



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

si nam der zunge stucke

Formanalyse zweier mittelhochdeutscher Christinenlegenden

Verfasserin

Philine Lilly Kowalski

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philologie (Mag. Phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Deutsche Philologie

Betreuerin:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch

Inhalt

I. Textgestalt	S. 3
II. Siglenverzeichnis	S. 3
III. Einleitung	S. 5
1. Gattung Legende	S. 7
1.1. Legende und Genderstudies	S. 8
1.1.1. Männliche Literaturgattung	S. 8
1.1.2. Virginitätsideal	S. 11
1.1.3. Brautschaft mit Christus und Zeugung durch das Wort	S. 12
1.1.4. Weibliche Schönheit	S. 12
1.2. Martyrium	S. 13
2. Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext	S. 14
2.1. Inhalt – <i>Elsässische Legenda Aurea</i>	S. 14
2.2. Inhalt – <i>Passional</i>	S. 15
2.3. Keine typische MärtyrerInnenlegende	S. 16
2.3.1. Ferdinand Barth und André Jolles	S. 16
2.3.2. Gisela Muschiol	S. 19
2.3.3. Ingrid Kasten	S. 21
2.4. Zusammenfassung	S. 23
3. Benennungen – Christina als Tochter	S. 25
3.1. Theorie	S. 25
3.2. Analyse	S. 27
3.2.1. Die Dienerinnen – <i>Elsässische Legenda Aurea</i> und <i>Passional</i>	S. 27
3.2.2. <i>Elsässische Legenda Aurea</i>	S. 28
3.2.3. <i>Passional</i>	S. 31
3.2.4. Christina als Subjekt	S. 35
3.3. Vergleich <i>Elsässische Legenda Aurea</i> und <i>Passional</i>	S. 37
4. Intertextualität	S. 39
4.1. Theorie	S. 39
4.2. Analyse	S. 40
4.2.1. Erzählinstanz – Christinas Nachfolge Jesu	S. 40
4.2.2. Christina und Wandlung	S. 45
4.2.3. Mutter und Bibel	S. 46
4.2.4. Vater und Bibel	S. 47
4.2.5. Tochter Christina – Sohn Jesus	S. 49
4.3. Zusammenfassung	S. 52
5. Reimschema – <i>Passional</i>	S. 53
5.1. Theorie: Der Reim als Bedeutungsträger	S. 53
5.2. Analyse	S. 55
5.2.1. Reimpaare	S. 55
5.2.2. Erzählte Geschichte im Reimschema	S. 69
6. Redeformen – Dramatisierung der Legende	S. 71
6.1. Theorie	S. 71
6.2. Analyse	S. 74
6.2.1. <i>Elsässische Legenda Aurea</i>	S. 74
6.2.2. <i>Passional</i>	S. 80
6.2.3. Vergleich <i>Elsässische Legenda Aurea</i> und <i>Passional</i>	S. 96
6.3. Drama	S. 97
7. Schlussfolgerung	S. 100
IV. Bibliographie	S. 105
V. Anhang	

I. Textgestalt

Die Arbeit ist in geschlechtergerechter Sprache verfasst. Nur wenn von den Autoren der Legenden und der Erzählerrede gesprochen wird, verwende ich ausschließlich die männliche Form, da davon auszugehen ist, dass auch der unbekannte Verfasser des *Passionals* ein Mann gewesen ist. Sowohl mittelhochdeutsche als auch lateinische Begriffe und Titel von mittelalterlichen Texten sind in der Arbeit kursiv gesetzt. Zur Wiedergabe von Zitaten aus den Christinenlegenden verwende ich eine *kursive* Schriftform.

II. Siglenverzeichnis

ELA = Elsässische Legenda Aurea

PASS = Passional

Dan = Buch Daniel

Ez = Buch Ezechiel

Joh = Johannes-Evangelium

Kor = Korintherbrief

Lk = Lukas-Evangelium

Mk = Markus-Evangelium

Mt = Matthäus-Evangelium

Röm = Römerbrief

III. Einleitung

Hagiography is good for medievalists. I do not thereby mean that the texts are necessarily good for their souls [...].¹

Die folgende Arbeit befasst sich mit zwei mittelhochdeutschen Fassungen einer Heiligenlegende: Die Legende der Heiligen Christina. Das Hauptunterfangen der Arbeit ist, die sprachliche Form der Fassungen der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* zu untersuchen. Die Entscheidung zur Beschäftigung mit der Legende der Heiligen Christina ist damit begründet, dass sie, wie im Kapitel „Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext“ detailliert ausgeführt wird, nicht ohne Weiteres in den Kanon der stereotypen Heiligen passt. Gerade dass nur ein Wunder und keine posthumen Wunder in dieser Legende enthalten sind, hat mir zu denken gegeben, und mich zu der These gebracht, dass Jacobus de Voragine als Autor der *Elsässischen Legenda Aurea* und der unbekannte Verfasser des *Passionals* andere Mittel gefunden haben müssen, um die Heiligkeit Christinas in den Text einzuschreiben. Daher habe ich mir zur Aufgabe gemacht, die sprachliche Form dieser untypischen Heiligenlegende zu untersuchen. Zudem gilt das Interesse der Arbeit nicht nur dieser einen Heiligen, sondern auch der Gattung Legende an sich, da diese in der Forschung seit 1958 fortwährend als „einfache Form“² betrachtet wird, was in Anbetracht des zumindest in die Christinenlegende eingeschriebenen Aufführungscharakters – und damit einer Nähe zur dramatischen Form – schwer nachvollziehbar ist.

