

Dennis Disselhoff

Schriftwunder – Eingeschriebene Sakralität im erzählten Kirchenraum. Überlegungen zu *Diu vrône botschaft* und Texten der Helftaer Mystik

1 Einführende Überlegungen

Angesichts der wirkmächtigen „Selbstdeutung des Christentums als Wort- und Buchreligion“¹ nimmt es nicht wunder, dass die christliche Kultur des Mittelalters von einer besonderen Faszination für Geschriebenes geprägt ist. Dabei besitzt die zum „sichtbare[n] Zeichen göttlicher Offenbarung“² und „göttlichen Heilshandelns“³ nobilitierte Schrift „den Status eines transzendenten, geheiligten“, zugleich dennoch „dem Irdischen angehörenden, aber fürs Überirdische transparenten Medium[s]“.⁴ Formen von Schriftlichkeit, die diese *sakralsemiotische* Dimension (oftmals im Spannungsverhältnis von im- und explizit) kultiviert, begegnen etwa – zumeist eingebunden in liturgische Kontexte – im mittelalterlichen Kirchenraum und lassen so eindrücklich sinnfällig werden, dass dieser „als ein Ort der Repräsentation“ dem Ziel und Zweck dient, „die Gegenwart des Göttlichen zu demonstrieren“.⁵ Da Schrift in diesem Kontext offenbar also ganz konkret Anteil an der Suggestion von Sakralität hat, sind Buchschriftliches, wie z. B. die „als materielle Vergegenwärtigung Gottes“ geltende Bibel, die „für das Buch- und Schriftverständnis des Christentums zentraler Bezugspunkt“ ist, oder liturgische Bücher (etwa Sakramentar, Epistolar, Evangelienbuch, Graduale, Psalterium, Pontifikale, Missale etc.), aber auch auf Glasfenstern, Wandmalereien und Skulpturen applizierte und jenseits des Schriftinhalts ornamental funktionalisierte Inschriftlichkeit im Sakralraum als ‚Marker des Göttlichen‘ *omnipräsent*.⁶

¹ Wenzel 2000, 15 und Küsters 2012, 285.

² Herberichs/Wetzel 2008, 277 sowie Schreiner 2002, 95.

³ Keller 1992, 16.

⁴ Kiening 2016, 196.

⁵ Vgl. Wenzel 1995, 95 sowie 115–127 und ferner Angenendt 2005, 367–373.

⁶ Herberichs/Wetzel 2008, 277 und 281–282. Vgl. hierzu auch die Erläuterungen zu den realphysischen Inschriften im mittelalterlichen Kirchenraum in Blaschitz 2000, 145–165.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt C05 „Inschriftlichkeit. Reflexionen materialer Textkultur in der Literatur des 12. bis 17. Jahrhunderts“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

In der Annahme, Gott trete unmittelbar als Schreibender in Erscheinung oder offbarende indes sein Wort *inspirativ*,⁷ gewinnt im christlich-abendländischen Mittelalter zusätzlich (bzw. komplementär zum Vorgenannten) die Vorstellung Kontur, göttliche Schrift vermöge aufgrund dieser exzessionellen Autorschaftskonzeption nicht ausschließlich „eine Präsenz der Zeichen und eine Absenz ihres Urhebers“ zu vermitteln,⁸ sondern zugleich die Anwesenheit Gottes *zeichenhaft* sinnfällig werden zu lassen.⁹ Sakrale Präsenz wird im Kirchenraum rezeptionsseitig (in Varietäten) konstituiert, und zwar zumeist bei Vollzug vielfältiger, gewöhnlich im (*para-)*liturgischen Kontext verorteter Formen einer (mehr oder minder hermeneutischen oder ritualisierenden) Schriftrezeption. Dabei sind Schrift und Buch einerseits

[f]ür den illiteraten Gläubigen, welcher die Schrift und ihren Sinn nicht selbst zu entziffern und zu deuten in der Lage ist, [...] ein Faszinosum, deren Bedeutsamkeit über Ausstrahlung, Präsenz und Einbindung in rituelle Praktiken erfahrbar gemacht werden kann. Für den gebildeten Kleriker hingegen eröffnen sich [andererseits] über die Entzifferung der Schrift hinaus weiterreichende, vielschichtige, letztlich aber doch unergründliche Dimensionen, die auch nach Anwendung der erlernten exegetischen Mittel und dem Studium der kirchlichen Autoritäten auf das Geheimnis zurückverweisen.¹⁰

Diese mithin paradigmatisch formulierte Vorstellung einer zwischen Präsenz und Repräsentanz oszillierenden Gegenwart des Göttlichen in der *Schriftlichkeit* findet sich auch textlich realisiert in der *mirakelhaften* Dichtung des Mittelalters, und zwar – wie ich im Rahmen meiner nachstehenden Ausführungen eingehend perspektivieren möchte – gattungsübergreifend, etwa in hagiographischen Texten; in der Paränese,

⁷ Zur bibelrekursiven Vorstellung von Gott als Schreiber vgl. Schreiner 2002. Carola Redzich macht plausibel, dass die „Inspiration der kanonischen Schriften durch den Heiligen Geist [...] ein Dogma [darstellt], das in der mittelalterlichen Kirche nicht angetastet, aber auch nicht wesentlich vertieft wird“, 2005, 274–275. Neben der Bibel gilt im Mittelalter auch der in Notation überlieferte (gregorianische) *cantus ecclesiasticus* als Eingabe des Heiligen Geistes, vgl. Ohly 1993, 123–124. Überdies ist Gott auch der Verfasser des schriftmetaphorischen *liber naturae*, vgl. hierzu insb. Blumenberg 1986, 47–57.

⁸ Vgl. Kiening 2016, 170.

⁹ Wenzel 1995, 119. Bereits Augustinus († 430) postuliert (allerdings hinsichtlich der Präsenz Gottes im gesprochenen (göttlichen) Wort) in den *Confessiones*: *Vocas itaque nos ad intellegendum verbum, deum apud te deum [...] et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia, quae dicis*, zit. nach Aurelius Augustinus, *Confessiones*, 11,VII,9, hier 540. Übers. zit. nach ebd., 541: „So rufest du uns auf, das Wort zu erkennen, welches Gott ist, Gott, bei dir[.] [...] So sprichst du denn durch dein wie du gleich ewiges Wort in eins und immerdar alles“.

¹⁰ Herberichs/Wetzel 2008, 281. Mit Blick auf die mittelalterliche Urkundenschriftlichkeit (siehe unten) konstatiert auch Urban Küsters 2012, 188, 190: „Für den illiteraten und semiliteraten Zuschauer [sc. der Rezipient der Urkunde, Anm. d. Verf.] entfalten ihr Layout und ihr Zeichensystem eine Art fremder Schriftaura, während der gelehrte Betrachter sie unter einem anderen Vorwissen lesen und entziffern kann. [...] Gerade in ihrer Fremdheit und Rätselhaftigkeit [...] können diese Zeichen eine eigentümliche Aura, eine Art Schriftzauber auch für illiterate und semiliterate Rezipienten entfalten, zumal sie oft eine sakrale Konnotation tragen“.

wie z. B. predighaften Erzählungen mit warnender und belehrender Implikation und in mystischer Visionsliteratur. Die in Wunderberichten dergestalt erzählten „auffällige[n], ungewöhnliche[n], herausragende[n]“ bzw. regelrecht (*material-)transzen-*dierter Formen von Schriftlichkeit (bspw. *Schrift in lebendigen Lettern*, *Leuchtschriften* etc.) lassen demgemäß sinnfällig werden,¹¹ dass der *sakrale Status* der Schrift (resp. das wechselseitige Verweisen sowohl auf die Präsenz als auch die Absenz des Göttlichen) nicht nur *diskursiv*, sondern auch, wie ich im Nachfolgenden exemplarisch anhand ausgewählter Belegstellen in den Blick fassen möchte, *material(imaginativ)* zur Erscheinung gebracht wird.¹² Das in diesen Erzählkontexten als „auratisches Medium“ funktionalisierte Geschriebene göttlicher Urheberschaft wirkt dabei „mindestens ebenso sehr durch seine Erscheinung wie durch seinen Inhalt“ und kann daher „als Wunder gelten, als Aufscheinen der Transzendenz [im] [...] Medium der Schrift“.¹³ Dem Begriff *Schriftwunder*¹⁴ möchte ich prinzipiell textimmanente Erscheinungen göttlich induzierter Schrift subsumieren, die sich „außerhalb der Naturgesetze“ vollziehen.¹⁵ Zumeist ist die Rezeption dieser, der „irdischen Kontingenz“¹⁶ enthobenen Formen textimmanenter Schriftlichkeit, deren Schrift- und Schrifträgermaterialität – als „materielles Zeugnis des Übersinnlichen“¹⁷ – im Moment wundersamer materialer Veränderung, sowohl „transcendence and eternity“ als auch „materiality“ verkörpern,¹⁸ als rational nicht begreifbares Erlebnis narrativiert.

