Ratingen 1974, S. 18.

6 „In jenem Greisenalter, in jenem hohen Alter, ohne Zahl von Jahren, ohne einen Beginn von Tagen, ohne Zeitenwechsel, brachte jener Greis und altherwürdige Vater jenen ebenfalls greisen und ebenfalls altherwürdigen Sohn hervor, und liebte ihn deshalb, und fertigte für ihn ein vielfädig gewirktes Gewand. Was ist denn das Gewand dieses Sohnes, wenn nicht die heilige, gesetzgebende und prophetische Schrift? Aufgrund wessen Ursprungs nämlich, aufgrund wessen Zeugnisses und Herrlichkeit, wenn nicht dieses seines Sohnes webten die Finger Gottes die gesamte Schrift, die wir mit Recht göttlich inspiriert nennen. Deshalb fertigte der Vater für seinen Sohn das vielfältig schöne und schön vielfältige vielfädig gewebte Gewand.“ (Übersetzung M. E.) Rupert von Deutz: *Commentariorum in Genesim* VIII, 19–29. In: Rvperti Tvitiensis: *De sancta trinitate et operibus eivs*. Hrsg. von Hrabanus Haacke. Turnhout 1971 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. 21), S. 504 f.

7 Ellen Harlitzius-Klück: Weben, Spinnen. In: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Hrsg. von Ralf Konersmann. 2. Aufl. Darmstadt 2008, S. 498–518, hier S. 512.

nen erlaubt. Dabei fasst die Webmetapher den für die christliche Religion fundamentalen Vorgang der Text- und Buchwerdung in eine traditionsreiche Bildlichkeit, mit der man „bereits in patristischer Zeit die ‚Machart‘ der hl. Schrift aus der Technik gewebter Stoffe ableitete“.⁸ Indem dieser Vorgang einer Tätigkeit des Menschen gleicht, zeigt sich nicht zuletzt die Ambiguität der Textentstehung, die einerseits als handwerkliche Kunst Gottes, andererseits als menschliches Geschehen zu verstehen ist.⁹ Komplementär zur begrifflichen *textus*-Verwendung erweist sich schon so die Bildlichkeit des Webens, Flechtens und Spinnens als Grundmetaphorik, die ähnlich wie die Bildfelder des Bauens oder Bildens für das Denken von Literatur produktiv ist.¹⁰ Damit stellt sich die Frage nach dem Aussagewert der Webkunst für die Textproduktion und die Merkmale der Textualität. Birgt die textile Metaphorik gegenüber dem Begriff spezifische Aussage- und Gestaltungspotentiale? Welche semantischen Spielräume tun sich in den für sie zentralen Kontexten mittelalterlicher religiöser Diskurse auf?

Die folgenden Beobachtungen konzentrieren sich auf einen begrenzten Ausschnitt aus dem noch nicht systematisch erschlossenen Feld deutsch-lateinischer Textbezeichnungen: die Wortverwendung von *textus/text* im späten Mittelalter. Mir geht es dabei nicht um breit abgesicherte Ergebnisse, vielmehr will ich dafür plädieren, die Vielfalt der Wortsemantik, so wie sie sich in Spannungen und Ambiguitäten manifestiert, im religiösen Diskurs zu sondieren und zu erschließen. Ein Anlass ist dafür der in jüngster Zeit ins Gespräch gebrachte Vorschlag, den Begriff ‚Literatur‘ durch einen historisierten Textbegriff zu ersetzen.¹¹ Ich beginne daher mit Hinweisen zum Diskussionsstand und methodischen Vorgehen.

8 Hedwig Röckelein: Vom webenden Hagiographen zum hagiographischen Text. In: *Textus* im Mittelalter (Anm. 2), S. 77–110, hier S. 82. Vgl. dazu Hans-Jörg Spitz: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends. München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften. 12), S. 40f.; weiterhin zum *deus artifex*-Topos Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 9. Aufl. Bern/München 1978, S. 527–529; Dietlind Gade: Wissen, Glaube, Dichtung. Kosmologie und Astronomie in der meisterlichen Lieddichtung des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts. Tübingen 2005 (Münchener Texte und Untersuchungen. 130), S. 13–25.

9 Vgl. unten S. 106–111 zur Vielschichtigkeit der Webmetaphorik in Bruns von Schönebeck *Hohe-lied*-Dichtung.

10 Zur literaturwissenschaftlichen Analogisierung von Texten und Weben vgl. Harlizius-Kück (Anm. 7), S. 510–513; weiterhin Erika Greber: Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik. Köln/Weimar/Wien 2002.

11 In Auseinandersetzung mit dem erweiterten Literaturbegriff ist dieser Vorschlag begründet bei Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider: Religiöse Schriftkultur und säkulare Textwissenschaft. Germanistische Mediävistik in postsäkularem Kontext. In: *Poetica* 46 (2014), S. 277–291, insbes. S. 288.

II Zur Historisierung des Textbegriffs

Im modernen Verständnis ist der Text eine „Folge von Sätzen oder sonstigen sprachlichen Äußerungen, die als Einheit betrachtet werden kann“.¹² Dazu gehört der wortgeschichtliche Befund, dass die Textvokabel „bis ins 20. Jahrhundert vorrangig die materielle Seite eines Kommunikates“¹³ bezeichnet, das als Korrelat zur Glossierung oder Auslegung eines Textes dient. Obwohl man Texte inzwischen nicht mehr unabhängig von ihrer materiellen Realisierung sieht, wird die Textualität primär über die Merkmale der Strukturiertheit (Kohäsion, Kohärenz) oder inhaltlichen Abgeschlossenheit (Kompletion) bestimmt, so dass ein Text als Abfolge kohärenter sprachlicher Äußerungen und damit als Sinnganzes definiert ist. Ob und inwieweit das europäische Mittelalter diesen Textbegriff kannte, ist freilich eine umstrittene Frage. Denn zwar hat bereits Ivan Illich in seiner Pionierstudie zu Hugo von St. Viktor auf einen seit dem 12. Jahrhundert neuen Umgang mit Schrift und Buch hingewiesen, bei dem Texte – lange vor dem Buchdruck – als von der materiellen Erscheinung losgelöste gedankliche Einheit betrachtet werden konnten.¹⁴ Doch bleibt der mittelalterliche Textbegriff weithin eine ambivalente Größe, was schon daran ablesbar ist, dass die Ausdrücke *textus*, *text* und *textura* in kanonischen Schriften auch das Buch als materielles Objekt, die Buchseite sowie verschiedene Arten der Buchschrift bezeichnen.¹⁵

Was diese Ambivalenz an Spannungen und Dynamiken impliziert, zeigt prominent die lateinische Prägung *textus evangelii*, die seit dem 11. Jahrhundert in die liturgische Fachsprache vordringt und im Spätmittelalter der „*terminus technicus* für das Evangeliar“¹⁶ ist. Denn es stellt sich nicht nur die Frage, warum diese Bezeichnung neu eingeführt wurde, sondern zugleich scheint die „Semantik von *textus*

¹² Susanne Horstmann: Art. Text. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft 3 (2003), S. 594–597, hier S. 594. Vgl. Clemens Knobloch: Zum Status und zur Geschichte des Textbegriffs. Eine Skizze. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 77 (1990), S. 66–87; Maximilian Scherner: ‚Text‘. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte. In: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996), S. 103–160; ders.: Art. Text. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998), Sp. 1038–1044. Einen Überblick über neuere Textmodelle gibt Patrick Sahle: Digitale Editionsformen. Zum Umgang mit der Überlieferung unter den Bedingungen des Medienwechsels. Teil 3: Textbegriffe und Recodierung. Norderstedt 2013, S. 9–60.

¹³ Horstmann (Anm. 12).

¹⁴ Vgl. Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos *Didascalicon*. Frankfurt a. M. 1991, S. 121–133.

¹⁵ Die buch- und schriftterminologische Wortverwendung erschließt Carl Wehmer: Die Namen der gotischen Buchschriften. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Paläographie. Berlin 1932, S. 26–31.

¹⁶ Thomas Lentjes: *Textus Evangelii*. Materialität und Inszenierung des *textus* in der Liturgie. In: *Textus im Mittelalter* (Anm. 2), S. 133–148, hier S. 142.

evangelii offener, als derzeit von der Forschung angenommen“,¹⁷ eben weil der Ausdruck sowohl auf das materielle Buchobjekt (*codex*, *tegimen*) wie den immateriellen Sinn des die ganze Welt umschließenden Textes bezogen ist.¹⁸ Mit Blick auf solche Beispiele steht daher gegenwärtig ein Begriffsverständnis zur Debatte, das sich nicht in der Unterscheidung von materieller Erscheinung und abstraktem Sinngehalt erschöpft. Gerade in kanonischen Buch- und Texttraditionen findet sich nämlich eine

Vorstellung von ‚Text‘ (*textus*) als einem Sinngefüge, das von keiner Materialisierung mittels Schrift ganz erreicht oder genau abgebildet wird. Der materiale Text als Abfolge von Schriftzeichen, als Wortgewebe, ist nur Behelf, er ist ergänzungs- und erklärungsbedürftig, bedarf der Ausstattung von Schrift, Seite und Buch, der Ergänzung durch Beischrift und gesprochenes Wort, durch Glosse und Kommentar, Diagramm oder Illustration, durch Vortrag, mündliche Erörterung und so fort, um leisten zu können, was er leisten soll, mal so mal anders.¹⁹

Dieses Verständnis hält den Blick frei für verschiedene Konstellationen, in denen sich die Dynamik von Materialität und Sinngehalt, optischem Wahrnehmen und Sinnverstehen ausprägt. Dabei geht es nicht um ein teleologisches Narrativ wie die Entwicklung vom kultischen Wortgebrauch zum distinkten Terminus. Texte als ergänzungs-, erklärungs- und auslegungsbedürftig betrachten, heißt vielmehr, graduelle Unterschiede in Bezug auf die materielle Umsetzung des Sinnpotentials ebenso wie das hierarchische Verhältnis von Text und Glosse aufzuspüren.