Vor allem aus Sicht der Kulturwissenschaften wurden in den letzten Jahrzehnten Abhandlungen über Heiligenlegenden verfasst und Forschungsarbeit zu Geschlecht, Körper, Schmerz, etc. im Bereich der Hagiographie betrieben. Ein kurzer Einblick in diese Arbeiten wird im ersten Kapitel „Gattung Legende“ gegeben. Davon ausgehend ist das Ziel dieser Arbeit, die Legende genauer zu betrachten und das bisherige Forschungsfeld um eine Analyse der sprachlichen Form an Hand eines exemplarisch gewählten Beispiels zu erweitern.

1 Gaunt, Simon: *Gender and Genre in medieval french literature*. Cambridge University Press, Cambridge 1995. S. 180.

2 Jolles, André: *Einfache Formen. Legende/Sage/Mythe/Rätsel/Spruch/Kasus/Memorabile/Märchen/Witz*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1958.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Das erste Kapitel „Gattung Legende“ gibt einen Überblick über die bisherige Forschung zu Heiligenlegenden, wobei das Augenmerk auf Arbeiten der letzten zehn Jahre gerichtet ist; die Hauptbeschäftigung des Kapitels liegt darin, die Legende aus Sicht der Gender- und Kulturwissenschaften zu untersuchen.

Im zweiten Kapitel „Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext“ werden an Hand der Forschungsliteratur stereotype Merkmale der Legende herausgearbeitet, um in weiterer Folge zu zeigen, warum sich die Legende der Heiligen Christina nicht ohne weiteres in die Reihe anderer Heiliger einfügen lässt.

Das dritte Kapitel „Benennungen – Christina als Tochter“ führt in die Analyse ein. Bei einem ersten Blick auf die Christinenlegende fällt auf, dass die Heilige die meiste Zeit von anderen Figuren ‚Tochter‘ genannt wird. Was diese Bezeichnung und die weiteren Namen, die Christina gegeben werden, für sie in ihrer Heiligwerdung bedeuten, soll in diesem Kapitel deutlich gemacht werden.

Dass die Bibel im Mittelalter als das am weitesten verbreitete Werk gilt, ist unumstritten. Auch für die Heiligenlegenden ist die Bibel der Hauptbezugstext. Daher soll im vierten Kapitel „Intertextualität“ gezeigt werden, wie durch die in die Christinenlegenden eingeschriebenen Bibelzitate Christina sprachlich zur Nachfolgerin Christi wird.

Das fünfte Kapitel „Reimschema – *Passional*“ befasst sich mit Reimen, was zur Folge hat, dass die Fassung der Legende in der *Elsässischen Legenda Aurea*, die in Prosaform geschrieben ist, nicht untersucht wird. Die Analyse von Reimpaaren soll zeigen, dass einerseits christliche Lehren durch Reimfolgen sprachlich in den Text eingeschrieben werden und andererseits Christina auf sprachlicher Ebene zur Heiligen wird.

Das letzte Analysekapitel „Redeformen – Dramatisierung der Legende“ untersucht die direkten und indirekten Reden sowie die Redeberichte in den beiden Christinenlegenden. Es wird gezeigt, wie die einzelnen Figuren an Hand ihres sprachlichen Auftretens miteinander in Bezug gesetzt werden und die Pole Gut-Böse durch Gespräche verstärkt werden. Letztlich ergibt sich aus den Redeanalysen ein Ausblick auf ein noch zu bearbeitendes Forschungsfeld: die Gattung Legende als dramatische Form.

1. Gattung Legende

Das folgende Kapitel soll einen Abriss über einige literaturtheoretische Ansätze der Legendenforschung der letzten Jahre bieten, um ein Einblick zu geben, wo die Legende der Heiligen Christina in der Literatur zu verorten ist.

Geschichten von Heiligen liegen bereits seit den ersten Jahrhunderten des Christentums vor. Die Zahl der Heiligen ist historisch nicht beschränkt³, gemeinsam bilden sie die Gesamtheit des Kirchenjahres.