2 Fallbeispiel I: Präfigurierte Präsenz? Zum Himmelsbrief in *Diu vrône botschaft*

Das regelrecht zu einem Topos avancierte Motiv eines „angeblich von Christus selbst im Himmel geschrieben[en] und von dort durch wunderbare Umstände auf die Erde gesandt[en]“ apokryphen Himmelsbriefs ist in der geistlichen Dichtung des Mittel-

¹¹ Vgl. Kiening 2016, 196–206, hier 197 (Zitat) sowie 206.

¹² Vgl. Strohschneider 2006, 35. „Bei Himmelsbriefen, Schriftreliquien oder Zaubersprüchen, in der liturgischen oder höfisch-zeremoniellen Verwendung von Codices als Schau-Stücken dominiert phänomenale Materialität über das Diskursive („blockierte Textualität“)“, ebd.

¹³ Kiening 2016, 197 u. 200. Der „Übermittlung von Transzendenzkommunikation“, ebd. 196, dient Schrift aufgrund ihrer prinzipiellen Liminalität, die sich in der hierfür konstitutiven Komplementarität von Diesseits und Jenseits formiert.

¹⁴ Zum *Schriftwunder* in Kontexten hagiographischen Erzählens vgl. Egidi 2009, 643–653 sowie im Speziellen Strohschneider 2002.

¹⁵ Vgl. Angenendt 1998, 351–353. Vgl. hierzu auch die Definition des Caesarius von Heisterbach († um 1240): *Miraculum dicimus quicquid fit contra solitum cursum naturae, unde miramur*, zit. nach Caesarii Heisterbacensis Monachi, *Dialogus miraculorum*, X,1 bzw. 217. Übers. d. Verf.: „Wir bezeichnen als ein Wunder, was gegen den gewohnten Kreislauf der Natur geschieht und uns deshalb verwundert.“

¹⁶ Vgl. Kiening 2016, 196–206, hier 197 sowie 206.

¹⁷ Vgl. Kiening 2016, 94.

¹⁸ Vgl. Walker Bynum 2011, 256–257.

alters weitverbreitet.¹⁹ Die erstmalige Erwähnung eines Himmelsbriefs über die Sonntagsheiligung ist bereits im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts in Spanien bezeugt.²⁰ Als literarisches Motiv haben Himmelsbriefe, die eine komplexe textimmanente Verschaltung von Schriftinszenierung, Schrift (bzw. Schriftbedeutung) und ihrer *materiellen* Manifestation (resp. Schrift- bzw. Schriftträgermaterialität) darstellen, konkret im Rahmen der Diegese²¹ aufgrund der zugeschriebenen exzeptionellen Autorschaft, der inszenierten Vermittlungssituation zwischen Diesseits und Jenseits, der revelatorischen Implikation ihrer Sendung und ferner auch der exzeptionellen materiellen Erscheinung wesentlich Anteil an der textinternen Suggestion von Sakralität.

*Diu vrône botschaft ze der Christenheit*²² – nachfolgend in den Blick genommen – gehört in die Gruppe der *volkssprachigen* Himmelsbriefe. Die insgesamt 890 Verse umfassende mhd. Reimversdichtung ist unikal in einer in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Benediktinerstift Mondsee entstandenen Sammelhandschrift tradiert und stellt eine Übersetzung bzw. eine Versifikation der älteren lateinischen Vorlage dar.²³ Der vermutlich als Predigt bzw. als wissenspoetologische Exempeldichtung mit paränetischer Implikation konzipierte Text eines offenbar dem geistlichen Stand angehörenden, allerdings anonym bleibenden Urhebers lässt sich inhaltlich und konzeptuell in insgesamt vier Sinnabschnitte gliedern, wobei die eigentliche zweiteilige Himmelsbrieferzählung von einem Pro- und einem Epilog gerahmt ist. In einer Art Spannungsverhältnis von Konventionalität und Konventionsbruch wird offenkundig, dass prinzipiell ein Wissen vom Vorgedeuteten, welches die rezipierenden *laien*, die das *bucotel hören lesen* werden (V. 4 u. 881), gleich vom Wortsinn der Botschaft weg- und auf die symbolische oder allegorische Ebene entführt, für die Textkonsistenz und darüber hinaus für die Evokation erzählter Sakralität konstitutiv ist.

In seinem formelhaft mit den Worten *In nomine patris et filii* (V. 1) anhebenden Vorwort bringt der sich selbst zu einer Art Prediger gerierende Verfasser zum Ausdruck, er möchte den Rezipienten seiner Dichtung im Nachfolgenden Gottes Ermahnungen *in tütesker zungen* (V. 5) kundtun. Hierbei handelt es sich vor allem um die

19 Vgl. Schnell 1983, 28. Grundlegendes zum Himmelsbrief in ebd., 28–33; Schmolinsky 1991, 26–27; Ernst 2006, 115–127 sowie Schreiner 2002, 104–105.

20 Palmer 1986, 346. „[O]b diese [...] lateinische Tradition auf griechische Vorstufen zurückgeht, oder ob die griechischen Texte [...] auf Kenntnis der lateinischen Versionen beruhen“, ist – so Palmer (ebd.) – allerdings umstritten.

21 Den Begriff der ‚Diegese‘, die hier im engeren Sinne nicht vorliegt, weil letztlich nichts erzählt wird, möchte ich auf Darstellungen erweitern, die narrative Elemente enthalten oder die beim Rezipienten die Rekonstruktion einer im Text ausgelassenen Narration hervorrufen.

22 In diesem Unterkapitel beziehe ich mich beim Zitieren (unter Versangabe) ausnahmslos auf die von Robert Priebsch besorgte kritische Edition (*Diu vrône botschaft ze der Christenheit*).

23 Überlieferungsträger bilden die Schlussfaszikel des heute in der Österreichischen Nationalbibliothek zu Wien verwahrten Pergament-Codex 1953, fol. 178^r–188^v, vgl. hierzu ausführlich die Einleitung in *Diu vrône botschaft ze der Christenheit*, 1–39. Der Text der lateinischen Vorlage ist ebd. im Apparat des Editionsteils synoptisch abgedruckt.

Forderung der Sonntagsheiligung, die bereits biblisch vorgezeichnet ist und inhaltlich dem dritten Gebot des Dekalogs entspricht (Ex 20,8: *memento ut diem sabbati sanctifices*, Übers.: „Denke daran, dass du den Tag des Sabbats heiligst“)²⁴. Dass die gesamte Rede auch auf das Eschaton verweist, wird anschließend herausgestellt: Wenn Gott, *der vrônenbâre, von himele in daz tal ze Jôsaphât herabkommt, dâ er sîn gerichte hât*, (vgl. Ioe1 4,2), wird er die Gerechten, also diejenigen, die den Sonntag geheiligt haben, von den sündigenden Übertretern seiner Gebote trennen (vgl. V. 24–27). Bibelrekursiv konkretisiert ist die sakralrechtsverbindliche und heilsrelevante Implikation des Himmelsbriefes, über dessen Herabkunft die daran anschließenden Verse 43–60 berichten. Die mit der Weisung Gottes beschriebene Marmortafel bringt *ein engel hêre* (V. 51) in einen Sakralraum, und zwar *ze Jérusalêm uf sant Pêters alter* (hier V. 44).²⁵ *Schrift-medial* ist auf dieser ‚Urkunde des Heils‘ von Gott eigenhändig festgehalten, „was heilsuchende Menschen glauben und beherzigen sollten“.²⁶ Als approbierte Boteninstanz Gottes ist der Engel befugt, zwischen Jenseits und Diesseits zu vermitteln und die schriftmaterial fixierte und überlieferte *vrôniu botschaft* dem Patriarchen, den Priestern und den Jerusalemern zu verkündigen (vgl. V. 61–433).²⁷ Das schriftfixierte göttliche Rechtsgeschäft ist dabei an zwei weitere mündliche Revelationsakte gekoppelt. Nachdem der Engel die himmlische *botschaft gelas* (V. 434f.), wird der Himmelsbrief zweimal (V. 434–447 sowie V. 509–752) von einer Stimme aus dem Jenseits kleinteilig und ausführlich kommentiert.

Die Erzählung insgesamt ist bibelrekursiv in einen typologischen Bedeutungskontext gerückt. Einerseits sind Referenzen auf diverse alttestamentliche Bibelverse,

²⁴ Der lat. Bibeltext und seine nhd. Übersetzung ist hier und im Folgenden zit. nach der *Biblia Sacra Vulgata*.