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund fällt auf, dass die Semantik des Textbegriffs anders als die viel beachtete Materialität des Textes nur wenig Aufmerksamkeit erfahren hat. Diese Lakune überrascht umso mehr, als die Vokabeln *textus* und *text* in Verbindung mit einer Vielzahl deutscher und lateinischer Termini – seien es *codex*, *liber*, *pagina*, *scriptura*, *volumen*, seien es *blat*, *buoch*, *buochstap*, *gewebe*, *schrift*, *wort* – auftreten, so dass die Belegstellen nicht selten „ein schillerndes Spek-

¹⁷ David Ganz: Buch-Gewänder. Prachteinbände im Mittelalter. Berlin 2015, hier S. 153, Anm. 47. Die Inschrift des Säckinger Buchkastens, auf die sich Ganz bezieht, ist abgedruckt und übersetzt bei Hans-Walter Stork: Mittelalterliche Buchkästen. In: Buchkunst im Mittelalter und Kunst der Gegenwart – Scrinium Kilonense. Festschrift für Ulrich Kuder. Hrsg. Hans-Walter Stork, Babette Tewes, Christian Waszak. Nordhausen 2008, S. 291–319, hier S. 299: „HAC CAVEA DUPLICI TEXTUS EVANGELII / CLAVDITER EN CVNCTVM QVEM CONSTAT CLA[VDERE MUNDUM] / CORDA HOMINVM PVRGA[T] ORN[ATQVE / VIRTUTE] QVI PRECIO GEMMIS MELIOR CVNTCISQ: METALLIS. ‚Durch diese doppelte Hülle [. . .] wird der Text des Evangelienbuches umschlossen, welches ja, wie feststeht, die ganze Welt einschließt. Es reinigt die Herzen der Menschen und schmückt sie mit Tugend, und es ist von höherem Preis als alle Edelsteine und Metall.“

¹⁸ Vgl. Ganz (Anm. 17), S. 122.

¹⁹ Eckart Conrad Lutz: Text und ‚Text‘. Wortgewebe und Sinngefüge. Zur Einleitung. In: Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters. Hrsg. von dems. Berlin 2006 (Wolfram-Studien. 19), S. 9–31, hier S. 11.

trum des Textbegriffs“²⁰ aufweisen und Einblick in ein reich aufgefächertes textsemantisches Wortfeld geben. Um nun mit der Erkundung dieses Feldes weiterzukommen, wird sich die Forschung daher nicht mit einem generellen Fazit begnügen können, wie es den thematisch einschlägigen Referenzband von 2006 beschlossen hat:

Textus ist und bleibt im Mittelalter ein wenig benutztes Wort, und ein Stellvertreter für vieles andere. Sein Gebrauch scheint ein vorwiegend beiläufiger, selbstverständlicher. *Textus* wird mitgeführt, nicht vorgeführt. Oft ist nicht auf Antrieb klar, warum es gerade hier gebraucht wird, dort aber nicht. Der *Textus* wird zwar benutzt, nicht aber reflektiert, niemand diskutiert ihn, streitet mit anderen über seinen Sinn.²¹

Bei diesem Erkenntnisstand stellt sich die mittelalterliche Verwendung von Wort und Begriff des Textes als unspektakulär dar. Kontroverse *textus*-Diskussionen scheinen eher die Ausnahme, und selbst neue Wortbedeutungen taugen demnach kaum „als Faktor oder Indikator geschichtlicher Vorgänge“,²² als die sie sich „begriffsgeschichtlich adeln“²³ ließen. Doch gibt es auch wichtige Gegenbeispiele wie das *textus*-Konzept des Raimundus Lullus und seines Schülers Thomas Migerius, bei denen die Arbeit am Textbegriff und an seiner bildlichen Inszenierung auf der Hand liegt.²⁴ Zudem haben sich trotz der wenig variablen Bezeichnungen die Implikationen der Wort- und Begriffsverwendung immer wieder diskret verschoben und sogar erheblich verändert. Für die Volkssprache kommt es dabei zwar kaum einmal „auf die Neuartigkeit einer Prägung als entscheiden-

20 Esther Laufer: *Du vindest auch an ainem yeden blat text und glosz*. Text und Paratext in Terenz-Ausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Rahmungen. Präsentationsformen und Kanoneffekte. Hrsg. von Philip Ajouri, Ursula Kundert, Carsten Rohde. Berlin 2017 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie. 16), S. 77–106, hier S. 96. Ansetzen können Wortfeldanalysen speziell bei Schreibszenen wie der Erzählung über den Jenseitsbericht der Söhne des Symeon in Konrads *Urs-tende*, in der es um das Merkmal der Textidentität geht: *Dô man die schouwet unde las,/ dô wâren buochstap unde sin/ sô gar gelîch daz mê noch min/ wider einen puncten nieman vant/ und ir dewe-ders hant/ dem andern sîn wârheit brach;/ ir ietweder schrift gelîche jach*. (Konrad von Heimesfurt: *Unser vrouwen hinvarit und Diu urstende*. Hrsg. von Kurt Gärtner, Werner J. Hoffmann. Tübingen 1989 [Altdeutsche Textbibliothek. 99], V. 1686–1692). Für worthistorisch sensible Begriffs- und Diskursanalysen des Textbegriffs vgl. Klaus Grubmüller: *Verändern und Bewahren. Zum Bewusstsein vom Text im deutschen Mittelalter*. In: Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450. Hrsg. von Ursula Peters. Stuttgart/Weimar 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände. 23), S. 8–33; Christian Kiening: *Mystische Bücher*. Zürich 2011 (Mediävistische Perspektiven. 2).

21 Ludolf Kuchenbuch, Uta Kleine: *Textus* im Mittelalter – Erträge, Nachträge, Hypothesen. In: *Textus* im Mittelalter (Anm. 2), S. 417–453, hier S. 452.

22 Knobloch (Anm. 12), S. 66.

23 Ebd., S. 67.

24 Vgl. dazu Christel Meier: Konkretisierung und Symbolisierung des Textes im Bild. Eine Skizze. Zugleich ein Versuch über das *textus*-Konzept von Raimundus Lullus. In: *Textus* im Mittelalter (Anm. 2), S. 337–397, insbes. S. 359–365, sowie die Handschrift des von Thomas verfassten *Breviculu-m ex artibus Raimundi Lulli electum*; Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 92 [https://digital.blb-karlsruhe.de/urn:nbn:de:bsz:31-8765, Zugriff: 13.05.2020].

des Moment“ an, dafür umso mehr aber auf „Prozesse der (Wieder-)Aneignung und Neuerfindung“,²⁵ die insbesondere bei den wiederholten *textus*-Entlehnungen aus dem Lateinischen beobachtbar sind. Während die Frage, was ein Text ist und welche Merkmale ihn definieren, nämlich eher am Rande bleibt, stellen für das Lehnwort der Umgang mit dem Text und damit handlungsbezogene Lesarten der Wortsemantik eine zentrale Bezugsgröße dar.²⁶ Eben dies spricht für einen Ansatz, der bei einzelnen Wortverwendungen in ihren jeweils besonderen Gattungs-, Diskurs- und Inszenierungskonstellationen ansetzt. Dass die Ausdrücke *textus* und *text* den Akzent auf den ‚Text‘ als auslegungsbedürftiges Objekt setzen, markiert insofern eine sehr spezifische semantische Perspektive, mit der das kontextuell aktivierte Handlungspotential des mittelalterlichen Textbegriffs hervortritt.

In seiner Forschung hat Burkhard Hasebrink die Wege erkundet, die es erlauben, das in Wort- und Begriffsverwendungen repräsentierte Konzept- und Weltwissen methodisch kontrolliert zu untersuchen – für Konzepte der Klugheit, das narrative *erniuwen*, die Semantik der Gelassenheit.²⁷ Einige der von ihm gestellten Fragen sind in der folgenden Analyse mitgeführt: Wo liegen die Grenzen sprachgeschichtlicher Zugriffe? Wie lassen sich Wort, Text und Diskurs aufeinander beziehen? Wie schreibt man Wortgeschichten, die den Inkonsistenzen semantischer Prozesse Rechnung tragen?

III Worttransfer und Erstbelege im Rahmen sprachlichen Handelns

Das deutsche Wort *text* (auch *tex*, *text*, *tegst*) ist in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus lateinisch *textus* und *textum* entlehnt worden. Nach dem Vorbild des Lateinischen wird der Ausdruck über den lexikalischen Sprachkontakt hinaus mit seinen Verwendungsweisen eingeführt und speziell auf die biblischen Bücher (*text des evangelii*, *text des propheten* etc.) bezogen. Ohne dass ein geradliniger Entwicklungsprozess erkennbar wäre, tritt die Textvokabel in ganz verschiedenen Inszenie-

²⁵ Katrin Kollmeier: Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Version 2.0. In: Docupedia-Zeitgeschichte. 29.10.2012 [<http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.257.v2>; Zugriff: 28.02.2020].

²⁶ Theoretisch ausführen ließe sich dies im Anschluss an die Überlegungen bei Oskar Reichmann: Pragmatik im historischen Wörterbuch. In: Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte 3 (2012), S. 294–314; vgl. daneben den bedeutungstheoretisch dezidiert pragmatischen Ansatz bei Gerd Fritz: Historische Semantik. 2., aktualisierte Aufl. Stuttgart/Weimar 2006. (Sammlung Metzler. 313), insbes. S. 38–42.

²⁷ Verwiesen sei nur auf Burkhard Hasebrink, Susanne Bernhardt, Imke Früh: Einleitung. In: Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation. Hrsg. von dens. Göttingen 2012 (Historische Semantik. 17), S. 9–30.

rungs-, Gattungs- und Diskurskontexten auf, wobei sie in verallgemeinerter Bedeutung auch andere kanonische Texte als die Bibel, insbesondere aber die Prätexte (Quelle, Vorlage) einer Übersetzung und den übersetzten Text selbst bezeichnet.²⁸ Auszugehen ist insofern von wiederholten Neuentlehnungen, die nicht nur durch das bildungskulturelle Prestige des biblischen Modells von kanonischem Buch und Exegese motiviert sind, sondern auch, da *textus* seit dem 13. Jahrhundert auf „jedes ‚autoritative Textbuch‘ schlechthin“²⁹ bezogen werden konnte, durch das im Lateinischen weite Verwendungsspektrum der Textvokabel. Ein wichtiges volkssprachiges Beispiel ist dafür der „Aufstieg des Sachsenspiegels“³⁰ zum kanonischen Rechtsbuch, an dem sich der durch gelehrte Kommentierung bewirkte Bezeichnungs- und Statuswechsel vom *buch* zum *text* studieren lässt. Wie sich hier und in anderen Fällen zeigt, bietet die volkssprachliche Wortverwendung die Chance, das Entstehen und Herstellen autoritativer Texte und Buchtypen außerhalb der institutionellen Rahmenbedingungen der lateinischen Bildungswelt zu untersuchen.