H. U. Gumbrecht arbeitet in seinem Aufsatz „Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung“⁴ heraus, dass die Heiligenlegenden keine Biographien sind. Zu diesem Schluss kommt er auf Grund ihrer Produktionsgeschichte: Die ersten Belege der Heiligenlegenden, gesammelt in den „Acta martyrum“, sind keineswegs Lebensbeschreibungen der Heiligen, sondern gelten als Protokolle von Prozessen der römischen Christenverfolgung. Sie dienen dazu, den Verdacht, eine Person führe ein den christlichen Verhaltensanforderungen nicht konformes Leben, zu widerlegen.⁵ Es ist wichtig, dass nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Raum ein christliches Leben geführt wird. Innerhalb kanonischer Prozessverfahren wird dies anhand von Heiligenviten entweder bestätigt oder widerlegt. Da allerdings die private Identität nur unter Berücksichtigung der Auslassung von Typisierungen beschrieben werden kann, wird diese in den Heiligenlegenden in der Regel geleugnet. Die Legende dient dazu, jeglichen Verdacht auf ein nicht christliches Leben zu widerlegen und bekommt ihren Status als eigene Gattung gerade dadurch, dass sie keine Biographie ist. Für Biographien und Autobiographien ist eine Infragestellung der Identität, die präsentiert wird, notwendig, für die Heiligenlegende ist es notwendig, eben diese Infragestellung durch Typisierungen zu umgehen und zu ersetzen.⁶ Auch A. Jolles meint, dass der „Zusammenhang des menschlichen Lebens“ für die Legende keine Rolle spielt, sondern dass es „nur die Augenblicke sind [...], in denen das Gute sich vergegenständlicht“⁷.

3 Vgl. Jolles: Einfache Formen. S. 24.

4 Gumbrecht, Hans U.: Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung. In: Poetik und Hermeneutik VII. Hg. v. O. Marquard u. K. Stierle. Fink, München 1979. S. 704–708.

5 Ebd. S. 704f.

6 Ebd. S. 708.

7 Jolles: Einfache Formen. S. 40.

1.1. Legende und Genderstudies

In der aktuellen Forschung zur Gattung der Legende treten Aspekte der Genderforschung immer weiter in den Vordergrund. Gerade weil die Heiligenlegenden die vermutlich am meisten rezipierten Texte des Mittelalters gewesen sind, kommt ihnen eine besondere Bedeutung für diese Zeit zu. Ebenso existieren die in den Legenden beschriebenen Heiligen nicht für sich, sondern für die Menschen, da sie ein Mittel für die Gesellschaft sind, christliche Tugenden vergegenständlicht zu sehen, damit diese greif- und messbar werden.⁸ Die Heiligen sind *imitabile* – gelten also als Figuren, deren Weg nachzufolgen ist.⁹ Dabei soll nicht das Leben der Heiligen nachgelebt werden, sondern die Momente, in denen deren Tugenden und Wunder erkannt werden. Viele Heilige beginnen ihr Leben als Unheilige.¹⁰ Diese Tatsache bringt sie auf eine Ebene, auf der es für den ‚normalen‘ – also nicht heiligen Menschen – möglich wird, sich mit ihnen zu vergleichen.

Da die Legenden als wegweisend für ein christliches Dasein gelten sollen, sind die Geschlechterbilder, die in ihnen dargestellt werden, von großer Bedeutung für genderwissenschaftliche Ansätze innerhalb der Älteren Deutschen Literatur.

1.1.1. Männliche Literaturgattung

Wie I. Kasten in ihrem Aufsatz „Gender und Legende“¹¹ herausgearbeitet hat, liegen der Legende biologische Kriterien zu Grunde: In ihr ist ein reproduktiver weiblicher und ein nicht-reproduktiver männlicher Körper eingeschrieben.

Die Heiligenlegenden des Mittelalters wurden verfasst, um an den Tagen der jeweiligen Heiligen in den Kirchen gelesen zu werden. Nachdem sie von Klerikern für Kleriker geschrieben wurden, hat S. Gaunt in ihnen eine androzentrische Literaturgattung¹² gesehen, in der eine „männliche Identität nicht durch hetero-, son-

8 Vgl. Jolles: Einfache Formen. S. 35.

9 Eng mit dem Begriff *imitabile* verbunden ist das Wort *imitatio*, welches nicht als Nachahmung, sondern viel mehr als Nachfolge zu verstehen ist; vgl.: Jolles: Einfache Formen. S. 36. ebenso: Gumbrecht, Hans U.: Faszinationstyp Hagiographie – ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven: Hugo Kuhn zum Gedenken. Hg. v. C. Cormeau. Metzler, Stuttgart 1979. S. 52.

10 Das bekannteste Beispiel ist vermutlich die Heilige Maria Magdalena, die lange Zeit als Prostituierte gelebt hat.

11 Kasten, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. I. Bennewitz u. I. Kasten. Bamberger Studien zum Mittelalter, Münster 2002. S. 199–219.