²⁵ Kirchenräume begegnen in der Himmelsbrieftradition prädestiniert als Orte der Himmelsbriefverlesung. In der lat. *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine wird etwa ein Himmelsbrief während der Zelebration der Messe von einer göttlichen Instanz auf den Altar gelegt: *Sequenti igitur dominica, dum Aegidius celebrans pro rege oraret, angelus domini eidem apparens schedulam super altare posuit, in qua scriptum erat per ordinem regis peccatum*, Übers. „Am folgenden Sonntag, als Aegidius, während er die Messe las, für den König [sc. Karl der Große, Anm. d. Verf.] betete, erschien ihm der Engel des Herrn und legte einen Zettel auf den Altar, auf dem die Sünde genau beschrieben war“, der lat. Text und die Übers. zit. nach Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, Teilbd. 2, 1728–1729. Neben der *Kaiserchronik* (V. 15 052–15 068) rezipieren auch Strickers *Karl der Große* (V. 3544–3556) und die *Weltchronik* des Jans Enikel (V. 26 310–26 318) die Jacobus' Bericht zugrundeliegende hagiographische Vorlage, s. Ernst 2006, 115. In Ottes *Eraclius* wird ein Himmelsbrief vor einem Altar entsiegelt, ebd., 116: *eines tages dar nâ / diu sælege Cassiniâ* [sc. das ist die Mutter des Protagonisten, die den Brief aufbewahrt, der eines Tages vom Himmel herab in die Wiege des Neugeborenen gefallen war, Anm. d. Verf.] / *hiez ir sun mit ir gën / inz münster für einen alter stén. / den arm sie umbe in swief, / sie zeigte im den brief. / er sprach ,frouwe, waz sol ditz wesen? / ,ez ist ein brief, den soltû lesen. / ,wer hat iu, muoter, den gesant? ,sun, nû nim in in die hant: / er ist uns komen von gote*, zit. nach *Eraclius*, 98, V. 427–437, hierzu Ernst 2006, 116 und Wenzel 1995, 288. Allgemeines zu textimmanenten Sakralräumen zudem in Bußmann 2018.

²⁶ Vgl. Schreiner 2002, 95.

²⁷ Hierzu Kiening/Beil 2012, 24.

die von Natur- bzw. Wettererscheinungen als Begleiterscheinung der Theophanie berichten (etwa in Ex 19,16, Ex 20,18 oder ferner Ps 97,4), in *Diu vrône botschaft* offenkundig: *Uz der tavel voor ein lieht / dem waz gelîches nieht / wan diu viurîn donerstrâl* (V. 47–49). Weil das Offenbarungsgeschehen in *Diu vrône botschaft* zudem die Übergabe der Bundestafeln an Mose (vgl. Ex 19 und 20) nicht nur in Erinnerung ruft, sondern es wiederholt, präfiguriert der Bundeschluss auf dem Berg Sinai andererseits auch das mit der Revelation des Himmelsbriefes in Verbindung stehende (heilsrelevante) Rechtsgeschäft. Mit dem mosaischen Tafelwerk war schließlich die „Idee einer göttlichen Urschrift gegeben, die es späteren Zeiten ermöglichte, ihre Normen und Regeln durch den Rückgriff auf Ursprünge zu legitimieren“.²⁸

Während die alttestamentlichen Steintafeln allerdings „einen Bund zwischen Jahwe und dem Volk Israel“ begründeten,²⁹ hat die *marmelîn tavel* hingegen die soteriologische Funktion einer Bundesurkunde zwischen Christus und der Gemeinschaft der Gläubigen, dem mystischen Körper Christi.³⁰ Der Einhaltung jener inschriftlichen Weisung Gottes, die eine sakralrechtliche bzw. rechtsverbindliche Aktualisierung des dritten Gebot Gottes darstellt, welches Moses auf dem Berg Sinai empfangen hatte (vgl. Ex 19,23–24), wird in Umbesetzung explizit Heilsrelevanz zugesprochen. Seine Rechtsgültigkeit erhält der Himmelsbrief *diskursiv*, erstens weil explizit im Rahmen der Lesung herausgestellt wird, dass die *wort* Gottes, obschon *der himel und diu erde schulen zergân, belîbent stâte* (vgl. V. 83–85) bzw. *êwechlîchen gestênt* (V. 154),³¹ und zweitens indem diese implizit mit Rekurs auf Mt 5,17 verbürgt ist.³² Darüber hinaus wird die Rechtsgültigkeit des Himmelsbriefes indes allerdings auch von der Boteninstanz und von der vom Himmel kommenden Stimme wiederholt bestätigt,³³ indem die Marmortafel als von Gott eigenhändig beschriftetes Artefakt autorisiert wird.³⁴

28 Vgl. Kiening 2016, 175. Zur Wiederholbarkeit des mosaischen Tafelwerk vgl. ebd., 170–171.

29 Schreiner 2002, 95–96.

30 Dieser typologische Sinnbezug wird im Rahmen der Verlesung der Tafel geradezu sinnfällig: *Ich gab den juden die ê [das Gesetz, Anm. d. Verf.] / an dem berge Synay bî Moys ê, / die behaltent si als in geboten ist / und enlázent si noch ze deheimer vrist. / Ich gab ave iu unversolt / di toufe ân silber und âne golt.* (V. 191–196)

31 *ouch ist iu ê chunt getân / daz der himel und diu erde schulen zergân: / mîniu wort belîbent stâte* (V. 83–85) sowie *wolt ir mîniu wort niht verstân / diu ich alsô gesprochen hân: / daz der himel und diu erde zergênt, / [und] mîniu wort êwechlîchen gestênt* (V. 151–154). Beide zitierten Belegstellen stellen volkssprachige Bibelversifikationen von Mt 24,35 dar (*caelum et terra transibunt / verba vero mea non praeteribunt*; Übers. „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen“).

32 Christus sei nicht gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern um es zu erfüllen (vgl. das lat. Original in der *Biblia Sacra Vulgata*: *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas non veni solvere sed adimplere*).

33 In mittelalterlichen Rechtsdiskursen bekräftigt der Schwur grundsätzlich Rechtsgeschäfte, vgl. Küsters 2012, 178. Schwüre begegnen in *Diu vrône botschaft* iterativ.

34 Der Engel affirmsiert, *daz diu botschaft [...] / geschrieben ist von deheines mennischen hant. / si wart geschriben in des himeles sal / und chom von danne her ze tal, / von dem oberistem thrône* (V. 468–472) und Christus (die göttliche Stimme) insistiert an späterer Stelle nochmals nachdrücklich: *Ich swere*

Evident ist, dass diese Himmelsbrieferzählung damit die Kontur eines mittelalterlichen Rechtsgeschäfts gewinnt. Zwischen Schriftlichkeit und Oralität oszillierend offenbart sich Gott in *Diu vrône botschaft* zunächst im rechtsgültigen Medium der Schrift, die im Rahmen der Lesung und der Rede aber „wieder in die Mündlichkeit entlassen“ wird.³⁵ Im 12. und 13. Jahrhundert gilt der Zusammenhang von Urkundenschriftlichkeit und rechtsgültige Mündlichkeit prinzipiell als konstitutiv. Dabei wurzelt allerdings „[n]icht nur die beurkundete Rechtshandlung im mündlichen Verfahren“ – die „zur mündlichen Verlesung konzipiert[e]“ geschriebene Urkunde ist darüber hinaus auch „in das mündliche Verfahren der rechtserheblichen Kundbarmachung integriert.“³⁶ Da der Himmelsbrief wie eine sakralrechtliche Urkunde „unterschiedliche Konnotationen im Sinne mittelalterlicher *repraesentatio* entfaltet“, stellt er keine qualitativ „nachrangige Umsetzung [...] des mündlichen Rechtsgeschäfts in Schrift“ dar.³⁷ Diese Gleichrangigkeit schriftlicher und mündlicher Übermittlungswege wird in *Diu vrône botschaft* trotz medialer Alterität nachdrücklich expliziert, indem der immer identische Textinhalt des Himmelsbriefes, obschon inhaltliche Redundanz provozierend, innertextuell iterativ bzw. in Reduplikation von drei unterschiedlichen Übermittlungsinstanzen (Schrift, Bote und Rede) kommuniziert wird. Im sakralrechtlichen Kontext gilt, wie im Prolog in der Wolfenbütteler Handschrift des *Sachsenspiegels*, „die zwischen 1365 und 1367, etwa 140 Jahre nach der Abfassung der Schrift“, datiert wird, postuliert ist: „*Got is selve recht*“.³⁸ Die schrifttragende *marmelin tavel* repräsentiert in *Diu vrône botschaft* das materiale Abbild, die materielle Externalisierung bzw. den „festen Aggregatzustand“ der Rede Gottes.³⁹ Trotz *medialer* Differenzen der gestalt offenbart sich das in Form einer heilsrelevanten Botschaft textpragmatisch Ausgesagte als Konnex. Die Präsenz eines sich mündlich offenbarenden Gottes ist dessen Repräsentanz im schriftgewordenen Gotteswort gleichgestellt.⁴⁰ Göttliche Gegenwärtigkeit wird letztlich *medienunabhängig* (*qua* Inhalt und als sakralrechtliche *Urkunde des Heils*) zur Erscheinung gebracht – wie bereits in der alttestamentlichen Überlieferung präfiguriert (etwa Ex 3; 19 u. 20) werden in *Diu vrône botschaft* verschiedene Formen der Erfahrung der Gegenwart Gottes parallelisiert.⁴¹

In *Diu vrône botschaft* wird diese Vorstellung zudem in Reduplikation *materialdiskursiv* reflektiert, indem in der Narration explizit herausgestellt wird, dass die Herabkunft der *marmelin tavel* von *lieht* und *viurîn donerstrâl* begleitet ist, die *[ú]z der tavel* hervorgehen (vgl. V. 47–49). Im durchleuchtenden *Schriftwunder*, welches impli-

iu, sune der christenheit / [...] daz diu botschaft die ich iu hân gesant, geschrieben ist von mîner hant (V. 635–644).