Obwohl fraglich ist, dass das Lehnwort „erst ins Deutsche [kam], als sich *textus* in fortschreitender Abstraktion vom materiellen Buch schon weitgehend gelöst hatte“,³¹ leitet sich aus dem erweiterten lateinischen Verwendungsspektrum für *text* ein auf den Wortlaut und Inhalt bezogener Bedeutungskern her: der „Text“, so setzt das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch die Wortbedeutung bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts an, „als sprachlich konstruierte Gestaltungs- und Sinneinheit in meist schriftlicher, seltener gesprochener Form und von unterschiedlicher, oft größerer Länge“.³² Indem dieser Ansatz die mediale Form berücksichtigt, ist dem Umstand Rechnung getragen, dass das schriftliterarische *text* seit dem 15. Jahrhundert auch in die gesprochene Sprache gelangt. Einbeziehen muss man aber noch die handlungsfunktionale Ebene der Wortverwendung, denn die konkreten *text*-Belege „betonen eher den (richtigen, wahren) *sin*, die *meinung* einschließlich der Haltungs- und Handlungsinstruktion des Textes als seine sprachliche Form“.³³ So dient das Wort bevorzugt der positiven Konnotierung der ‚wahren‘ und ‚richtigen‘

28 Wortgeschichtliche Überblicke bieten Hans Otto Spillmann: Zur Wortgeschichte und lexikographischen von ‚Text‘ und ‚Kontext‘. In: Deutscher Wortschatz. Lexikologische Studien. Festschrift Ludwig Erich Schmitt. Hrsg. von Horst Haider Munske [u. a.]. Berlin/New York 1988, S. 200–209; Schumacher (Anm. 2), S. 207–227.

29 Bernd Michael: *Textus* und das gesprochene Wort. Zu Form und Theorie des mittelalterlichen Universitätsunterrichts. In: *Textus im Mittelalter* (Anm. 2), S. 179–206, beide Zitate hier S. 190.

30 Ludolf Kuchenbuch, Uta Kleine: *Textus im Mittelalter – Erträge, Nachträge, Hypothesen*. In: *Textus im Mittelalter* (Anm. 2), S. 417–453, hier S. 428; vgl. dazu Dagmar Hüpper: Wort und Begriff *Text* in der mittelalterlichen deutschen Rechtsüberlieferung. Der Sachsenspiegel als Text. In: *Textus im Mittelalter* (Anm. 2.), S. 229–252.

31 Schumacher (Anm. 2), S. 224.

32 Art. *text*. In: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Hrsg. von Ulrich Goebel, Anja Lobenstein-Reichmann, Oskar Reichmann [https://fwb-online.de/go/text.s.0m_1573883689; Zugriff: 28.02.2020].

33 Ebd.

Bedeutung des Textes, wobei es unterschiedlichste Bewertungs- und Geltungsverhältnisse hervorhebt: der *text* als ‚ursprüngliche‘ Bezugsgröße, die ‚eigentliche‘ Wahrheit des *textes*, die besondere Qualität des ‚lauteren‘, ‚reinen‘ und ‚heiligen‘ *textes*. Diese Wortverwendung schließt spezifische Handlungsweisen und Redehaltungen ein, die beschrieben oder empfohlen werden können: einen *text* kann man *auslegen*, *erzählen*, *lesen*, *merken*, *verstehen*, doch auch *rüren* (‚genau treffen‘), mit ihm *eine uzlegung brechen* (‚widerlegen‘) oder ihn jemandem *anhangen* (‚sich streng auf den Text beziehen‘).³⁴ Entsprechend weisen auch die Mittel der Versprachlichung, die syntagmatischen Fügungen, Kollokationen und Phraseme auf eine spezifische Praxis des evaluativen Umgangs mit dem Text.

In diesem Rahmen hat das konsoziative Auftreten von *text* und *glose* zweifellos zentrale Bedeutung. In der großen Mehrzahl der Wortbelege, so weiß man längst, ist der „Text“ nur dasjenige, das gedeutet, ausgelegt, kommentiert, übersetzt oder vielleicht auch vorgetragen (‚gelesen‘ oder ‚gesagt‘) wird.³⁵ Wenig beachtet wurde dagegen, dass *text* und das antonymische *glôse* als geläufiges „Begriffspaar“³⁶ auf ein Konzeptwissen weisen, wie es in systematischer Form die lateinischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts darstellen:

Textus. a texo, is. dicitur hec textura, re. Et hic textus, tus. et est liber doctoris continens tractatum sine littere uel sentencie exposicione, ut dixi in glossa. et textus, ta, tum participium. Item a texo, is. Textum, tu .u. in .or, hic textor, toris. et or in rix. Hec tatrix, tris mulier, que textit pannum. [. . .]

Glosa, se dicitur a glossa quod est lingua. Et differt inter commentum, glosam translacionem et textum. commentum est expositio uerborum iuncturam non considerans, sed sensum. deseruit enim expositioni sententie alicuius libri, et non constructioni litere. accipitur quandoque commentum largius, scilicet pro quolibet libro. et tunc sic diffinitur Commentum est plurimorum studio uel doctrina in mente habitorum in vnum collatio. ut dixi in commentum. Glosa est expositio sententie et ipsius litere que non solum sententiam, sed etiam uerba attendit. uel glosa. expositio sententie literam continuans et exponens. [. . .]³⁷

³⁴ Vgl. ebd. die als Wortbelege angeführten Syntagmen.

³⁵ Schumacher (Anm. 2), S. 224.

³⁶ Ebd.; vgl. Art. *glôse*. In: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Bd. 2. Bearb. von Susanne Baumgarte [u. a.]. Stuttgart 2016, Sp. 836 f.

³⁷ ‚Textus, vom Verb *texo*, -is. Das eine heißt *textura*, -re [Gewebe] und das hier ist *textus*, -tus [Gewebe, Zusammenhang, Text]. Und das ist ein Buch eines Gelehrten, das eine Abhandlung ohne Auslegung des Buchstabens oder des Inhalts enthält, wie ich im Artikel zu *glossa* und zum Partizip *textus*, -ta, -tum erklärt habe. Ebenso von *texo*, -is: Bei *textum*, -tu wird das -u zu -or, wie hier in *textor*, -toris, und -or wird zu -rix. Die *tatrix*, -tris ist eine Frau, die ein Stück Tuch webt. [. . .]‘ – ‚Glosa, -ae hat seine Bezeichnung von *glossa*, das Sprache meint. Und man unterscheidet zwischen Kommentar, Glosse, Übertragung und Text. Der Kommentar ist die Auslegung der Wörter, die deren [syntaktische] Verbindung nicht berücksichtigt, sondern deren Sinn. Denn sie dient der Auslegung des Inhalts oder irgendeines Buches und nicht der Konstruktion der Schrift. Es gilt als akzeptiert, dass der Kommentar zuweilen umfangreicher ist, d. h. im Verhältnis zu einem beliebigen Buch.

Im Kontext scholastischer Distinktionen wird *textus* als Begriff thematisiert und durch zwei unterschiedliche Verwendungsweisen bestimmt, zum einen durch das Moment des geordneten Zusammenhangs (Textgewebe), zum anderen als buchstäblicher Wortlaut oder Inhalt eines gelehrten Buches, das eine Auslegung (Glosse, Kommentar) erfordert. Nicht deutlich wird so allerdings die Dynamik im Verhältnis von Text und Auslegung, obwohl dem Kommentar eigener Gestaltungsspielraum zugestanden wird. Auch die hierarchische Gewichtung der Proportionen von autoritativem Haupt- und exegetischem Nebentext ist im Einzelfall keineswegs immer so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Gerade für die Volkssprache stellt sich aber die weiterführende Frage, ob dieses systematische Wissen vermittelt wird und inwieweit es überhaupt zur Geltung kommt.³⁸ Denn in den Belegen bildet die relationale *text-glose*-Verbindung meist den Knotenpunkt metatextueller Reflexionen, die sich auf das Wechselverhältnis von Text und Auslegung sowie dessen Textpräsentation beziehen.³⁹ Dabei zeigt sich immer wieder, dass die Wortverwendung nicht nur gelehrtes Wissen vermittelt, sondern auch auf die Praxis der Textherstellung und -gestaltung bezogen und in ihr verwurzelt ist.

Dass dieses Wort-, Begriffs- und Diskursprofil erstmals in drei Bibeldichtungen des Deutschen Ordens bezeugt ist, macht die Signifikanz der wortsemantisch bisher noch kaum erschlossenen Erstbelege aus. Entstanden in den 1330er Jahren,⁴⁰ tref-

Und weiterhin definiert er sich folgendermaßen: Der Kommentar ist eine Zusammenstellung sehr vieler durch Studium und Lehre im Geiste behaltener Dinge zu einem, wie ich im Artikel *commentum* erklärt habe. Die Glosse ist die Auslegung des Inhalts und Buchstabens selbst, die nicht nur den Inhalt, sondern auch die Wörter beachtet. [. . .] (Johannes Balbus: *Catholicon*. Mainz: [Johannes Gutenberg?] 1460, Bl. 344^{vb} u. 180^{va}. GW 3182 [<http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/0003/bsb00036989/images/index.html>], Zugriff: 06.06.2020)).

38 Anhaltspunkte geben dafür die lateinisch-deutschen Vokabulare und Wissenskompendien; vgl. Lorenz Diefenbach: *Glossarium latino-germanicae mediae et infimae aetatis*. Frankfurt a. M. 1857, S. 582. Exemplarisch sind Lemmata wie *Text is al de schrift vnde nicht de glose*; *textus (Vocabularius Theutonicus*. Überlieferungsgeschichtliche Edition des mittelniederdeutsch-lateinischen Schulwörterbuchs. Hrsg. von Robert Damme. Bd. 3. Köln/Weimar/Wien 2011, S. 830), *Textus narratio vel ordo (Summarium Heinrici*. Bd. 2. Hrsg. von Reiner Hildebrandt. Berlin/New York 1982, S. 500) und *tegimen libri (Vocabularius Ex quo*. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe. Bd. V. Hrsg. von Klaus Grubmüller [u. a.]. Tübingen 1989, S. 2718).