12 Vgl. Gaunt: Gender and Genre in medieval french literature. S. 185.

dem durch homosoziale Beziehungsmuster hergestellt wird¹³ und somit Legenden „als Medium der Selbstverständigung“ dienen. Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich um eine ‚männliche‘ Gattung handelt, ist, dass das Männliche – den Geist und die Vernunft widerspiegelnd¹⁴ – die ideale Norm darstellt, die durch die Legenden vermittelt werden soll. Dies trifft besonders für die MärtyrerInnenlegenden zu, in denen durch die Zerstörung des Körpers der leibliche durch den spirituellen Körper ersetzt wird: Das Leiblich-Weibliche wird vom Geistig-Männlichen ausgelöscht. In der Theologie des Mittelalters herrschen zwei verschiedene Körperkonzepte vor: Die eine Strömung sieht einen Dualismus zwischen Körper und Seele – abgesehen von den geschlechterspezifischen Zuschreibungen –, die andere eine Einheit. Die letztere Auffassung wird durch den Glauben an die Auferstehung bestätigt: Nach dem Tod Christi ist nicht nur seine Seele, sondern auch sein Leib in den Himmel gefahren. Ebenso steht die Leibwerdung Christi für ein Symbol der Hoffnung auf Erlösung, welche allerdings nur durch ein gottesgefälliges Leben erreicht werden kann. Durch die Inkarnation ist Gott zu Materie und somit leiblich geworden. Da das Leibliche aber in der dualistischen Auffassung für das Weibliche steht, überschneiden sich im menschengewordenen Gott das Männliche und das Weibliche (ebenso wie das Jenseitige und das Diesseitige). Kasten macht in dieser Überkreuzung ein „gender crossdressing“ aus.¹⁵

Bestimmend für die Gattung der Legende aus der Sicht der Genderwissenschaften ist, dass sie zwischen einem reproduktiven weiblichen und einem nicht-reproduktiven männlichen Körper unterscheidet. Da das Männliche das Geistige und die Vernunft widerspiegelt – also die der Legende zugrunde liegende theologische Norm – kann die Gattung Legende als ein „Ein-Geschlecht-Modell“ gelesen werden.¹⁶ Das Leibliche wird oft mit dem Weiblichen und die Vernunft und der Geist mit dem Männlichen gleichgesetzt und einem hierarchischen Verhältnis unterstellt, in welchem das Leiblich-Weibliche dem Männlich-Geistigen untergeordnet ist. In den Legenden kommt dies besonders stark zum Tragen, vor allem bei jenen weiblichen Heiligen, die durch ihren Verstand bestechen – zum Beispiel jene der Heiligen Katharina und der Heiligen Johanna. E. Feistner hat über die Heilige Johanna geschrieben:

13 Kasten: Gender und Legende. S. 201.

14 Vgl. ebd. S. 203.

15 Vgl. Kasten, Ingrid: Körperlichkeit und Performanz in der Frauenmystik. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 7, Heft 1: Kulturen des Performativen. Hg. v. E. Fischer-Lichter u. D. Kolesch. Akademie Verlag, Berlin 1998. S. 99ff.

16 Vgl. Kasten: Gender und Legende. S. 199.

Johanna ist eine echte Laborgeburt. Sie ist die Verkörperung eines [...] Gedankenexperiments über die Kreuzung von Extremen: der sündenträchtigsten ‚weiblichen‘ Körperverhaftetheit mit dem herausragendsten ‚männlichen‘ Intellekt. [...] Die Natur hat vergessen, einer ‚typischen‘ Frau auch die entsprechend kleinere Hirnschale zu geben.¹⁷

Frauen werden auf ihre reproduktive Rolle reduziert. Werden ihnen doch „kulturelle Techniken wie Gelehrsamkeit oder Tugenden wie Standhaftigkeit, Mut sowie die Fähigkeit der Kontrolle über die Affekte“¹⁸ zugeschrieben, gelten sie als außergewöhnlich oder gar als Wunder.

Die Menschen des Mittelalters werden von Augustinus' Thesen beeinflusst. Obwohl er 354 bis 430 nach Christus gelebt hat, verbreitet vor allem Thomas Aquin (1224 bis 1274) seine Lehren weiter und baut sie aus. Für Augustinus spiegelt sich der Dualismus zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit wie folgt wider:

Das Männliche verkörpert das höherwertige Geistige, die Seele, der eine Affinität zum Guten, zur Unvergänglichkeit, zu Gott eigen ist; das Weibliche verkörpert die Materie, das Vergängliche, das Zerstörbare, damit das Sündhafte.¹⁹

Diese dualistische Anschauung wird von den Kirchenmännern für Frauen und Männer verbindlich gemacht. Leiblichkeit, Weiblichkeit und Sexualität werden abgewehrt. Da die mittelalterliche Theologie auf den Thesen Augustinus' und Aquins aufbaut, ist es nicht verwunderlich, dass die Frau in der mittelhochdeutschen Literatur als ein Geschöpf minderer Qualität dargestellt wird. Um nicht an diesem sündhaft Weiblichen haften zu bleiben, gilt als oberstes Gebot das Virginitätsideal, welches vor allem in den Heiligenlegenden sowohl für Frauen als auch für Männer Gültigkeit hat.