³⁵ Vgl. Wenzel 2000, 27.

³⁶ Küsters 2012, 155 und 176.

³⁷ Vgl. Küsters 2012, 181.

³⁸ Vgl. Wenzel 1995, 365–367.

³⁹ Vgl. Wenzel 2000, 27.

⁴⁰ Vgl. hierzu Wenzel 1995, 366–367.

⁴¹ Vgl. Schaper 2016, 287.

zit mit Rekurs auf die Selbstdeutung Christi als *Licht der Welt* (Joh 8,12; Joh 12,35–36 sowie Joh 12,46) zu einer Art Marker göttlicher Präsenz nobilitiert ist, wird an dieser Stelle letztlich eindrücklich sinnfällig, dass der Himmelsbrief als *wundersames Artefakt* herausragender sakraler Dignität in Erscheinung tritt.

3 Fallbeispiel II: Zur Gegenwart Gottes in erzählten Evangelienbüchern

Das „heilige Wort selbst“, der *logos*, von dem der Zisterzienserabt Isaak von Stella († 1178) in seinem neunten *Sermo* predigt, ist nicht nur kraft der Konsekration realpräsentisch „greifbar im Sakrament“ (*in sacramento tractabile*), sondern zugleich auch (während der Wortgottesdienstfeier) „sichtbar in der Schrift“ (*visibile in littera*), und zwar konkret buchgeworden in Gestalt des materialen *textus Evangelii*, dessen Text laut Isaak „gleichsam die leibliche Gegenwart des sichtbaren Wortes ist“.⁴² *gotes wort* soll daher, wie im volkssprachigen *St. Trudperter Hohen Lied* (um 1169) expliziert ist, *mit micheler anedâchte enphâhen* (Übers.: „mit großer Andacht [...] empfangen“) werden: *wir enphâhen got dar ane / ze unseren ôren / alsô gotes lichenamen / ze unserem munde*.⁴³ Als Zeichen, das gleichzeitig Präsenzen sinnfällig werden lässt,⁴⁴ bzw. als „zeichenhafte Verkörperung Christi selbst“ vertritt das Evangelienbuch das fleischgewordene Wort,⁴⁵ welches nach dem Tod Christi, also nach dessen „Entkörperlichung“ zur Schrift geworden war.⁴⁶ Laut Berthold von Regensburg († 1272) *bezaigent* Lesen und Hören des Evangeliums, *daz do unser herre selbe predigt*.⁴⁷ In diesem Verständnis ist Christus mit der Präsenz seiner Worte selbst anwesend.⁴⁸ Weil das lebendige Wort Got-

42 Isaak von Stella, *Sermones*, 264–265 (Sermo 9,7), Übers. zit. nach ebd. *Textus Evangelii* bezeichnet in diesem Kontext jenen Christus zeichenhaft verkörpernden buchmateriellen „Kodex, der für die Liturgie geschaffen worden war, die einzelnen Evangelienlesungen für die Messe versammelte, sowie bei Prozessionen innerhalb wie außerhalb der Messe herumgetragen und verehrt wurde“, Lentes 2006, 134. Das materiale Buch „vertritt Christus selbst als das eigentliche, Person gewordene Evangelium, es, ist“ Christus, wird also in maximalem Ausmaß sakralisiert“, Heinzer 2009, 43. Hierzu auch Hornbacher/Frese/Willer 2015, hier 89–95. Diese Vorstellung konstituiert sich wohl mitunter auch aufgrund der Annahme der „Inspiration der kanonischen Schriften durch den Heiligen Geist“, Redzich 2005, 274, siehe oben. Augustinus etwa bezeichnete „die Bibel als ‚Handschrift Gottes‘; er pries sie als ‚verehrungswürdigen Griffel des Geistes Gottes‘, als einen ‚Brief aus der Heimat‘, dem wahren, ewigen Jerusalem“, Schreiner 2002, hier 100.

43 Das *St. Trudperter Hohelied*, 111,31–112,2, 240. Übers. zit. nach ebd., 241. „In ihm [sc. das Wort Gottes, Anm. d. Verf.] empfangen wir Gott mit unseren Ohren, so wie wir Gottes Leib mit unserem Mund empfangen“.

44 Vgl. Didi-Huberman 1995, 44.

45 Lentes 2006, 134.

46 Wenzel 2000, 19.

47 Berthold von Regensburg, *Predigten*, Bd. 2, 684,33.

48 Wenzel 1995, 119.

tes somit gewissermaßen zwischen den Buchdeckeln „wie ein Heiliger in seinem Reliquenschrein“ wohnt,⁴⁹ fungiert der materiale Buchkörper selbst als eine Art „Behältnis von Gottes bzw. Jesu Christi Wort“.⁵⁰ „[D]ie Kostbarkeiten seiner Materialität und die Qualität der künstlerischen Ausstattung von Buchseiten und Einband, aber auch die Behandlung, die es im liturgischen Zeremoniell erfährt“, lassen die dem Evangelienbuch inhärierte Christusrepräsentanz letztlich eindrücklich augenfällig werden.⁵¹

Bildreich kultiviert begegnet bekanntermaßen in der mittelalterlichen Mystik die paradigmatische Vorstellung, die leibliche Gegenwart Christi kulminiere während der im Kirchenraum vollzogenen Messliturgie im Moment der eucharistischen Wandlung. So konzentrieren auch etwa die Mystikerinnen, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im südöstlich von Eisleben in Helfta gelegenen gleichnamigen Zisterzienserinnenkonvent ihre Offenbarungserlebnisse auf Latein niederschreiben, „ihre Erfahrungen des Einswerdens mit Christus auf den Empfang der Eucharistie“.⁵² Dass die Präsenz Christi in diesen Revelationsberichten allerdings auch in Gestalt des schriftgewordenen Wortes narrativ in *material* exzeptionellen Formen textimmanenter Schriftlichkeit⁵³ bzw. im *Schriftwunder* zur Erscheinung gebracht wird, möchte ich im Nachfolgenden anhand ausgewählter Passagen des im Zeitraum zwischen 1290 und 1299 in Helfta von Mitschwestern komplierten *Liber specialis gratiae*⁵⁴ Mechthilds von

⁴⁹ Wenzel 2000, 33. Dass die (kanonisch festgehaltenen) Worte Christi Reliquien gleichzusetzen sind, wird bspw. der Helftaer Zisterzienserin Gertrud von Helfta († 1301; zu Autorin und Werk s. u.) laut *Legatus divinae pietatis* – hier und im Folgenden zitiere ich unter Angabe von Buch, Kapitel und Seite nach der von Jean-Marie Clément besorgten Ausgabe Gertrude d’Helfta, *Œuvres spirituelles*, Vol. 4; die Übersetzung stammt von Johanna Lanczkowski: Gertrud die Grosse von Helfta, *Gesandter der göttlichen Liebe* –, offenbart, vgl. Lib. IV,52, 434 sowie Übers. 328.

⁵⁰ Angenendt 2005, 369.

⁵¹ Heinzer 2015, 199–200 sowie Heinzer 2009, passim. „Die Gegenwärtigkeit eines Schriftobjektes in all seiner Pracht und Ausstattung kann eine spezifische Aura hervorrufen, bei der der Inhalt und die Bedeutungsebene der Schrift in den Hintergrund treten. Auch auf nicht lesekundige Betrachter [...] wirkte Schrift und wirkten wertvolle Exemplare der Schriftkultur eindrücklich und Autorität heischend. [...] Die Heilige Schrift wird in [...] Prachthandschriften durch die Materialität des Schriftträgers und der Schriftzeichen in Szene gesetzt. Derart ausgestaltete Codices sind geradezu mit einer doppelten Präsenzwirkung versehen, da die Heilige Schrift in der mittelalterlichen Liturgie als zeichenhafte Verkörperung Jesu Christi verstanden wurde“, Rohrbach 2008, 200–201.