39 Zur textkonstituierenden Funktion des *text-glose*-Verhältnisses vgl. Laufer (Anm. 20); Christina Lechtermann: Textherstellung in den Marienleben Philipps von Seitz, Walthers von Rheinau und Wernhers des Schweizer. In: Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der altestamentlichen und mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Friedrich Emanuel Focken, Norbert R. Ott. Berlin/Boston 2016 (Materiale Textkulturen. 15), S. 335–365, insbes. S. 350–352; dies.: Commentary als Literature. The Medieval ‚Glossenlied‘. In: Practices of Commentary. Hrsg. von ders., Markus Stock. Frankfurt a. M. 2020 (Zeitsprünge. 24), S. 160–180.

40 Zu den Datierungsfragen vgl. Christoph Fasbender: Zur Datierung des *Buchs der Makkabäer*. Zugleich eine Vorstudie zur Rezeption der *Postilla Litteralis* des Nikolaus von Lyra im Deutschen Orden. In: Mittelalterliche Kultur und Literatur in Preußen. Leben und Nachleben. Hrsg. von Jaros-

fen sich die anonymen Dichtungen nicht nur darin, dass jede ein alttestamentliches Buch – die *Makkabäer*, den *Daniel* und den *Hiob* – übersetzt, sondern sie sind auch gemeinsam überliefert, als autoritative Texte ähnlich angelegt sowie intertextuell verbunden.⁴¹ Sehr unterschiedlich sind dagegen die paratextuelle Rahmen und das wechselseitige Verhältnis von Bibeltext und Auslegung gestaltet. So gibt sich der Autor des *Hiob* demütig zurückhaltend, er wolle bloß *lichtlich und slecht/ Den text, mag ich, uz legen*,⁴² um seine Deutung der Figur Hiob dann mit dem biblischen Text zu verschränken, während die Bearbeitung der beiden *Makkabäerbücher* enger dem Prätext folgt und in den Exkursen auf den *sensus historicus* abstellt. Der Autor des *Daniel* schließlich markiert die Übergänge von Text und Auslegung durch fortlaufend wiederholte Ankündigungen und adressiert seine tropologischen Kommentierungen wie eine Predigt. Schon im Prolog appelliert der Sprecher an die Zuhörer, den Beistand Marias zu erbitten, damit ihr Sohn Christus selbst der Exeget des Textes und der Herr der Auslegung sei:

Darumme so bit ich nu:
Ieglich sin gebete tu
Zu der suzen milden mait,
Cristi muter, unverzait,
Mit dem suzen ave
Maria, daz sie die vle
In uwerz herzen munde
An se zu dirre stunde,
Daz ir sun min anbegin
Si, ende, mitten der sin,
Des textis uzlegere,
Der glosen meisterere.
Nu hilf, suze Maria!

law Wenta, Sieglinde Hartmann. Toruń 2008 (*Sacra bella septentrionalia*. 1), S. 423–440; ders.: Die Inszenierung des Auftrags in der Literatur des Deutschen Ordens. In: *Mäzenaten im Mittelalter aus europäischer Perspektive*. Von historischen Akteuren zu literarischen Textkonzepten. Hrsg. von Bernd Bastert, Andreas Bihrer, Timo Reuvekamp-Felber. Göttingen 2017 (*Encomia Deutsch*. 4), S. 167–182, insbes. S. 178–181.

41 Für die Einordnung in die Literaturproduktion des Deutschen Ordens vgl. Freimut Löser: Überlegungen zum Begriff der Deutschordensliteratur und zur Bibelübersetzung. In: *Studien zu Forschungsproblemen der deutschen Literatur in Mittel- und Osteuropa*. Hrsg. von Carola L. Gotzmann, Petra Hörner. Frankfurt a. M. 1998, S. 7–37; Henrike Lähnemann: *Hystoria Judith*. Deutsche Judithdichtungen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Berlin/NewYork 2006 (*Scrinium Friburgense*. 20), S. 256–298; Christoph Roth: Beobachtungen zu Prolog und Epilog des mitteldeutschen *Hiob*. In: *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*. Hrsg. von Bernhart Jähning, Arno Mentzel-Reuters. Stuttgart 2014 (*Zeitschrift für deutsches Altertum*. Beiheft 19), S. 147–167.

42 Die mitteldeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob. Hrsg. von Thorsten E. Karsten. Berlin 1910 (*Dichtungen des Deutschen Ordens*. 4), V. 495f.

[. . .]

Alle spricht amen

Umme des geistes namen.⁴³

Anreden und Aufforderungen, die auf eine gemeinschaftliche Rezeption im Gebet und bei der Tischlesung deuten, durchziehen den gesamten *Daniel*.⁴⁴ Im gemeinsamen Gebet, nicht in direkter Anrufung durch den Dichter soll die Bitte um Inspiration Christus erreichen. Die Entstehung der Auslegung wird damit so erklärt und beglaubigt, dass sie so wie der biblische Text nichts anderes als ein schriftliches Zeugnis des Wortes Gottes ist. Bei aller Zurückhaltung des Sprechers hebt die doppelte Genitivkonstruktion *Des textis uzlegere, / Der glosen meisterere* (V. 95f.) den Gottessohn so emphatisch als Urheber und auktoriale Instanz der Textexegese hervor, dass der Auslegung nicht weniger Gewicht als dem Bibeltext zugesprochen wird. Die Geste demütigen Bittens erweist sich dann je nach Lesart als ambivalente Handlung, als die sie auch zeigt, wie selbstbewusst der Sprecher seine Auslegung als göttlich inspirierte Rede aufwertet und beglaubigt.

Kaum zufällig kommen im *Daniel* auch der Status und die besondere Qualität des Bibeltextes zur Sprache. An Nabuchodonsors Traum von den Weltreichen (Dan 2,1–49) knüpft der Sprecher einen metapoetischen Kommentar, in dem er explizit zwischen dem, was die *glose* offenbart, und dem *texte reine* (V. 915f.) unterscheidet. Stärker noch als im Prolog ermuntert er nun das eine Mal zum wachen Hinhören, reflektiert das andere Mal aber auktorial die Deutung des biblischen Propheten. Daniel sei zwar bei der Erklärung des Traums geschickt gewesen, doch vermisse man den geistlichen Schriftsinn, wie ihn erst die Autoritäten der christlichen Exegese *in gotlichem tichten* bieten. Seine Auslegung will den biblischen Text befruchten und Freude in die Zuhörerherzen tragen:

Nu sult ir horchen lise
Waz uch die glose wise!

Aber sal uns gezemen
Horchen unde vernemen
Waz uns die glose scheine
Von deme texte reine.
Wand si vrucht im brengen wil,
Unsern herzen vreuden spil.
Ich bit uch nu gedenken
Vil wol des troumes lenken
Vorne an biz zu ende.
Er was enzwär behende
Mit siner bedutnisse,

⁴³ Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel. Hrsg. von Arthur Hübner. Berlin 1911 (Dichtungen des Deutschen Ordens. 3), V. 85–97.

⁴⁴ Zur Forschungsdiskussion vgl. Löser (Anm. 41), S. 16f.

Idoch ich noch vermisse
 Geistlicher uzlegunge
 An Danyelis zunge.
 Die meistre des berichten
 Uns, in gotlichem tichten.⁴⁵

Die handlungsbezogenen Aspekte dieser Passage zeigen sich darin, dass der Sprecher seinen Zuhörerkreis in den Umgang mit *text* und *glose* einbezieht. Dazu spricht er die Zuhörer bei ihrer Verstehenskompetenz, speziell ihrem Wissen über des *troumes lenken* an. In diesem Zusammenhang bezeichnet das *texte reine* nicht nur den Wortlaut und literalen Sinn des Bibeltextes, sondern konnotiert ihn in seiner grundlegenden Gestalt als ‚unverfälscht‘ und ‚unantastbar‘. Impliziert ist damit, dass der Text in seiner geistlichen Potenz die Voraussetzung für die Erfahrung von Heil und geistlicher Orientierung bildet. Im Zusammenspiel von Bibeltext und Auslegung markiert das Adjektiv *reine* eine Qualität, die eine Haltung des Respekts vor dem Text und der aufmerksamen Sinndeutung fordert. Welche semantischen Spielräume sich so für konnotative Zuschreibungen öffnen, welche Handlungen der *text* auch erst bewirkt, deuten exegetische Termini wie *bedutnisse* oder *geistliche uzlegunge* an. Sie stehen insofern für ein spezifisches sprachliches Handlungsfeld, als sie auf den Kontext religiöser Laienkommunikation bezogen sind.

Um die Reichweite dieses Verständnisses zu illustrieren, beziehe ich noch die genannte Versbearbeitung der apokryphen *Makkabäerbücher* ein. Ihr Quellenwert für die Erstbelege von *text* wurde noch nicht gesehen, obwohl das Wort gestreut über die gesamte Erzählung begegnet und für erzählte Handlung wie Erzählerdiskurs funktionale Bedeutung hat.

IV Kontextverschiebungen: *text* in religiöser Laienkommunikation

In die Sammlung mit Bibeldichtungen, die der Mergentheimer Kodex aus dem Besitz des Deutschen Ordens überliefert, ist die Bearbeitung der *Makkabäerbücher* an vorletzter Stelle inseriert. Die Bücher schließen den alttestamentlichen Teil der Sammlung ab und bilden den Übergang zu Heinrichs von Hesler *Apokalypse*.⁴⁶

⁴⁵ Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel (Anm. 43), V. 911–928.

⁴⁶ Das Textensemble der Stuttgarter Handschrift HB XIII 11 ist beschrieben bei Lähnemann (Anm. 41), S. 258–265; zur Einordnung der *Makkabäerbücher* in die Literatur des Deutschen Ordens vgl. die kritische Diskussion bei Aleksandra Prica: Das Stocken der Heilsgeschichte. Säkularisierungsdynamiken in der Literatur aus dem Umfeld des Deutschen Ordens. In: Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Hrsg. von Susanne Köbele, Bruno Quast. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte. 4), S. 329–356, insbes. S. 344 f.

Gemäß der Statuten des Deutschen Ordens kam den Makkabäern als biblisches Vorbild identitätsstiftende Bedeutung für das ordensritterliche Selbstverständnis zu.⁴⁷ Nicht zufällig weist die deutsche Bearbeitung der *Makkabäerbücher* daher in variiert Form „die gleichen Textbausteine“ wie der *Daniel* auf: „literale Bibelparaphrase, allegorische Erschließung und Gebetsrahmen“.⁴⁸ Die exegetischen Partien greifen allerdings explizit auf die *Glossa ordinaria* und die *Historia scholastica* des Petrus Comestor zurück, und in Unterschied zum *Daniel* konzentrieren sich Paraphrase und Auslegung auf den *sensus historicus*.