17 Feistner, Edith: Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters. In: Beiheft zur Zeitschrift für deutsche Philologie: Heft 9: Manlîchiu wîp, wîplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hg. v. I. Bennewitz u. H. Tervooren. Erich Schmidt, Berlin 1999. S. 139f.

18 Kasten: Gender und Legende. S. 207.

19 Zitiert nach: Bußmann, Magdalena: Die Frau – Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben. In: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. Hg. v. B. Lundt. Fink, München 1991. S. 120.

1.1.2. Virginitätsideal

Die Virginität steht für einen körperlichen Status, der vom weiblichen Körper aus gesehen wird, allerdings ebenso für Männer gedacht ist. Das Virginitätsideal für die Frau ist relativ leicht erklärbar: Es handelt sich um „das Reine des *weiblichen* Körpers, der sich der Reproduktion entzieht“²⁰. Das männliche Jungfräulichkeitsideal ist wesentlich ambivalenter. Es hat zum Ziel, den reproduzierenden, sinnlichen Körper zu überwinden und durch die Abwehr der ‚natürlichen‘, weiblichen Reproduktion die Vorstellung einer Reproduktion durch das Wort zu generieren. Laut Kasten fungiert das Virginitätsideal im Mittelalter einerseits als Kontrolle über das Leiblich-Weibliche und andererseits „als Modus der Vergewisserung männlicher Omnipotenz“²¹: Das Virginitätsideal steht als Symbol männlicher Ängste vor einem reproduzierenden – weiblichen – Körper und drückt zugleich Kontrolle über den Körper aus. Als Schlussfolgerung der Negation des reproduzierenden Körpers tritt eine neue Art der Reproduktion ins Spiel, nämlich die Schöpfung durch das Wort. Der „Maßstab des Heiligen ist eine von Körperlichkeit, von Geschlechtlichkeit, von ‚Weiblichkeit‘ gleichsam ‚gereinigte‘ spirituelle Männlichkeit“²².

Auf Grund des Virginitätsideals wird die Sexualität zwar negiert, legt aber dadurch, dass eine Person als Jungfrau klassifiziert wird, diese auf ihre Sexualität fest. Jungfräulichkeit muss ebenso wie Monogamie oder Promiskuität als eine Art von Sexualität gesehen werden.²³ Sexualität muss in diesem Zusammenhang als Körperlichkeit im Allgemeinen gesehen werden, da in der Regel die Wunder der Heiligen durch den Körper ausgelöst werden und somit der heilige Körper und nicht der oder die Heilige selbst die Hauptrolle in der Legende spielt.

Relevanz bekommt die Virginität dadurch, dass von den Darstellerinnen und Darstellern der Legenden der ‚heile‘ Körper bewahrt werden muss. Das Leiblich-Körperliche – das Weibliche – muss überwunden und in den heiligen Körper – „in eine unsterbliche Gestalt, in eine jenseitige Substanz“²⁴ – verwandelt werden.

Das Virginitätskonzept bringt jedoch vor allem für weibliche Heilige ein weiteres wichtiges Motiv mit sich: Frauen bekommen die Möglichkeit, sich durch das Jungfräulichkeitsideal aus der männlich geprägten Gesellschaft, in welcher sie oft nur zum Fortpflanzungszweck und als Tauschobjekt von einer Familie zur anderen –

20 Kasten: Gender und Legende. S. 204.

21 Ebd. S. 204.

22 Ebd. S. 205.

23 Vgl. Gaunt: Gender and Genre in medieval french literature. S. 186.

24 Kasten: Gender und Legende. S. 202.

von einem Mann zum anderen – weitergegeben werden, zu entziehen, ohne gleich gänzlich aus der patriarchalen Gesellschaftsordnung verstoßen zu werden. In dieser Hinsicht kann laut I. Stahlmann das Jungfräulichkeitsideal als Modus der Selbständigkeit gesehen werden, da bereits die Literatur des 4. Jahrhunderts asketischen Frauen die Führung des eigenen Haushalts, Reisen zu Stätten der Heiligen, das Studium von Schriften und den dazu notwendigen Erwerb von Fremdsprachen sowie die Verfügungsmacht über ihr Vermögen gestattet.²⁵

1.1.3. Brautschaft mit Christus und Zeugung durch das Wort

Ein weiteres wichtiges Motiv für weibliche Heilige ist die Brautschaft mit Christus²⁶, die meist an die Stelle einer körperlichen Liebesbeziehung gesetzt wird. In Zusammenhang hiermit kommt auch die Zeugung durch das Wort, die spirituelle Zeugung²⁷, ins Spiel, wie am Beispiel der Magdalenenlegende ersichtlich ist. Maria Magdalena schenkt durch ihre Gebete einem Paar, welchem der Kinderwunsch nicht erfüllt worden ist, einen Sohn. So wird Magdalena von der leiblichen Sünderin zur geistigen Heiligen.