⁵² McGinn 1999, 473. „Die Kommunion (die sie offensichtlich häufig empfingen, oft mehr als einmal in der Woche) war die Quelle ihrer lebhaften Erfahrungen der himmlischen Welt und vor allem ihres Einsseins mit Jesus, dem himmlischen Bräutigam“, ebd. Das erklärt mitunter auch, warum die in Helfta verfassten Schriften „praktisch ohne Ausnahme an allgemein kirchliche Ereignisse gebunden“ sind, etwa an die Messfeier, „an den Kommunionsempfang, ans Chorgebet, an das private Gebet, [...] sogar an bestimmte Texte der Heiligen Schrift“, Haas 1982, 226.

⁵³ Vgl. Kiening 2016, 196–206, hier 197 sowie 206.

⁵⁴ Im Folgenden unter Angabe von Buch, Kapitel und Seite zit. nach der Edition Louis Paquelins (Mechthild von Hackeborn, *Liber specialis gratiae*). Die Übersetzung folgt Mechthild von Hackeborn, *Das Buch der besonderen Gnade*; die jeweiligen Seiten sind angegeben. Texthistorisch gesehen ist Mechthilds mündlicher Offenbarungsbericht (zunächst) gegen ihren Willen von (mindestens) zwei

Hackeborn⁵⁵ († 1299) sowie des bereits ab 1298 ebendort niedergeschriebenen *Legatus divinae pietatis*⁵⁶ Gertruds (der Großen) von Helfta⁵⁷ († 1301) in den Blick nehmen.

Das Kapitel I,6 des *Liber Mechthilds* bezeugt im Rahmen einer intradiegetischen Ekphrase, dass dem Evangelienbuch materialiter sakrale Dignität inhäriert:

Videbatur etiam sibi Joannis gloriam se videre, super qua omnia verba quæ de Christo et ejus divinitate scripserat, et quæ alii Sancti et Doctores Ecclesiæ de verbis suis ultra conscripserant vel prædicaverant, velut stellæ apparebant, et velut si radians sol, per crystallum lucens, desuper gemmis optimis fulciretur. (Lib. I,6, 22)

(Auch hatte sie die Vision, als habe sie all die Herrlichkeit, die Johannes zukam, vor Augen, und es erschienen ihr – mit Sternen vergleichbar – all die Worte, die er über Christus und seine Göttlichkeit geschrieben hatte; ebenso auch die, die später dann von Heiligen und Kirchenlehrern über sie gelehrt wurden. Sie strahlten, wie ein Kristall vom Licht der Sonne aufleuchtet, der zudem von schönsten Edelsteinen eingefasst ist.)⁵⁸

Lichtmateriale, gewissermaßen stellare Schriftzüge,⁵⁹ aus den Worten des Evangeliums und der auf diesen Text referierenden Schriften der Exegeten und Bibelkommentatoren bestehend, formen eine den Apostel und Evangelisten Johannes umgebende Leucht- bzw. Lichterscheinung (visualisiert als Gloriole oder Nimbus?).⁶⁰ Diese Narra-

Mitschwestern (Gertrud von Helfta und die ungenannte Schwester N) zu einem insgesamt sieben Bücher umfassenden Werk kompiliert worden, Ruh 1993, 302–303 „Gertrud von Helfta und Schwester N hatten die geistlichen Erfahrungen Mechthilds von Hackeborn ohne deren Wissen schriftlich festgehalten. Diese erfuhr davon durch eine göttliche Stimme während der Messe und wurde dadurch mit Angst und Traurigkeit erfüllt“, ebd. Wie Balázs J. Nemes konstatiert, werden von den „Ko-Autorinnen“ dabei allerdings die „von Mechthild mündlich vermittelten Gnadenerlebnisse“ nicht nur festgehalten – sie haben darüber hinaus auch erheblich Anteil an „einem Transformationsprozess, der eine Interpretation, d. h. eine Bearbeitung, voraussetzt“, Nemes 2010, 282–283. Die Offenbarungsschrift besteht als „a collective work“ (Hubrath 1999, 233) letztlich „mit Ausnahme einiger Briefe Mechthilds [...] aus Fremdaufzeichnungen“, Nemes 2010, 281.

⁵⁵ Vgl. einführend Margot Schmidts Artikel (1987, 251–260) sowie die überblicksartigen Gesamtdarstellungen in Ruh 1993, 296–314 und McGinn 1999, 467–491. Zur Relation Liturgie und Offenbarungsbericht bei Mechthild etwa Spitzlei 1991, 62–80, Caron 2001 und Harrison 2009.

⁵⁶ Kurt Ruh zufolge stamme nur das zweite Buch in Gänze von Getrud, Ruh 1993, 314–319. Allgemeinhin wird angenommen, der *Legatus divinae pietatis* sei ähnlich wie Mechthilds Buch unter Beteiligung der sog. Schwester N und weiteren Mitschwestern fertiggestellt worden. Die in der Leipziger Handschrift 82 überlieferte redaktionelle Überarbeitung des Textes kann ebenfalls der Schwester N zugeschrieben werden, hier: Märker/Nemes 2015 sowie Nemes 2014.

⁵⁷ Hierzu Grumbüller 1981, 7–10, Ruh 1993, 314–337 sowie McGinn 1999, 467–491.

⁵⁸ Übers. zit. nach *Das Buch der besonderen Gnade*, 40.

⁵⁹ Vgl. hierzu die Überlegungen zur Himmelschrift von Ernst 2008 sowie die im Sachregister in Ernst 2006, 344 aufgeführten Belegstellen. Stellare Himmelschrift bzw. Licht(in)schriftlichkeit verfügt laut Tríncá 2016, 353 mit dem Lichtstrahl über einen ephemeren Schriftträger.

⁶⁰ Ein vergleichbarer Visionsbericht begegnet auch in Lib. V,9. Der Verfasser hofft, diese Textbeispiele und Thesen hierzu andernorts, nämlich im Rahmen einer größeren Arbeit ausführlich vorstellen zu können.

tion offeriert differente Deutungsangebote: Vermag die kristalline, *transluzide* Materialimagination der Buchstaben,⁶¹ die wie vom geschaffenen Licht der Sonne durchleuchtet werden, hier die erkenntniskonstituierende Lesbarkeit der Schöpfung Gottes zu implizieren?⁶² Oder aber verhalten sich Sonnenlicht und die „Sonne der Gerechtigkeit“ (vgl. Mal 3,20) als Lichtmetapher Gottes metonymisch zueinander? Suggeriert letztlich also die lichtmateriale Opazität der Kristallbuchstaben mit Rekurs auf eine mutmaßlich selbst dem Johannesevangelium (vgl. Joh 1,4–5; 8,12; 12,35–36 und 46) und der Offenbarung des Johannes entbundene Bildsprache kalkuliert die materiale Gegenwart der in Metonymie mit Christus analoggesetzten *lux mundi* in der Schrift?⁶³ Da Kristall laut Apk 21,11 den Glanz Gottes edelsteinallegorisch und lichtmetaphorisch veranschaulicht, scheint letztere Annahme plausibel. Die Vorstellung prinzipieller Christusrepräsentanz in der Buchschriftlichkeit des Evangelienbuches ist im nachstehenden Teilabschnitt des Visionsberichtes liturgiereferenziell sogar visualisiert: *Alia vice inter Evangelium vidit eumdem discipulum juxta altare stantem, et librum sacerdoti tenentem, et omnia verba Evangelii velut radios de ore ejus procedentes* (Lib. I,6, 24):⁶⁴ Während der Feier des Wortgottesdienstes bei der Verkündigung des Evangeliums *transzendieren* sich alle rezitierten Worte zu durchleuchtender Lichtschrift, die aus dem Mund des Evangelisten hervorgeht.⁶⁵ Der Bericht fokussiert vor allem auf das Schauen exzessioneller Schrift(-metaphorik) – rezeptionsseitig ist der Akt der liturgischen Lesung hier nicht nur akustisch, sondern auch visuell als *Schriftwunder* wahrnehmbar. Ein vergleichbarer Bericht findet sich auch im fünften Buch des *Liber*:

Post haec infra tricesimum ejusdem, cum Missa pro eo in capella ubi sepultus erat celebraretur, et sacerdos Evangelium legeret, vidit Dominum stare versus sacerdotem, et omnia verba quæ Dominus locutus fuerat in Evangelio, quasi radios fulgentes ipsum transire sacerdotem. (Lib. V,11, 337)

61 Die kristalline bzw. als kristallin imaginierte Beschaffenheit der geschauten Schriftzeichen wird im Mittelalter prinzipiell als *lichtmaterial* ausgelegt, vgl. Angenendt 2002 sowie insb. 394–398 sowie Grevini 2014.

62 Epistemisches Medium göttlicher Offenbarung ist im Mittelalter neben dem ‚Buch der Bücher‘ auch das sog. ‚Buch der Natur‘ (*liber naturae*); dabei entspricht der ‚Wortoffenbarung in der Heiligen Schrift‘ die ‚Schöpfungsoffenbarung in der Natur‘, Wenzel 2000, 15. Hierzu grundlegend Blumenberg 1986, 47–57.