In dem so konstituierten Text-Kommentar-Gefüge erhalten die Ausdrücke *text* und *glose* den Status exegetischer Termini. Ganz ungewöhnlich ist dabei die hohe Frequenz der Belegstellen für *text*, die ungleichmäßig dicht vom Prolog bis Epilog anhält.⁴⁹ Selbst im Vergleich zu den sonst gängigen *buch* und *schrift* etabliert sich *text* damit als spezifische Bezeichnung für den Wortlaut und Inhalt des Bibeltextes, der eine „von kirchlichen Autoritäten formulierte Auslegung oder Kommentierung“⁵⁰ erfährt. Markiert wird der damit verbundene autoritative Status auch durch Quellenbezüge speziell zur Vulgata des Hieronymus und der *Glossa ordinaria*.⁵¹ Wie eng sich die *Makkabäerbücher* an Praktiken der lateinisch-gelehrten Bibelexegese orientieren, zeigt die buchtechnische Verwendung des Wortes.⁵² In den Anreden und Aufforderungen, mit denen der Erzähler-Exeget die Rezipienten in den Lese- und Deutungsprozess einbezieht, signalisiert *text* häufig die Übergänge vom Erzählen zur Kommentierung und umgekehrt:

Hie muzen wir aber swingen,
ein teil zu dem texte wingen.

⁴⁷ Schon der Prolog der Statuten beruft sich auf die Makkabäer als biblisches Vorbild für das Ritterethos und die Kreuzzugsmentalität der Ordensgemeinschaft benannt; vgl. Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften. Hrsg. von Max Perlach. Halle a. d. Saale 1890, S. 25: *Wir gedenken ouch des lobelichen strîtes, der wert vor Gote was, der rittere, die dâ heizent Machâbei, wie sterclîche die durch ir ê unde umme den gelouben strîten mit den heiden, die sie twingen solden, daz sie Gotes verlougenten, unde mit siner helfe sie sô gar überwunden unde vertiligten, daz sie die heiligen stete wider gereinegeten, die sie hêten geunreint, unde den vride macheten wider in dem lande.*

⁴⁸ Lähnemann (Anm. 41), beide Zitate S. 271.

⁴⁹ Für die Streuung der Wortbelege vgl. Das Buch der Maccabäer in mitteldeutscher Bearbeitung. Hrsg. von Karl Helm. Tübingen 1904 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart. 233), V. 43, 1024, 1206, 1291, 1325, 1380, 1460, 1466, 1473, 4351, 4396, 4632, 6064, 6081, 7333, 7431, 7458, 7490, 8022, 8036, 10356, 14347, 14356, 14358.

⁵⁰ Art. ‚glôse‘. In: Mittelhochdeutsches Wörterbuch (Anm. 36), Sp. 836.

⁵¹ Das Quellenverhältnis zur *Glossa ordinaria* verlangt eine nähere Analyse, die neben der Terminologie die Einrichtung des Textes auf der Handschriftenseite zu berücksichtigen hätte; vgl. dazu Lesley Smith: *The Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*. Leiden/Boston 2009 (Commentaria. 3).

⁵² Dazu gehört auch die Verwendung der hermeneutischen Metapher von Kern und Schale in der *Daniel*-Paraphrase; vgl. Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel (Anm. 43), V. 1645–1648: *Horchēn sulle wir lise/ Waz uns die glose wise/ Uz disses textis kerne./ Vernemet ez vil gerne!.*

horet waz man uch hie kose
Scholastica mit der glose⁵³

Hie wellen wir aber beiten
und den text besiten leiten.⁵⁴

Wir nemen hie den ummesweif
mit rede uz des textes reif.⁵⁵

Nu bevelhen wir diz gote,
wider kumt des textes knote.⁵⁶

Zu einem worthistorisch frühen Zeitpunkt ermöglicht es diese Verwendungsweise, den Wahrheitsanspruch der biblischen Bücher in das Medium der Volkssprache zu übertragen und herüberzuretten. Wie wenig selbstverständlich dies ist, wird klar, wenn man die poetische Gestaltung (auch) der *Makkabäerbücher* betrachtet, die anders als Prosaübersetzungen nur in Grenzen eine buchstäbliche Nähe zum Wortlaut und buchstäblichen Inhalt des lateinischen Prätextes erlaubt. Umso mehr fällt auf, dass die *text*-Vokabel bei einer volkssprachlichen Dichtung auf den biblischen Wortsinn verweist, und zwar in Verbindung mit gelehrten Lektürepraktiken wie der sorgsamten Erklärung der Chronologie der erzählten Ereignisse⁵⁷ und Querverweisen zwischen erstem und zweitem Buch.⁵⁸ Der Wahrheitswert des biblischen Textes ist also unabhängig von seiner sprachlich-poetisch konstruierten Form gedacht. Und die paraphrasierende Übersetzung repräsentiert den Bibeltext, ohne dass der implizierte übersprachliche Textbegriff einer Rechtfertigung bedarf. Dem entspricht es, dass sich der Erzähler-Exeget als auktoriale Instanz begreift, die nicht nur das Zusammenspiel von Text und Kommentar, sondern auch die Interaktion mit den Hörern und Lesern steuert. Nicht zuletzt anhand der als *text* und *glose* markierten Nahtstellen, wird eine Vermittlungsstrategie fassbar, hinter der ein umfassendes Erzählkonzept aufscheint.⁵⁹ Eine Strategie, die darauf zielt, die Struktur des biblischen Textes vor Augen zu führen und bei der Lektüre den Status von Bibeltext und Auslegung durchgehend bewusst zu halten.

In diesem Gesamtrahmen bietet die Wortsemantik Anhaltspunkte für die Frage nach den Spielräumen, den Lizenzen wie Einschränkungen, im religiösen Diskurs. Im Epilog der *Makkabäerbücher* betont der Erzähler-Exeget das *bant* zwi-

⁵³ Das Buch der Maccabäer (Anm. 49), V. 1379–1382.

⁵⁴ Ebd., V. 6063f.

⁵⁵ Ebd., V. 7457f.

⁵⁶ Ebd., V. 7489f.

⁵⁷ Vgl. ebd., V. 1023–1028.

⁵⁸ Vgl. ebd., V. 1205–1208 u. 1291–1294.

⁵⁹ Für das im Deutschen Orden intensiv rezipierte *Passional* lässt sich ein analoges Erzählkonzept nachweisen; vgl. Andreas Hammer: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte, 10), S. 51–60.

schen den Büchern des Alten zum Neuem Testament, welches das Christen das jenseitige Heil verheißt. Doch auch die alttestamentlichen Bücher sollen auf *des ewigen lebens zukunft*⁶⁰ hin gelesen werden. Dabei geht es dann um richtiges und falsches Verstehen der Bibel, genauer um die Risiken des Transfers in den Kontext volkssprachlicher Laienlektüre:

Wer dise schrift wil irkunden,
 der sal niht zu allen stunden
 gevolgen dem texte na;
 man sal sich vurhten hie und da,
 wie man ez rehte verneme,
 einen rat so geb ich deme:
 er sal sehen an die glose
 waz sie von der sache kose,
 (wand daz ist die rehte warheit
 von den heiligen uz geleit),
 so mac er geloubic besten.
 Niht sal er nach dem texte gen,
 im queme davon schade groz
 ob er volget dem texte bloz
 sunderlichen doch den leien
 die niht kunnen mancherleien
 schrift hin unde here lenken,
 sie kunnen ez niht bedenken
 wie man ez rehte sal verstan,
 des sullen sie die wisheit han,
 daz en daz vragen sie bereit
 die vil hochgelobten pfafheit⁶¹

Den biblischen Text richtig verstehen, heiße nicht oder doch nicht zu viel seinem Literalsinn folgen. Daher solle man sich an die *glose* halten, weil das, was die Auslegung prüfend als wahr erkennt, auf die geheiligten Autoritäten zurückgehe. Nur dem *texte bloz* zu folgen, bringe den Laien großen Schaden, da sie nicht verschiedene Schriften hin und her wenden können und sich besser von der *vil hochgelobten pfafheit* anleiten lassen. So sehr es also darum geht, den Wert der Bibellektüre für das Verstehen der Heilsgeschichte und die eigene Heilssorge zu betonen: Beim Umgang der Laien mit dem *text* interveniert der Sprecher und setzt dem Verstehen ohne klerikale Anleitung enge Grenzen. Das eminente Konfliktpotential, das die Deutung des Bibeltextes birgt, tritt als standesethischer Gegensatz zwischen Klerikern und Laien zutage, und zwar so, dass der Epilog bis in die Handlungs-, Verhaltens- und Haltungsinstruktionen eine hierarchische Rollenverteilung entwirft: Die Laien sollen im Textumgang zurückhaltend sein, nicht zu sehr dem Text selbst folgen, auf

⁶⁰ Das Buch der Maccabäer (Anm. 49), V. 14344.

⁶¹ Ebd., V. 14345–14366.

die Auslegung achten und den Klerus um Rat fragen. Der Epilog sucht also den Umgang mit dem Wortlaut des Bibeltextes einzudämmen, ohne zu viel Teilhabe an der klerikalen Deutungsmacht zuzugestehen.

text erweist sich also als brisantes Wort, insofern es als Bezeichnung für den Wortlaut und Inhalt der Bibel einen konflikträchtigen Deutungsspielraum betrifft und in seinen Handlungsbezügen durch Hierarchien und Machtverhältnisse institutioneller Schriftpraxis bestimmt ist.⁶² In methodischer Hinsicht wird spätestens damit aber die Frage akut, wie bei ihm Wort, Text und Diskurs aufeinander zu beziehen sind. In welchem diskursiven Spannungsfeld ist die Semantik des Textes zu situieren? Wie wirken sich bei ihr die für mittelalterliche religiöse Diskurse „einschlägigen Gegensatzkonstellationen (orthodox-heterodox, geistlich-weltlich, sakral-säkular, klerikal-laikal)“⁶³ aus?