1.1.4. Weibliche Schönheit

In erster Linie wird vor allem bei Frauen in den Heiligenlegenden ihre körperliche Schönheit betont, welche sie meist zum Objekt männlichen Begehrens macht. Gerade bei den Märtyrerinnen ist die weibliche Schönheit doppelt belegt: Erstens als ihre körperliche, durch welche sie das männliche Begehren wecken, zweitens als ihre spirituelle, durch welche auf Gott als ihren Schöpfer verwiesen wird. Die Schönheit der Frau hat daher verschiedene Funktionen: Sie kann vom Teufel eingesetzt sein, als Medium der Versuchung und Verführung der Männer; sie kann die Keuschheit der heiligen Frau gefährden; sie kann als Medium der Vermittlung zwischen Gott und den Ungläubigen fungieren. Es ist leicht zu erkennen, dass sich diese widersprüchlichen Vorstellungen über Frauen einem Schema beugen:

25 Vgl. Stahlmann, Ines: Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristlichen Askeseideals. In: Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel. Hg. v. C. Eifert u.a. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996. S. 62.

26 Vgl. Kasten: Gender und Legende. S. 211.

27 Vgl. ebd. S. 212.

Die Frau wird entweder idealisiert oder dämonisiert; S. Bovenschen fasst zusammen:

[die Frau] wird zugleich erhoben und erniedrigt, und zwar so hoch und so tief, daß sie in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen keinen Platz mehr findet.²⁸

1.2. Martyrium

Von den 147 Kapiteln der *Legenda Aurea* berichten 89 von Märtyrern und Märtyrerinnen.²⁹ Unter den Heiligen sind es gerade sie, die durch ihre Marter das „Ideal von der Überwindung des Leiblichen“³⁰ darstellen. Durch die Zerstückelung ihrer leiblichen Körper entsteht ein „neuer, ein unzerstörbarer, spiritueller, eben ein heiliger Körper“³¹, welcher in der Regel noch schöner und strahlender ist als der alte. Diese Unzerstörbarkeit des heiligen Körpers im Martyrium geht in der Regel dem endgültigen Tod der Heiligen unmittelbar voraus.³²

28 Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979. S. 31f.

29 Vgl. Barth, Ferdinand: Legende als Lehrdichtung. Beobachtungen zu den Märtyrerlegenden in der ›Legenda aurea‹. In: Europäische Lehrdichtung. Festschrift für Walter Naumann zum 70. Geburtstag. Hg. v. H. G. Rötzer u. H. Walz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. S. 63f.

30 Kasten: Gender und Legende. S. 202.

31 Ebd. S. 202.

32 Vgl. ebd. S. 202.

2. Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext

2.1. Inhalt – *Elsässische Legenda Aurea*

Die *Elsässische Legenda Aurea* stellt der Geschichte über die Heilige Christina eine Erklärung ihrer Namensgebung voran. Der erste Satz der eigentlichen Legende besagt, dass die Heilige Christina von einem sehr edlen Geschlecht abstammt. Dann beginnt unmittelbar das Geschehen: Christina wird gemeinsam mit zwölf Dienerinnen von ihrem Vater in einen Turm gesperrt, in welchem sie die goldenen und silbernen Abgötter anbeten soll. Viele große Herren begehren sie, doch sie soll ihr Leben lang den Abgöttern dienen. Eines Morgens klagen die Dienerinnen Christina vor ihrem Vater an, dass sie die Abgötter verschmäht und behauptet, sie sei Christin. Daraufhin versucht ihr Vater sie von den Abgöttern zu überzeugen, doch Christina bleibt ihrem Glauben treu. Christina zerschlägt die Götzenfiguren und schenkt die Scherben den Armen. Das hat zur Folge, dass ihr Vater sie in einen Kerker sperren lässt. Sowohl ihre Mutter als auch ihr Vater versuchen, sie von ihrem christlichen Glauben abzubringen. Als das misslingt, lässt ihr Vater sie martern. Er lässt ihren Körper zerreißen und ihre Glieder zerquetschen. Er spannt sie auf ein Rad, entzündet es und lässt Öl darauf fließen. Er lässt einen Stein um ihren Hals binden und stößt sie ins Meer. Christina überlebt nicht nur die Foltern, sondern wird im Meer von Jesu getauft und vom Heiligen Michael zurück aufs Land gebracht. Der Vater lässt sie enthaupten und stirbt anschließend. Nach seinem Tod wird Dyrus zum Peiniger Christinas. Er lässt sie in eine mit Öl, Pech und Schwefel gefüllte, brennende und schaukelnde Lade werfen und lässt sie mit geschorenem Haupt zum Abgott Apollo schleifen. Durch Christinas Blick fällt dieser und wird zu Asche. Daraufhin stirbt Dyrus vor Schreck. Nach Dyrus' Tod folgt Julianus. Dieser sperrt Christina für fünf Tage in einen glühenden Ofen, in welchem sie mit den Engeln singt. Er lässt Schlangen und Nattern zu ihr bringen, welche sich um ihre Brüste und ihren Hals legen und als ein Zauberer die Tiere erzürnt, töten sie diesen. Christina erweckt ihn wieder zum Leben, woraufhin Julianus ihr die Brüste abschneiden lässt, aus denen Milch statt Blut rinnt. Dann schneidet er ihr die Zunge heraus, welche Christina ihm ins Gesicht spuckt, wovon Julianus auf einem Auge erblindet. Aus Zorn schießt Julianus ihr zwei Pfeile ins Herz und einen in ihre Seite, woraufhin Christina stirbt.