63 Für „[d]ie Bibel, die Kirchenväter und die Mönchstheologen [...] ist Gott das Licht“, Weiß 2004, 285–346.

64 Übers. zit. nach *Das Buch der besonderen Gnade*, 42: „Ein anderes Mal sah sie denselben Jünger [sc. Johannes, Anm. d. Verf.] beim Evangelium neben dem Altar stehen, er hielt dem Priester das Evangelienbuch, und alle Worte des Evangeliums gingen wie Strahlen aus seinem Munde hervor.“

65 Eine vergleichbare Vorstellung begegnet auch in der 15. Hoheliedpredigt Bernhards von Clairvaux: *Quomodo lux ista insplenduit ac perstrinxit cunctorum intuentium oculos, quando de ore Petri, tamquam fulgor, egrediens, claudi unius corporales plantas solidavit et bases, multosque spiritualiter caecos illuminavit!*, zit. nach Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, 220. Übers. ebd., 221: „Wie strahlte jenes Licht auf und berührte die Augen aller, die darauf blickten, als es wie ein Blitzstrahl aus dem Mund Petri ausging und den leiblichen Füßen und Gelenken eines Gelähmten Kraft gab und viele erleuchtete, die im Geiste blind waren!“

(Später, am Ende der dreißig Tage, wurde in der Kapelle, wo er begraben war, für ihn eine Messe gefeiert. Als nun der Priester das Evangelium vorlas, erblickte sie den Herrn; er stand in Richtung auf den Priester hin, und bei allen Worten, die der Priester bei der Lesung vortrug, durchdrangen diese den Priester wie hell glänzende Strahlen.)⁶⁶

Diese Passage ist der *memoria*, konkret dem Totengedenken, der Fürbitte und dem Gebet für den 1294 im Alter von 19 Jahren verstorbenen Grafen Burchard XII. zu Mansfeld gewidmet.⁶⁷ Mechthilds Visionserlebnis datiert auf die im Rahmen des gregorianischen *Tricenar* letzte Feier der Totenmesse, welche, wie im Mittelalter üblich, dreißig Tage nach dem Tod des Grafen in dessen Begräbniskapelle dargebracht wurde.⁶⁸ Die Bücher V–VII des *Liber* insgesamt sind Zeugnisse einer im Helftaer Konvent mit Blick auf das Eschaton praktizierten kollektiven Totenfürsorge – in diesem Kontext avancierte die Messfeier zu einem approbierten Mittel, um entscheidend zur Tilgung der Sünden der Verstorbenen beizutragen.⁶⁹ Die liturgische Rahmung der Vision wird ähnlich wie bereits in Lib. V,11 narrativ konturiert und schließlich zu einer Liturgieallegorie umbesetzt: Während der Rezitation des Evangeliums, die Christus laut Bericht performativ zu vergegenwärtigen vermag (*vidit Dominum stare versus sacerdotem*), durchdringen die sich zu hell glänzenden Strahlen (*radios fulgentes*) transzendierten Worte den Leib des Zelebranten. Nicht nur im Evangelienbuch buchmaterial Geschriebenes, sondern zugleich das doppelsinnig buch- bzw. schriftgewordene Gotteswort transformieren im Akt der liturgischen Lesepraxis lichtmaterial und werden (sowohl hör- als auch sichtbar) externalisiert. Selbst der Rezeptionsakt ist *vice versa* als Inkorporation des als hell glänzende Strahlen versinnbildlichten Wort Gottes visualisiert.⁷⁰ Die Lichterscheinung, welche zugleich eine Kommunikationsbewegung augenfällig werden lässt, hat dabei den Charakter eines erkenntniskonstituierenden Mediums. Dementsprechend erhält die materiale Exzessionalität der durchleuchtenden Schrifterscheinung an dieser Stelle besondere Signifikanz, weil sie (und ferner in Lib. I,6) eindrücklich die Präsenz Gottes während der Schriftlesung sinnfällig werden lässt, da letztlich durch die Lichtstrahlen eine somatische Berührung mit dem (inkarnierten)

66 Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, 326–327.

67 Dass Burchard XII. zu Mansfeld im Zisterzienserinnenkonvent Helfta gedacht wird, ist letztlich darauf zurückzuführen, dass das Nonnenkloster St. Maria, das 1258 nach Helfta zog, auf eine Stiftung des Grafen Burchard von Mansfeld und dessen Gattin Elisabeth von Schwarzburg im Jahre 1229 zurückgeht, hierzu kurorisch Ruh 1993, 298–299.

68 Vgl. Franz 1902, 218–267. Obschon es im mittelalterlichen Abendland üblich war, den Verstorbenen zumeist am dreißigsten Tag nach dem Tod eine Messe zu feiern, vgl. Angenendt 1984, 171–172, war es darüber hinaus auch Sitte, eine bestimmte Anzahl von Messen für Verstorbene ohne Unterbrechung zu lesen; dreißig, in ununterbrochener Reihenfolge gelesene Messen gelten im Mittelalter als Erfahrung Gregors des Großen (Franz 1902, 245–246) und werden daher als „gregorianische Messen“ (ebd. 246–247) bzw. *Tricenar* bezeichnet.

69 Vgl. Angenendt 1984, 156–164.

70 Vgl. Schnyder 2009, 135.

Wort Gottes möglich wird.⁷¹ Diese suggerierte Gegenwärtigkeit kulminiert schließlich dann, wenn Christus zu sprechen beginnt, das Geschaute auf seine geistliche Bedeutung hin auslegt und offenkundig wird, dass dem Visionsbericht eigentlich eine *paränetische* bzw. erbauungsdidaktische Implikation inhäriert:

,Omnia verba quæ locutus sum in terris ejusdem sunt efficaciæ,⁷² et eamdem, quam ex ore meo prodeuntia operata sunt, virtutem in quolibet ea devote proferente perficiunt. Quia verba mea, non ut hominum verba, transeunt; sed sicut ego æternus sum, ita et verba mea æternum habent effectum.’ (Lib. V,11, 337)

(Alle Worte, die ich auf Erden gesprochen habe, haben ihre Wirkkraft bewahrt: Sie wirken noch immer durch den, der sie fromm vorträgt; dies mit derselben Kraft, als seien sie aus meinem Mund hervorgegangen – vergehen doch meine Worte nicht wie die Worte des Menschen, sie sind ewig, so wie ich es bin, und haben so ihre Wirkung bis in Ewigkeit.)⁷³

Im Rahmen der Paränese stellt Christus letztlich exegetisch heraus, die Verkündigung des Gotteswortes ziele auf die Heilsvermittlung; mitunter auch indem er selbst implizit an sein neutestamentlich überliefertes Wort in Mt 24,35 (siehe oben) anknüpft, demzufolge zwar Himmel und Erde, aber nicht die Worte Christi vergehen werden. Das Geschaute (*Signifikant*), konkret die liturgische Lesung und die lichtmateriale Transzensionierung des Vorgelesenen, bedeute (*Signifikat*), wie hier im Duktus der Predigt offenbart wird, dass alle von Jesus auf der Erde gesprochenen Worte ihre (allerdings nicht näher spezifizierte) Wirkkraft dauerhaft bewahrt haben (*verba [...] sunt efficaciæ*). Dementsprechend hat der Lektor in besonderer Weise Anteil an der im doppelten Wortsinne erleuchtenden Wirkkraft der Lesung, weil die Worte währenddessen „noch immer durch den, der sie fromm vorträgt“ wirken.⁷⁴ Das im Gottesdienst verlesene Gotteswort vermag, wie Christus an anderen, aber offenbar im Zusammenhang mit dem oben Dargelegten stehenden Stellen im *Liber* expliziert (vgl. Lib. III,19 und Lib. IV,16), einerseits die Seelen des Gläubigen „mit Erfolg zu Taten der Tugend, den guten Werken“ zu führen und zu durchdringen, „um sie ganz zu erleuchten“ und andererseits die Teilhabe an der Süße Christi zu ermöglichen.⁷⁵

71 Vgl. Trînca 2016, 353–354.

72 Im Mittelalter gilt das Evangelium in seiner Gesamtheit als predigthafte Rede Jesu Christi, vgl. etwa die XXXI. *Predigt. Von der Messe* Bertholds von Regensburg: *Sô lesen wir danne nach der sequentien daz éwangeliun, daz ist diu predige unsers herren, die er predigete die wile er üf ertriche bî uns was*, zit. nach Berthold von Regensburg, *Predigten*, Bd.1, 498, 17–19.

73 Übers. zit. nach *Das Buch der besonderen Gnade*, 326–327.

74 *Das Buch der besonderen Gnade*, 326–327.