Während nun die *Makkabäerbücher* den ständischen Gegensatz von *leie* und *pfafheit* akzentuieren, ist die Brisanz des Wortes nicht weniger im Kontext von Fragen der Rechtgläubigkeit spürbar. Ein aussagekräftiger Beleg findet sich in Ulrichs von Pottenstein um 1400 entstandener Katechismus-Auslegung, einem Traktat, der zur geistlichen Prosa der Wiener Übersetzerschule gehört. Ulrich erörtert bekanntlich die Frage, ob man den lateinischen Prätext wörtlich übersetzt und eine Fachsprache einführt oder ob man sich aus Gründen der Verständlichkeit am *gemainen lauf dewtscher sprach* orientiert.⁶⁴ Dafür ist die folgende Passage exemplarisch, da sie eine heikle exegetische Frage in das Medium volkssprachlicher Prosa transferiert und das Verhältnis von Latein und Deutsch als nahezu gleichwertig erscheinen lässt. Die *text*-Vokabel bezeichnet den buchstäblichen biblischen Wortlaut so, dass

62 Jüngere wort- und begriffsgeschichtliche Diskussionen rücken statt semantischer Neuerungen stärker die Umstrittenheit von Wörtern und Begriffen in der soziokulturellen Praxis ins Zentrum; vgl. Ekkehard Felder: Semantische Kämpfe in Wissensdomänen. Eine Einführung in Benennungs-, Bedeutungs- und Sachverhaltsfixierungs-Konkurrenzen. In: Semantische Kämpfe. Macht und Sprache in den Wissenschaften. Hrsg. von dems. Berlin/New York 2006, S. 13–46; weiterhin Dietrich Busse, Thomas Niehr, Martin Wengeler (Hrsg.): *Brisante Semantik. Neuere Konzepte und Forschungsergebnisse einer kulturwissenschaftlichen Linguistik*. Tübingen 2005.

63 Susanne Köbele: ‚Erbauung‘ – und darüber hinaus. Spannungen im volkssprachlich-lateinischen Spätmittelalter. Mit Überlegungen zu Gertuds von Helfta *Exercitia spiritualia*, In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 137 (2015), S. 420–445, hier S. 433.

64 Vgl. Gabriele Baptist-Hlawatsch: Das katechetische Werk Ulrichs von Pottenstein. Sprachliche und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen 1980 (Texte und Textgeschichte. 4), S. 145. Wie Ulrich betont, hätte sich ein großer Teil seiner Schrift viel besser in ein gelehrtes Deutsch (*aygen dewtsch*) bringen lassen. Er habe sich jedoch aus Gründen der Verständlichkeit die geläufige Form zum Vorbild genommen. Dazu sei ein gelehrtes Fachdeutsch, das dem lateinischen Wortlaut nahesteht und *nach dem text liget*, nicht geeignet. Zur Einordnung des Konzepts vgl. Klaus Grubmüller: Deutsche Übersetzungen lateinischer Texte im Mittelalter. In: Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Bd. 2. Hrsg. von Harald Kittel. Berlin/New York 2010, S. 1713–1717, hier S. 1716.

akribisches Textverstehen das Wahrheitskriterium bei der Entscheidung über eine umstrittene Auslegung ist:

[. . .] Daoun redt auch Origines vber Ezechielen: „Der veind, die slang der warhait widerwertig gieng nicht von dem aneuang noch czuhant auf seiner prust noch auf seinem pauch, wann got hat chain poshait beschaffen.“ [Origines, In Ezechielem, I,3] Daz die schrifft paz gelawtert wird, „der was ain manslaht von dem anuang“ [Joh 8,44] etc., daraus spricht Manicheus, daz des tewfels poshait chainen anfang hab vnd also muessen czwen aneueng sein, ainer des guten, der ander des pösen. Da merkch daz daz wort funfueldichleich wirt aus gelegt. Des ersten also: Er was ein manslaht von dem aneuang als daz wort was in dem aneuang, wann es hett chainen aneuangk. Aber die auslegung ist keczerleich vnd die pricht der text, wann der spricht nicht „in dem aneuange“, aber „uon dem anuang“, czwischen den czwain, „in“ vnd „von“, ain grosse vnderscheid ist. [. . .]⁶⁵

Ulrich setzt sich mit der schwierigen Stelle des Johannesevangeliums auseinander, in der Jesus den Juden vorwirft, sie hätten den Teufel zum Vater, der keine Wahrheit kenne und ein Mörder von Anfang gewesen sei. Unter Berufung auf den Kirchenvater Origines weist er die manichäische Deutung, wonach die Stelle belege, dass das Böse keinen Anfang habe und es folglich einen guten und bösen Anfang der Welt gebe, anhand eines Textdetails zurück: zwischen *in dem aneuange* und *uon dem anuang* bestehe *ain grosse vnderscheid*, so dass die Auffassung, der Mensch sei von Natur aus zugleich ein Kind Gottes und des Teufels, unhaltbar ist.

Insgesamt ist die Wortverwendung von *text* also mit unterschiedlichen Formen des Textumgangs verbunden, und oftmals steht sie zudem in engem Bezug zu einer bestimmten historischen Textpraxis. Der religiöse Diskurs bildet dabei ein multiples Spannungsfeld, in dem die semantische Brisanz und die Spielräume der Semantik von *text* und Textbegriff in verschiedensten Konstellationen fassbar werden. Da *text* vorwiegend auf den Literalsinn der Bibel bezogen ist, scheint die Wortverwendung im ersten Moment zwar unspektakulär, näher betrachtet hat sie jedoch erhebliches Konfliktpotential: Der Zugang zum *text* berührt das standesethische Selbstverständnis von Laien und Klerus, mit ihm verbindet sich die Frage des rechtgläubigen Schriftverständnisses,⁶⁶ *text* und *glose* werden zum Objekt der Umkehrung geistlicher in weltliche Wortbedeutungen.⁶⁷ Darüber hinaus sind Wort und Begriff gerade auch in der volkssprachlichen Literatur auf verschiedenste Text-, Bild- und Diskurskonstellationen bezogen, die ein jeweils spezielles Wissen von der Bibel voraussetzen, ein Wissen, „das weder im Wortlaut des Textes aufgeht noch ihm einfach etwas hinzufügt, sondern das im intertextuellen Prozeß an die systematische Stelle

⁶⁵ Baptist-Hlawatsch (Anm. 64), S. 168.

⁶⁶ Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang eine Teichner-Rede, in der *text* das paulinische *geist* (2 Kor 3,6) ersetzt; vgl. Heinrich der Teichner: *Die Gedichte*. Hrsg. von Heinrich Niewöhner. Bd. 2. Berlin 1954, Nr. 464, V. 1–7 u. 540 f.; dazu Schumacher (Anm. 2), S. 216 f.

⁶⁷ Die Ehedebatte in Wittenwilers *Ring* lotet den Spielraum der geistlich-weltlichen Inversion von *text* und *glose* aus; vgl. Heinrich Wittenwiler: *Der Ring*. Nach dem Text von Edmund Wiessner übers. und hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1991 (Reclams Universal-Bibliothek. 8749), V. 3288 u. 3291.

jenes Hypo- oder Prätextes tritt, den wir ‚Bibel‘ zu nennen gewohnt sind“.⁶⁸ Bei dem in der Reformationszeit und speziell bei Martin Luther breiten Spektrum von *text* muss man für dieses literarische Bibelwissen die – durch den Buchdruck, die humanistische Textkritik und das Prinzip *sola scriptura* – veränderten medialen und epistemischen Rahmenbedingungen einkalkulieren. Denn „[f]ür die entstehende Philologie“, um einen zentralen Aspekt herauszuheben, „sind die einzelnen Überlieferungsträger Durchgang zur idealen Größe Text, die zwar faktisch unerreichbar, doch durch Vergleich und Kombination wenigstens näherungsweise anzustreben ist“.⁶⁹ Beispielhaft für ein entsprechend elaboriertes Bibelwissen sind die Marginalglossen, die Luther in der Bibelausgabe von 1545 etwa dem Markusevangelium und der Apostelgeschichte beigegeben hat:

[Mk 15,25]

(Dritte stunde) Das ist / Sie fiengen an zu handeln das er gecreuzigt würde. / Aber vmb die sechste stunde ist er gecreuzigt / wie die andern Euangelisten schreiben. / Es meinen aber etliche / der Text sey durch die Schreiber verruckt / das an stat des buchstaben ζ (welcher im Griechischen sechs bedeutet) sey der buchstabe γ gesetzt (welcher drey bedeutet) weil sie einander nicht vast ungleich sind.⁷⁰

[Act 13,20]

(Drey hundert) Etliche Text haben vier hundert / Aber die historien vnd rechnung der jar leidens nicht. Jst des Schreibers jrthum / der vier fur drey geschrieben hat / welchs leicht ist geschehen im Griechischen.⁷¹

Luther setzt die lateinische Vulgata nicht selbstverständlich voraus, sondern konstituiert den Bibeltext durch den Vergleich der Überlieferungszeugen, speziell der Lesarten der griechischen Vorlage. In seiner Argumentation meint der Ausdruck *Text* den überlieferten Wortlaut und ist sowohl auf die verschiedenen Textzeugen wie den herzustellenden Urtext selbst oder Abschnitte daraus bezogen. Sinn und Intention des Überlieferten müssen daher in der philologischen Arbeit ermittelt werden. Dies aber heißt, dass Luther der Arbeit am *Text* den Vorrang vor allen Kommentaren gibt, dem *Text* für Glaubenspraxis wie wissenschaftliche Praktiken fundamentalen Wert zuspricht, *sintemal ein Spruch oder Text aus der Bibel mehr gilt denn viel Scribenten und Glossen*.⁷² Und es heißt auch, „[j]eder Laie sollte

⁶⁸ Andrea Polaschegg: Literarisches Bibelwissen als Herausforderung für die Intertextualitätstheorie. In: *Scientia Poetica* 11 (2007), S. 209–240, hier S. 214 f.

⁶⁹ Jan-Dirk Müller: Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck. In: *Materialität der Kommunikation*. Hrsg. von Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1995 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 750), S. 203–217, hier S. 214.

⁷⁰ Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deudsch. Wittenberg 1545. Hrsg. von Hans Volz. München 1972, S. 2066.

⁷¹ Ebd. S. 2218.

⁷² Anton Lauterbach: Tagebuch der Tischreden, 20. April 1539. In: Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. Bd. 4. Weimar 1916, Nr. 4512, S. 357.

Anteil gewinnen am biblischen Wort, sollte selbst mit ihm Umgang haben und nicht auf die Vermittlung durch andere angewiesen sein“.⁷³ Daher verbürgen weder die Autorität der geheiligten Traditionen noch eine ständisch gegründete Deutungshoheit die Wahrheit des Bibeltextes. Im Zuge der Philologisierung von Schrift und Buch steigen das Wort und der Begriff *Text* so im religiösen Diskurs in eine Schlüsselrolle auf. Durch den verstärkten phraseologischen Wortgebrauch gewinnt der *Text* zugleich neuen kulturellen Referenzwert als Beispiel und Modell für soziales Handeln.