2.2. Inhalt – *Passional*

Die Christinenlegende im *Passional* beginnt damit, dass die Erzählinstanz Christina als Jungfrau auftreten lässt, die von Gott große Gnade erhält. Ihr Vater ist ein reicher und bekannter Heide in Italien. Er sperrt Christina gemeinsam mit zwölf weiteren Jungfrauen in einen Turm, in welchem sie – ungestört von vielen Knapen, die um sie werben – die von ihm geschaffenen goldenen und silbernen Götzenbilder anbeten soll. Christina spendet jedoch die Opfergaben den Armen. Dessen wird sie von den Dienerinnen beim Vater angeklagt und es folgt ein Zwiegespräch zwischen ihm und seiner Tochter über den wahren Glauben. Christina zerbricht die Götzenbilder und spendet auch diese den Armen. Daraufhin lässt der Vater sie ausziehen und schlagen. Er lässt sie in einen Kerker sperren, woraufhin Christinas Mutter kommt und versucht, ihre Tochter von ihrem Glauben abzubringen. Nach einem weiteren Gespräch zwischen Vater und Christina lässt dieser ihr das Fleisch von den Knochen reißen und sie schlagen. Christina wird auf ein Rad inmitten einer Menschenmenge gespannt, unter dem Feuer gemacht wird. Die Flammen bringen jedoch nicht Christina, sondern viele Menschen, die dem Spektakel beiwohnen, um. Christina wird über Nacht von ihrem Vater in einen Kerker gesperrt, um am nächsten Tag mit Hilfe eines Mühlsteins um ihren Hals im Meer ertränkt zu werden. Ein Engel rettet sie jedoch und Christina wird von Jesu getauft und von einem Engel zurück aufs Land gebracht. Ihr Vater will sie daraufhin köpfen lassen, stirbt aber, bevor er diese Tat vollziehen kann. Nach dessen Tod setzt ein anderer Richter die vom Vater begonnenen Martern fort: Christina wird in eine Mischung aus Harz, Pech und Öl geworfen, in welcher sie zu Gott betet. Danach lässt der Richter sie nackt durch die Stadt zum Tempel von Apollo bringen, vor dem Christina ein Gebet spricht, was zur Folge hat, dass dieser zerbricht. Auch der Richter stirbt daraufhin. Es folgt diesem Julianus. Julianus sperrt Christina in einen glühenden Ofen, in welchem sie mit Hilfe von Gott und Engeln fünf Tage verbringt. Er lässt Schlangen und Nattern zu Christina in den Kerker bringen, welche sie unbeschadet lassen. Auf Julianus' Befehl lässt ein Zauberer die Schlangen erzürnen, woraufhin diese denselben umbringen. Christina schickt die Schlangen in die Wüste und erweckt den Zauberer wieder zum Leben. Julianus lässt Christina beide Brüste und ihre Zunge abschneiden. Sie wirft ein Stück ihrer Zunge Julianus ins Gesicht, der davon auf einem Auge erblindet und mit zwei Pfeilen – einen

ins Herz und einen in die Seite – auf sie schießt. Christina stirbt und wird von Gott gekrönt. Die Legende endet in einem Lobvers auf Jesus.

2.3. Keine typische MärtyrerInnenlegende

Einige Forscherinnen und Forscher haben typische Merkmale von Heiligenlegenden herausgearbeitet. In Folge soll an Hand der Arbeiten von F. Barth, A. Jolles, G. Muschiol und I. Kasten gezeigt werden, welche Kriterien für die Legende der Heiligen Christina nicht zutreffen.

2.3.1. Ferdinand Barth und Andre Jolles

F. Barth arbeitet in seinem Aufsatz „Legenden als Lehrdichtung. Beobachtungen zu den Märtyrerlegenden in der ›Legenda aurea‹“³³ die Merkmale der MärtyrerInnenlegenden in der *Legenda Aurea* heraus. Er gliedert die einzelnen Legenden in: die Namensklärung, die eigentliche MärtyrerInnenlegende, die Mirakelerzählungen, Kirchenväterzitate, historische Exkurse und kritische Zwischenbemerkungen von Jacobus de Voragine, dem Verfasser der *Elsässischen Legenda Aurea*. Betrachtet man nun die Legende der Heiligen Christina, so stellt man fest, dass ein Großteil dieser Merkmale nicht realisiert ist.