75 Lib. III,19, 221: *Verbum etiam Dei efficacem reddit animam ad virtutes, et quæque bona, et penetrat eam, omnia ejus interiora illustrando*, Übers. zit. nach *Das Buch der besonderen Gnade*, 224: „Das [sc. das während der Messfeier verlesene, Anm. d. Verf.] Wort Gottes führt die Seele mit Erfolg zu Taten der Tugend, den guten Werken und es durchdringt sie, um sie ganz zu erleuchten“ sowie Lib. IV,16, 274: *Sicque dum orant, meam divinam voluntatem et quæcumque indigent eas docebo, et in lectione meam eas degustare faciam suavitatem*, Übers. zit. nach ebd., 270: „Lernen sie [sc. das sind die jungen

Die materiale Beschaffenheit der Schrift erweist sich in besonderer Weise als bedeutungsstiftend, indem sie jenseits des im Schriftmedium inhaltlich Ausgesagten (Evangelium) zeichenhaft auf Gottes mediale Wirkmacht verweist und dessen (heils- bzw. erkenntnisvermittelndes) Handeln offenlegt. Schrift vermag als ein die Abwesenheit der Transzendenz repräsentierendes Medium im Kontext derartiger Vermittlungsakte zwischen Diesseits und Jenseits gewissermaßen selbst als eine Handelnde in Erscheinung zu treten.⁷⁶ In der mystischen Tradition begegnet sie daher oftmals in Form „pneumatisch bewegte[r]“ Schriftlichkeit.⁷⁷ Während Mechthild diese Vorstellung, wie oben gezeigt, bspw. mit Rekurs auf die Lichtmetaphorik kultiviert, findet sich Geschriebenes (sc. der Beginn des Johannesevangelium) im *Legatus divinae pietatis* der Gertrud von Helfta als Ausdruck der schriftbezogenen Handlungsmacht Gottes z. B. in wie lebendigen goldenen Lettern geschrieben auf einem wunderbaren Medaillon, das jene Stelle auf der Brust des Apostel und Evangelisten Johannes schmückt, an der Christus beim letzten Abendmahl geruht hat.⁷⁸ In einer anderen Vision erscheinen wie in lebendiger Edelsteinschrift geschrieben (*in similitudine vivarum gemmarum mira varietate mirabiliter distincta*)⁷⁹ alle während des Stundengebets vom Konvent in besonderer Andacht gesprochenen Psalmenworte und Gebete auf einer von Engeln herbeigeholten goldenen Tafel. Die Erscheinung wundersamer Schriftlichkeit evoziert auch hier sichtbar und hörbar – alle Edelsteine erstrahlen in hellem, reinen Glanz (*praetendebat splendorem mirae claritatis*)⁸⁰ und geben jeweilig einen lieblichen Ton von sich (*cum clangore sonus praedulcis*)⁸¹ – die ihr material-immanent zugeschriebene Lebendigkeit.⁸²

Ideengeschichtlich gründet diese metaphorische Vorstellung lebendiger Schriftlichkeit auf die im Christentum, aber in herausragender Weise in seiner „neutestamentlichen Ausrichtung [unverkennbaren] pneumatische[n] Tendenzen, die eine Schriftskepsis artikulieren“.⁸³ Hierfür als besonders wirkmächtig erwies sich jene von

Mädchen im Noviziat, Anm. d. Verf.] auf diese Weise zu beten, will ich sie über meinen göttlichen Willen und über all das, was für sie wichtig ist, belehren und bei der Lesung des Wortes der Schrift lasse ich sie meine Süße kosten.“ Übers. im Text zit. nach ebd.

⁷⁶ Vgl. Kiening 2016, 170 und 197.

⁷⁷ Vgl. Küsters 2012, 288.

⁷⁸ Vgl. Gertrude d’Helfta, *Euvres spirituelles*, Vol. 4, Lib. IV, 4, 58–81, hier 60.

⁷⁹ Gertrude d’Helfta, *Euvres spirituelles*, Vol. 4, Lib. IV, 2, 40.

⁸⁰ Gertrude d’Helfta, *Euvres spirituelles*, Vol. 4, Lib. IV, 2, 40.

⁸¹ Gertrude d’Helfta, *Euvres spirituelles*, Vol. 4, Lib. IV, 2, 40.

⁸² Ich sehe hier bestätigt, dass sich im Mittelalter im geistlichen Kontext „Gemälde, Statuen, Visionserichte und Anleitungen zur Meditation [...] gegenseitig [verstärkten] und [...] dazu [dienten], das Bewusstsein der Nonnen eindringlich mit standardisierter Ikonografie zu prägen“, vgl. Newman 2005, 114. Möglicherweise fungierte die Praxis, im liturgischen Kontext holzgeschnitzte Engelsfiguren vom Kirchengewölbe herabschweben zu lassen, an dieser Stelle als Bildspender, vgl. Tripps 2000. Im Mittelalter wurde Gottes Gegenwärtigkeit (im Kirchenraum) prinzipiell mit allen Sinnen, etwa schauend und hörend, wahrgenommen, hierzu insb. Wenzel 1995, 95–127 sowie fernerhin Caseau 2014.

⁸³ Küsters 2012, 285–286.

Paulus im zweiten Brief an die Korinther explizierte Differenz, die der Standardschriftlichkeit alttestamentlicher Gesetze eine mit dem Geist des lebendigen Gottes in die fleischernen Herzen der Gläubigen eingegebenen Schrift gegenüberstellte.⁸⁴ Obschon Paulus mit seiner Differenzierung „die Trennung und Nachordnung von Buchstaben und Geist“ konturiert, konstituiert er zugleich – „jenseits der Kulturtechnik Schrift“ – ein Modell *lebendiger* und damit wundersamer Schriftlichkeit.⁸⁵ Infolge dieser „Umbe- setzung der Geistberührung zum Graphischen hin“ wird im Mittelalter, insbesondere in den mystischen Diskursen des 13. und 14. Jahrhunderts, die Neukonzeption des Modells einer ‚anderen‘, d. h. explizit lebendigen, geisterfüllten Schrift wirksam.⁸⁶ Im stetigen Bemühen, „die Hierarchie zwischen totem Buchstaben und lebendigem Geist zu überwinden“, wird die „Gesetzesschrift mit ihren toten Buchstaben auf steinernen Tafeln [...] ersetzt durch eine neutestamentliche Schrift voller ‚lebendiger Lettern‘ [...], die sich andere, lebendige Oberflächen sucht“.⁸⁷ In mystischen Visionen erscheint als lebendig imaginierte Schrift allerdings nicht nur „auf den Leibern der Gottesmutter oder des Evangelisten Johannes und im Herzen der Mystikerinnen“ –⁸⁸ wie hier kur- sorisch gezeigt werden konnte, treten sie auch – sowohl in mirakelhafter Dichtung als auch in der Mystik – in Gestalt wundersamer, konkret durchleuchtender bzw. glänzen- der Inschriftlichkeit in Erscheinung.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Aurelius Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch*, hg. und übers. von Wilhelm Thimme, Düsseldorf/Zürich 2004.
- Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. V, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1994.
- Berthold von Regensburg, *Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten*, hg. von Franz Pfeiffer, 2 Bde., Wien 1880.
- Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch – Deutsch*, nach Hieronymus hg. von Andreas Beriger, Widu- Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger, 5 Bde., Berlin/Boston 2018.
- Caesarii Heisterbacensis Monachi [Caesarius von Heisterbach], *Dialogus miraculorum*, hg. von Josephus Strange, 2 Bde., Köln/Bonn/Brüssel 1851.

⁸⁴ II Cor 3,2: *manifestati quoniam epistula estis Christi ministrata a nobis / et scripta non atramento sed Spiritu Dei vivi / non in tabulis lapideis / sed in tabulis cordis carnalibus* (Es ist offenbar, dass ihr der Brief Christi seid, der von uns dargebracht wurde und nicht mit Tinte geschrieben, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinernen Tafeln, sondern auf den lebendigen Tafeln des Herzens, Übers. zit. nach der *Biblia Sacra Vulgata*).

⁸⁵ Küsters 2012, 288.

⁸⁶ Küsters 2012, 381–383.

⁸⁷ Küsters 2012, 347 sowie 381–383.

⁸⁸ Küsters 2012, 347.

- Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, hg. von Friedrich Ohly unter Mitarbeit von Nicola Kleine (Bibliothek des Mittelalters 2), Frankfurt am Main 1998.
- Diu vrône botschaft ze der Christenheit*, hg. von Robert Priebsch (Grazer Studien zur Deutschen Philologie 2), Graz 1895.
- Eraclius. Deutsches Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts*, hg. von Harald Graef (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der Germanischen Völker 50), Straßburg 1883.
- Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles. Tome 4. Le Héraut (Livre IV)*, hg. von Jean-Marie Clément u. Bernard de Vregille (Sources Chrétiennes 255), Paris 1978.
- Gertrud die Grosse von Helfta, *Gesandter der göttlichen Liebe. [Legatus divinae pietatis]*, übers. von Johanna Lanczkowski, Heidelberg 1989.
- Isaak von Stella, *Sermones. Predigten*, eingeleitet von Wolfgang Gottfried Buchmüller, übers. von dems. u. Bernhard Kohout-Berghammer (Fontes Christiani 52/1–3), 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 2013.
- Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea. Goldene Legende*, Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 2014.
- [Mechthild von Hackeborn,] *Liber specialis gratiae*, in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, hg. v. den Benediktinern von Solesmes [Louis Paquelin], Bd. 2, Poitier/Paris 1877, 1–422.
- Mechthild von Hackeborn, *Das Buch der besonderen Gnade. Liber specialis gratiae*, übers. und eingeleitet von Klemens Schmidt, Münsterschwarzach 2010.