V Metaphorische Vielfalt: *ich webe uns allen zu heile*

Die Geschichte der Semantik von *text* und Text ist seit der Antike mit dem Bildfeld des Webens und Gewebes verbunden. Dabei geht die metaphorische Verwendung des Webens bei den Schriftstellern wohl auf kulturelle Praktiken zurück, in denen „die Tradierung von Wissen nicht nur über Wort und Schrift, sondern auch über Gewebe erfolgte“.⁷⁴ Doch erst im Lateineuropa des Mittelalters werden *texere* und *textus* vorwiegend auf die Arbeit des Dichtens und auf das literarische Werk übertragen:

Das handwerkliche Gewerke, seine Techniken und seine Produkte, das Weben, Verknüpfen und Flechten von Fäden, Blumen, Weidenruten zu Geweben, Stoffen, Netzen, Kränzen und Zäunen wurden als technische Vorbilder und als Metaphern für die Dichtung, Erzählung, Wortbildung, den Herstellungsprozeß des literarischen Textes und seine Struktur gebraucht.⁷⁵

Die Techniken des Webens ebenso wie die Entstehung und Machart des Gewebes sind so in der Literatur des Mittelalters eine Grundmetaphorik für das textuelle Verknüpfen und Verflechten. Ohne dass die Bezeichnungsebenen strikt zu trennen wären, gehen in den Kontexten allerdings literale, begriffliche und metaphorische Verwendungen im Kontext oftmals fließend ineinander über. Umso mehr gilt es zu fragen, worin das spezifische Aussage- und Gestaltungspotential der Metaphorik besteht und was es heißt, den literarischen Text als Gewebe zu begreifen. Web- und Gewebemetaphern umfassen jedenfalls das Ganze der Entste-

⁷³ Volker Leppin: Martin Luther. Darmstadt 2006, S. 191. Leppin weist in diesem Zusammenhang auf das Programm eines allgemeinen Priestertums hin, wie Luther es 1520 in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* formuliert hat.

⁷⁴ Wagner-Hasel (Anm. 4), S. 19.

⁷⁵ Röckelein (Anm. 8), S. 108.

hung und Gestaltung von Texten in einer Weise, wie es der Textbegriff nicht leisten kann:

Horizontale und vertikale Verkettungen bilden nicht nur elementare Techniken der Webkunst, sondern auch der Textproduktion, sie lassen sich geradezu als konstitutive Merkmale von Textualität insgesamt auffassen.⁷⁶

Für die deutsche Literatur des Mittelalters ist die Webmetaphorik bisher nur für wenige Einzeltexttexte, Gattungen und Diskurse untersucht, ohne dass der Forschungsstand schon bilanziert wäre. Festhalten kann man daher allenfalls, dass anders als im Lateinischen „in den deutschen mittelalterlichen Belegen von ‚Text‘ die Metaphorik des Webens und Flechtens kaum ausgeprägt“⁷⁷ ist. Allerdings darf dieser Negativbefund nicht die jenseits von Wort und Begriff spezifisch breite Verwendung der textilen Metaphorik⁷⁸ übersehen lassen: Während das Nomen *text*, obwohl metaphorisch fundiert, auf die Wörtlichkeit des Bibeltextes bezogen ist, bezeichnen verbale Ausdrücke wie *weben*, *vlechten* oder *spinnen* dynamisierend den Vorgang der Textproduktion, speziell die literarische Arbeit und das dichterische Gestalten. Denn obwohl Begriff und Metapher im Lateinischen eng verbunden sind, prägen die volkssprachlichen Belege stärker komplementäre Verwendungsweisen aus, und zwar tendenziell so, dass das begriffliche *text* ohne Bezug auf das metaphorische Gewebe, umgekehrt aber auch die Metapher des Webens ohne Bezug auf das Begriffswort verwendet wird.

⁷⁶ Udo Friedrich: Wilde Aventure. Beobachtungen zur Organisation und Desorganisation des Erzählens in Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg*. In: *wildeckeit*. Spielräume literarischer *obscuritas* im Mittelalter. Zürcher Kolloquium. Hrsg. von Susanne Köbele, Julia Frick. Berlin 2018 (Wolfram-Studien. 25), S. 281–291, hier S. 287; vgl. daneben zum Verhältnis von Begriff und Metapher ders.: Die Metapher als Figur der Ambiguität im Mittelalter. In: Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption. Hrsg. von Oliver Auge, Christiane Witthöft. Berlin [u. a.] 2017 (Trends in Medieval Philology. 30), S. 83–111; weiterhin für den lateineuropäischen Raum Christel Meier: *Unusquisque in suo sensu abundet* (Rom 14,5). Ambiguitätstoleranz in der Textthermeneutik des lateinischen Westens? In: ebd., S. 49–81.

⁷⁷ Schumacher (Anm. 2), S. 226.

⁷⁸ Für die Web- und Gewebemetaphorik in der höfischen Erzählliteratur und den Antikenübersetzungen bis in die Frühe Neuzeit vgl. Gerhart von Graevenitz: *Contextio* und *conjointure*, Gewebe und Arabeske. Über Zusammenhänge mittelalterlicher und romantischer Literaturtheorie. In: Literatur, Artes und Philosophie. Hrsg. von Walter Haug, Burghart Wachinger. Tübingen 1992 (Fortuna vitrea. 7), S. 229–257; Almut Schneider: Das textile Gewebe des Krieges. Gewand und Gewandmetaphorik in Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg*. In: Beziehungsreiche Gewebe. Textilien im Mittelalter. Hrsg. von Kristin Böse, Silke Tammen. Frankfurt a. M. [u. a.] 2012, S. 163–183; Regina Toepfer: Veranschaulichungspoetik in der frühneuhochdeutschen Ovid-Rezeption. Philomelas Metamorphosen bei Wickram, Spreng und Posthius. In: Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620). Hrsg. von ders., Johannes Klaus Kipf, Jörg Robert. Berlin/Boston 2017 (Frühe Neuzeit. 211), S. 383–407; Beatrice Trınca: Amor Conspirator. Zur Ästhetik des Verborgenen in der höfischen Literatur. Göttingen 2019 (Aventiuren. 10), insbes. S. 169–183.

Ein prägnantes Fallbeispiel bietet dafür die 1275/1276 entstandene *Hohelied*-Dichtung des Magdeburger Patriziers Brun von Schönebeck.⁷⁹ In dem kaum erforschten Werk ist die Webmetapher einerseits das rhetorische Medium, in dem der Autor seine Arbeitstechnik und den Anspruch seines Werkes reflektiert, sich andererseits gegenüber der Tradition der mittelalterlichen *Hohelied*-Auslegung in Position bringt. Entstanden ist Bruns Dichtung im Kontext der städtischen Laienkultur des späteren 13. Jahrhunderts. Literarhistorisch hat sie ihr Umfeld in der höfischen Epik der Zeit um 1200, doch auch in mystischen Werken, die den Weg zur Gottesliebe weisen wollen. Zu ihrem Kontext zählen daher so verschiedene Werke wie Wolframs *Parzival* und die *Rede von den fünfzehn Graden* mit ihrem für die Mystik zentralen Stufenmodell des Aufstiegs zu Gott.⁸⁰

Bruns Dichtung ist damit exemplarisch für ein bibelepisches Erzählen, das eine über viele Jahrhunderte gewachsene exegetische Tradition voraussetzt und zugleich auf die höfische Erzählliteratur, deren Dispositive und Poetik, bezogen ist.⁸¹ Und wenn auch das Verhältnis zur zeitgleichen Helftaer *Hohelied*-Rezeption noch zu klären sein wird, muss man den zwischen Exegese und epischem Erzählen schillernen den Darstellungsmodus gerade für die Gestaltung der Sprechinstanz unbedingt berücksichtigen: Brun entwirft einen an den *Parzival* erinnernden „high-profile narrator/commentator“,⁸² der sich als Exeget wie als Erzähler in den Vordergrund spielt und sogar darauf besteht, den auszulegenden Bibeltext zu ändern. Im Feld der *Hohelied*-Auslegung markiert die Dichtung damit zweifellos einen spezifischen Typ der inspirierten Rede.

Profiliert tritt Bruns ich-Sprecher in einem poetologischen Exkurs hervor, in dem es um die Auslegung der Schönheit Marias, ihres Kleides und ihrer Wangen geht. Der Exkurs faltet die Metaphorik des Webens aus, um den Preis der Gottesmutter zu thematisieren. Im engeren Kontext wechselt die Rede Marias, die sich nach der Verkündigung Gabriels als Magd Gottes bekennt, ohne jede Markierung

⁷⁹ Rabea Kohnen (Wien) und Almut Suerbaum (Oxford) danke ich herzlich für wertvolle Hinweise zu Bruns Dichtung. - Vgl. Ludwig Wolff: Art. Brun von Schönebeck. In: ²VL 1 (1978), Sp. 1056–1061.

⁸⁰ Vgl. Brun von Schönebeck. Hrsg. von Arwed Fischer. Tübingen 1893 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. 198), V. 12125–12405.

⁸¹ Für das bibelepische Erzählen behandeln das Spannungsverhältnis von religiösen und höfisch-weltlichen Diskursen die Beiträge in dem Band Bruno Quast, Susanne Spreckelmeier (Hrsg.): Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte. 12); speziell zur literarischen Gestaltung von Realitätsbezügen Henrike Manuwald: Jesus und das Landrecht. Zur Realitätsreferenz bibelepischen Erzählens in Hoch- und Spätmittelalter. Tübingen 2018 (Bibliotheca Germanica. 67), hier S. 38–44.

⁸² Annette Volging: The Song of Song as Fiction. Brun von Schönebeck's *Das Hohe Lied*. In: *Virgo ingenio mirandus*. Studies presented to John L. Flood. Bd. 1. Hrsg. von William J. Jones, William A. Kelly, Frank Shaw. Göppingen 2003 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 710), S. 137–154, hier S. 153.

des Sprecherwechsels zum Erzähler, so dass ihre Worte unvermittelt in die auktoriale Erzählstimme übergehen:

min garn ich vaste zwirne
 und han iz uf ein kluen gewunden;
 daz ich lange han gespunnen,
 und webe dar uz ture wat,
 di Marien wol an stat.
 ich ging von schule zu schulen
 biz daz iz larte spulen,
 mit spule spulet ich rot und wiz
 und mancher hande varwe gliz.
 ich webe di lebarten mit list
 und den lewen wie her geschaffen ist,
 min webin ist wol veile,
 ich webe uns allen zu heile.
 Maria ist der webedrat,
 der durch mine vingere gat.
 ich han gewebit ir zwei wangen,
 zu Rome noch zu Katelange
 worden nie schoner wangen gesien.
 daz wil ich an daz buch zien;
 ir wangen geben lobes ruch,⁸³

Gleich in den ersten Versen inszeniert sich der Erzähler als versierter Weber, der das lange gesponnene Garn zu einem Knäuel gewickelt hat, um daraus für Maria ein kostbares Kleid zu weben. Indem durch den Bezug auf Marias Kleid neben dem Weben eine poetologische Lesart markiert ist, wird die Engführung von handwerklichem und dichterischen Tun zum entscheidenden Moment der Sinnbildung. So verweisen die unterschiedlichen Praktiken des Spinnens, Spulen und Webens auf einzelne Phasen der Textentstehung vom Erlernen der Technik über das sprachlich-rhetorische Gestalten bis zum kunstvollen Erschaffen realistischer Figuren. Und so geht es nicht nur um Marias Kleid, sondern der Erzähler ‚webt‘ ihr zwei Wangen, wie es selbst in Rom und Katelangen⁸⁴ nie schönere gegeben hat. Auch Dingbezeichnungen wie *zwirn*, *kluen* und *webedrat* zeigen, dass Brun den Vorgang des Webens über signifikative Details mit der Figurengestaltung parallelisiert und so die Verknüpfung eigentlich unvereinbarer Vorstellungen in ihren semantischen Spielräumen auslotet, ohne sie begriff-

⁸³ Brun von Schonebeck (Anm. 80), V. 2730–2749.

⁸⁴ In Wolframs *Parzival* und *Titarel* ist *Katelangen* (Katalonien) das Herzogtum Kyots und Erbland seiner Tochter Sigune. Durch die Verbindung mit dem Namen Rom könnte überbietend zum Ausdruck kommen, dass die Schönheit Marias nach geistlichen wie höfischen Maßstäben ihresgleichen sucht.

lich zu fixieren. Man muss daher fragen, auf welche literarischen Verfahren die Techniken des Spinnens und Webens konkret verweisen? Inwiefern ist die Webmetaphorik zentral für Bruns literarische Praxis und Programmatik?⁸⁵ Und wie ist der selbstbewusste Anspruch einer kunstvoll-realistischen Figurenzeichnung zu bewerten?

So differenziert wie die Webtechniken in Bruns Exkurs benannt werden, müsste man sie mit der handwerklichen Praxis der Zeit abgleichen, um die Semantisierung des Webens in den Versen *Maria ist der webedrat, / der durch mine vingere gat.* zu verstehen. Gemeint ist mit *webedrat* wahrscheinlich der im Webrahmen vertikal aufgespannte Kettfaden, durch den die Schussfäden horizontal geführt werden und so ein Gewebe entstehen lassen. Bei dieser Lesart meint die Gleichung *webedrat* und Maria so viel wie den Bezugspunkt für die handwerkliche wie künstlerische Tätigkeit. Maria wäre somit die Figur, die der Erzähler in seinem Lob gestaltet. Ob damit jedoch gemeint ist, dass er Maria als „textual construct“⁸⁶ geradezu erschafft, ist allenfalls implizit gesagt und bleibt offen.⁸⁷ Doch spielt der Erzähler die eigene Urheberschaft keineswegs herunter. Nicht nur ist der Lobpreis der unerreichten Schönheit Marias sein Werk, sein literarisches ‚Weben‘ will dem Heil der Gemeinschaft dienen: *ich webe uns allen ze heile.*

Um die Eigenart des Bibeltextes und die Auslegung des *Hohelieds* zu erörtern, greift Bruns Erzähler auch über die Webmetaphorik weit auf gelehrte Bildtraditionen aus. Als Bezeichnung der Bibel verwendet er das Wort *schrift*, deren Ambiguität in metaphorischen Zuschreibungen zum Ausdruck kommt:

von der schrift ist noch me gelesen:
di schrift hat eine wechsene nesen.
daz wachs ist gel var und ouch wiz,
als daz wachs behende is mit vliz
zu nemen an sich etslich bilde,
iz si ru zam adir wilde,
also nimt die schrift an sich
itslich bilde daz sage ich.
doch das wundere nimant sere,
ab zwei beduten adir mere
hie uf desir wilden erdin
uf eine rede gelegit werdin.
horet wie ichz zesamene stricke
[. . .].⁸⁸

⁸⁵ Vgl. insbes. Brun von Schonebeck (Anm. 80), V. 1856 f. (*ich . . . wil weben also ein weber*).

⁸⁶ Volting (Anm. 82), S. 151.

⁸⁷ Bruns Exkurs ordnet sich damit dem mittelalterlichen Nachdenken über die Spielräume schöpferischer Autorschaft zu; vgl. Christian Kiening: *Literarische Schöpfung im Mittelalter*. Göttingen 2015, S. 29–33.

⁸⁸ Brun von Schonebeck (Anm. 80), V. 960–972.

Die *schrift*, so sagt Bruns Erzähler, habe eine Nase aus Wachs,⁸⁹ und das Wachs könne jegliche Gestalt (*itslich bilde*) annehmen. Niemand müsse daher erstaunt sein, wenn in der als ungezähmt und fremd erfahrenen Welt eine Äußerung zwei oder mehr Bedeutungen habe. Diese Ambiguität nimmt seine Dichtung betont für sich in Anspruch.

VI Fazit: Semantik des Textes und religiöse Vielfalt

Die Verwendung von Wort und Begriff des Textes, so sollte deutlich geworden sein, ist im christlichen Mittelalter durch spezifische semantische Spielräume gekennzeichnet, die im Raum des sprachlichen Handelns religiöse Vielfalt ermöglicht. Während neuere Theorien den Begriff des Textes anhand von Merkmalen wie semantische Kohärenz und Kompletion bestimmen, wird die Handlungsperspektive, die sich mit der Verwendung des Ausdrucks ‚Text‘ verbindet, gar nicht oder nur wenig beachtet, obwohl sie bereits seine mittelalterliche Form prägt. Grundlegende Bedeutung für dieses Verständnis hat die Bibel als Paradigma des autoritativen Textes, der einer Auslegung oder Erklärung bedarf. Bezeichnet man die Bibel als *textus* oder *text*, so ist damit eine Art des Umgangs gemeint, die abhängig vom Wort-, Text-, Diskurskontext, durchaus unterschiedlich erscheint. Da die *text*-Vokabel referentiell meist den Wortlaut des Bibeltextes bezeichnet, rückt erst so unter der um pragmatische und performative Aspekte erweiterten Perspektive das Handlungspotential des Ausdrucks in den Blick, so dass Spannungen, Ambiguitäten und Dynamiken, die den Umgang mit dem Text ausmachen, an der Wortverwendung ablesbar werden.

In der deutschen Literatur ist das Lehnwort *text* erst seit den 1330er Jahren belegt, wobei es zwar regelmäßig in Verbindungen mit dem Antonym *glose* begegnet, ohne dass jedoch eine übergreifende semantische Entwicklung von begriffsgeschichtlichem Zuschnitt erkennbar ist. Wie nämlich schon die Erstbelege in den Bibelepen des Deutschen Ordens zeigen, zeichnet sich die Wortverwendung bis ins 16. Jahrhundert durch eher punktuelle und experimentelle Ansätze aus, die in ihrer jeweiligen Gattungs-, Diskurs- und Inszenierungskonstellation betrachtet sein wollen. Dieser Befund legt einen methodischen Zugriff nahe, der nicht von einem geradlinigen semantischen Prozess ausgeht, sondern die semantische Vielfalt der

⁸⁹ Im Kontext von Bruns Schriftverständnis interpretiert die Metapher Albrecht Hagenlocher: Brun von Schönebeck und die Autorität der Schrift im Mittelalter. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 118 (1989), S. 131–163, hier S. 147; vgl. zur Bildtradition auch Peter von Moos: Das argumentative Exemplum und die ‚wächserne Nase‘ der Autorität im Mittelalter. In: ders.: Rhetorik, Kommunikation und Medialität. Gesammelte Studien zum Mittelalter. Bd. 2. Hrsg. von Gert Melville. Münster 2006, S. 45–68.

Ansätze und Arten der Wortverwendung herausarbeitet und dabei anstelle einer konsistenten Wortgeschichte stärker auf „Problemdiversität“⁹⁰ als Aufgabe setzt.

Die Wortverwendung ist ein Fallbeispiel auch für literarische Vielfalt und Diversität⁹¹ im religiösen Diskurs. So lässt sich zeigen, wie *text* und verwandte Ausdrücke bereits zu abstrakten Termini gerinnen, doch als metatextuelle Selbstbezeichnungen immer auch in der historischen Praxis der Textproduktion und -präsentation verwurzelt sind. Spielräume für religiöse Vielfalt tun sich dabei in unterschiedlicher Weise auf: Bei den Bibelesen des Deutschen Ordens kann man von institutionell regulierter Vielfalt sprechen, die sich aus dem Gegensatz von klerikaler und laikaler Schriftexegese erklärt. Die polemische Schärfe exkludierender Grenzziehungen nimmt der Umgang mit dem *text* dagegen bei Fragen der Rechtgläubigkeit in interreligiösen und konfessionellen Deutungskonflikten an (Ulrich von Pottenstein, Luther). Und die Autorität des Bibeltextes lotet webmetaphorisch Bruns von Schönebeck *Hohelied*-Dichtung aus, indem deren Erzähler-Exeget die eigene Autorschaft ebenso wie die Ambiguität des biblischen Textes in ihrer Brisanz thematisiert.

90 Ralf Konersmann: Kulturelle Tatsachen. Frankfurt a. M. 2006 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 1774), S. 242. Der Begriff ‚Problemdiversität‘ schließt an Edward O. Wilsons Konzept der ‚Biodiversität‘ an und betont insbes. die sichernde Bewahrung der Diversität von Themen- und Problemstellungen.

91 Der vortheoretische Begriff ‚Vielfalt‘ wird systematisch gefasst bei Jörg Wesche: Literarische Diversität. Abweichungen, Lizenzen und Spielräume in der deutschen Poesie und Poetik der Barockzeit. Tübingen 2004 (Studien zur deutschen Literatur. 173), S. 11–90.