Forschungsliteratur

- Angenendt, Arnold (1984), „Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria“, in: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hgg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München, 79–199.
- Angenendt, Arnold (1998), „Wunder“, in: *Lexikon des Mittelalters* 9, München et al., 351–353.
- Angenendt, Arnold (2002), „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München, 387–398.
- Angenendt, Arnold (2005), *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 3. Aufl., Darmstadt.
- Blaschitz, Gertrud (2000), „Schrift auf Objekten“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 144–179.
- Blumentberg, Hans (1986), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.
- Bußmann, Britta (2018), „Kirche, Kathedrale, Münster, Kapelle, Kloster, Tempel“, in: Tilo Renz, Monika Hanusa u. Mathias Herweg (Hgg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston, 353–368.
- Caron, Ann Marie (2001), „Mechtild of Hackeborn, prophet of divine praise: to sing God's praise, to live God's song“, in: *Cistercian studies quarterly* 36, 145–161.
- Caseau, Béatrice (2014), „The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation“, in: Richard G. Newhauser (Hg.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, London et al., 89–110.
- Didi-Hubermann, Georges (1995), *Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration*, München.
- Egidi, Margreth (2009), „Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit* (DFG-Symposion 2006), Berlin/New York, 607–657.
- Ernst, Ulrich (2006), *Facetten mittelalterlicher Schriftkultur. Fiktion und Illustration. Wissen und Wahrnehmung* (Beihete zum Euphorion 51), Heidelberg.

- Ernst, Ulrich (2008), „Leuchtschriften. Vom Himmelsbuch zur Lichtinstallation“, in: Christina Lechtermann u. Haiko Wandhoff (Hgg.), *Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden* (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik NF 18), Bern et al., 71–89.
- Franz, Adolph (1902), *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Breisgau.
- Gerevini, Stefania (2014), „Christus crystallus. Rock Crystal, Theology and Materiality in the Medieval West“, in: James Robinson (Hg.), *Matter of faith. An interdisciplinary study of relics and relic veneration in the medieval period* (Conference „Matter of faith“, held to accompany the British Museum’s exhibition „Treasures of Heaven“), London, 92–99.
- Grubmüller, Klaus (1981), „Gertrud von Helfta“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 3: *Gert van der Schüren – Hildegard von Bingen*, 2. Aufl., Berlin/New York, 7–10.
- Haas, Alois Maria (1982), „Mechthild von Hackeborn. Eine Form zisterziensischer Frauenfrömmigkeit“, in: Kaspar Elm (Hg.), *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, Köln, 221–239.
- Harrison, Anna (2009), „‘I am Wholly Your own’. Liturgical Piety and Community among the Nuns of Helfta“, in: *Church History* 78, 549–583.
- Heinzer, Felix (2009), „Die Inszenierung des Evangelienbuchs in der Liturgie“, in: Stephan Müller u. Lieselotte E. Saurma-Jeltsch (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 43–58.
- Heinzer, Felix (2015), „Buch und Präsenz im Ritus der lateinischen Kirche“, in: Klaus Oschema, Ludger Lieb u. Johannes Heil (Hgg.): *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter*, Berlin/München/Boston, 197–208.
- Herberichs, Cornelia/Wetzel, René (2008), „Einleitung“, in: Christian Kiening u. Martina Stercken (Hgg.), *SchriftRäume. Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 4), Zürich, 277–284.
- Hornbacher, Annette/Freese, Tobias/Willer, Laura (2015), „Präsenz“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston 87–99.
- Hubrath, Margarete (1999), „The Liber specialis gratiae as a Collective Work of Several Nuns“, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 11, 233–244.
- Keller, Hagen (1992), „Vom ‚heiligen Buch‘ zur ‚Buchführung‘. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26, 1–31.
- Kiening, Christian (2016), *Fülle und Mangel. medialität im Mittelalter*, Zürich.
- Kiening, Christian/Beil, Ulrich Johannes (2012), *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*, Göttingen.
- Küstlers, Urban (2012), *Marken der Gewissheit. Urkundlichkeit und Zeichenwahrnehmung in mittelalterlicher Literatur*, Düsseldorf.
- Lentes, Thomas (2006), „Textus Evangelii. Materialität und Inszenierung des ‚textus‘ in der Liturgie“, in: Ludolf Kuchenbuch u. Uta Kleine (Hgg.), *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 216), Göttingen, 133–148.
- Märker, Almuth/Nemes, Balázs J. (2015), „*Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ‚Legatus divinae pietatis‘ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827*“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137, 248–296.
- McGinn, Bernard (1999), *Die Mystik im Abendland*, Bd. 3: *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350)*, Freiburg/Basel/Wien.

- Nemes, Balázs J. (2010), *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg* (Bibliotheca Germanica 55), Tübingen/Basel.
- Nemes, Balázs J. (2014), „Text Production and Authorship: Gertrude of Helfta’s ‚Legatus divinae pietatis‘“, in: Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann u. Anne Simon (Hgg.): *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Leiden/Boston, 103–130.
- Newman, Barbara (2005), „Die visionären Texte und visuellen Welten religiöser Frauen“, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen (Hg.), *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Bonn, 104–117.
- Ohly, Friedrich (1993), „Metaphern für die Inspiration“, in: *Euphorion* 87, 119–171.
- Palmer, Nigel F. (1986), „Himmelsbrief“, in: *Theologische Realencyklopädie. Band XV Heinrich II. – Ibsen*, hg. von Gerhard Müller, Berlin/New York, 344–346.
- Redzich, Carola (2005), „Mittelalterliche Bibelübersetzung und der Übersetzungsbegriff“, in: Britta Bußmann, Albrecht Hausmann, Annelie Kreft u. Cornelia Logemann (Hgg.), *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Trends in Medieval Philology 5), Berlin/New York, 259–278.
- Rohrbach, Lena (2008), „Aura. Einleitung“, in: Christian Kiening u. Martina Stercken (Hg.), *Schrifträume. Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 4), Zürich, 199–206.
- Ruh, Kurt (1993), *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München.
- Schaper, Joachim (2016), „Anthropologie des Schreibens als Theologie des Schreibens. Ein medienarchäologischer Gang durch das Buch Exodus“, in: Friedrich-Emanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin/Boston, 281–296.
- Schmidt, Margot (1987), „Mechthild von Hackeborn“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 6: *Marienberger Osterspiel – Oberdeutsche Bibeldrucke*, 2. Aufl., Berlin/New York, 251–260.
- Schmolinsky, Sabine (1991), „Himmelsbrief“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München et al., 26–27.
- Schnell, Bernhard (1983), „Himmelsbrief“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 4: *Hildegard von Hürnheim – Koburger, Heinrich*, 2. Aufl., Berlin/New York, 28–33.
- Schnyder, Mireille (2009), „Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York.
- Schreiner, Klaus (2002), „Göttliche Schreib-Kunst“. Eigenhändige Aufzeichnungen Gottes, Jesu und Mariä. Schriftlichkeit in heilsgeschichtlichen Kontexten“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36, 95–132.
- Spitzlei, Sabine B. (1991), *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert* (Mystik in Geschichte und Gegenwart 9), Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Strohschneider, Peter (2002), „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘“, in: Gert Melville u. Hans Völz (Hgg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln/Weimar/Wien, 109–148.
- Strohschneider, Peter (2006), „Sternenschrift. Textkonzepte höfischen Erzählens“, in: Eckart Conrad Lutz (Hg.), *Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters* (Freiburger Kolloquium 2004) (Wolfram Studien 19), Berlin, 33–58.

- Trînca, Beatrice (2016), „Schriftliche Berührungen – gedruckte Süße. Zum ‚bot der gotlichen mildigkeit‘“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 135, 349–366.
- Tripps, Johannes (2000), „Der Kirchenraum als Handlungsort für Bildwerke. ‚Handelnde‘ Altarfiguren und hyperwandelbare Schnitzretabel“, in: Nicolas Bock (Hg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter* (Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome, Rom, 28.–30. September 1997), München, 235–247.
- Walker Bynum, Caroline (2011), *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York.
- Weiß, Bardo (2004), *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie*, Bd. 1, Paderborn/München.
- Wenzel, Horst (1995), *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München.
- Wenzel, Horst (2000), „Die Schrift und das Heilige“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 15–58.