Die **Namenserklärung** – welche für Barth besonders wichtig im Bezug auf sein Thema „Lehrdichtung“ ist – ist in der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* enthalten:

Von dem namen

Cristina ist gesprochen eine die mit crisenen ist gesalbet, daz ist gemacht mit balsamen vnd von oley, wenne su den gūten geschmack dez balsamen hat gehalten in irem wandel vnd daz oley einre gūten andaht in irme herzen.

ELA 442, 3–7

Barth arbeitet heraus, dass die Namensklärung ein sprachlicher Kunstgriff des Mittelalters ist, um poetische und didaktische Ziele zu erreichen. Diese vorange-

33 Barth: Legende als Lehrdichtung. S. 61–73.

stellten Bezeichnungen einer Person sollen auf ihr Wesen rückschließen lassen. Sie sollen das Wesentliche der folgenden Geschichte in den Mittelpunkt setzen.³⁴ Und auch bei Christina ist es nicht anders: Christina ist laut der *Elsässischen Legenda Aurea* eine, die mit *crisemen* – einer Substanz aus Balsam und Öl – gesalbt worden ist. Ihre Wesenszüge werden mit dem guten Geschmack des Balsams, der für ihren Lebenswandel, und mit dem Öl, das für die Andacht in ihrem Herz steht, beschrieben. Sowohl das Salben, als auch der Geschmack und das Herz deuten die Wichtigkeit von Körperlichkeit in der Legende an. Durch die Benennung des guten Lebenswandels wird ein Großteil der Geschichte vorweggenommen und ersetzt: Im Gegensatz zu den meisten anderen Legenden wird die Vorgeschichte, die üblicherweise den guten Lebenswandel exponiert, bei Christina ausgespart.

Die eigentliche MärtyrerInnenlegende, der Barth die Darstellung von Leben und Wirken, den Prozess, die Folterung und die Hinrichtung zuordnet, ist bei Christina stark verkürzt. Über **Leben und Wirken** erfahren wir fast nichts. Die einzigen Informationen sind, dass Christina von einem sehr edlem Geschlecht abstammt, dass sie von ihrem Vater in einen Turm gesperrt wird und dass sie den Armen spendet.

Im Gegensatz dazu ist die Darstellung **des Prozesses und der Folterungen** stark ausgeprägt. In der *Elsässischen Legenda Aurea* beziehen sich 78 der insgesamt 91 Verse auf Prozess und Folter, im *Passional* 429 von 520 Versen.³⁵ Der Prozess wird vor allem in einem Streitgespräch zwischen Christina und ihrem Vater ausgeführt. Es kommen jedoch auch ihre Mutter und ihre zwei weiteren Peiniger darin vor. Christina lässt sich an keiner Stelle von ihrem Glauben abbringen und lässt ihre irdische Abstammung lieber hinter sich, als den Abgöttern zu opfern. Prozess und Folter gehen bei Christina Hand in Hand. Sie nimmt ihre Marter nicht nur hin, sondern wendet sie teilweise gegen ihre Peiniger an. So wirft sie zum Beispiel ihrem Vater ein Stück ihres eigenen Fleisches, welches dieser vorher zerstückeln ließ, ins Antlitz und befiehlt ihm, er habe es zu essen. Als sie ins Meer geworfen wird, wird sie dort von Gott getauft, die Schlangen und Nattern töten den Zauberer an ihrer Stelle und ihre herausgeschnittene Zunge lässt Julianus auf einem Auge erblinden.

34 Später wurde diese Namensgebung in den Heiligenlegenden oft von den ProtestantInnen belacht, da sie ihrer Meinung aus Unkenntnis des Griechischen und Hebräischen entstanden sind. Vgl. Barth: *Legende als Lehrdichtung*, S. 64f.

35 Der restliche Text behandelt Namensklärung, Einführung ins Geschehen, Christinas Taufe und ihren Tod.

Die Hinrichtung ist ebenso wie Christinas Vorgeschichte sehr kurz gehalten.

Die **Mirakelerzählungen**, welche Barth als eigene Textgruppe ansieht, sind in den zwei Fassungen der Christinenlegende kaum ausgeprägt. Christina überlebt zwar all ihre Martern und Julianus erblindet durch ihre Zunge, doch das einzige wirkliche Wunder, welches von ihr getätigt wird, ist, dass sie den Zauberer nach dessen Tod durch die Schlangen wieder zum Leben erweckt. Gänzlich ausgespart sind die posthumen Wunder in dieser Legende. Jolles hat herausgearbeitet, dass Wunder besonders wichtig für die Heiligen sind, da durch sie deren Tugenden und deren Macht bestätigt würden. Wunder geschehen zu Beginn in der Regel durch Gott, erst später werden sie durch den Heiligen/die Heilige selbst – nach wie vor mit Hilfe Gottes – ausgeführt. Vor allem die posthumen Wunder sind wichtig, da durch sie hervorgehoben wird, dass die Tugenden des/der Heiligen auch nach dem Tod noch lebendig sind. Bei den posthumen Wundern wird in der Regel der/die Heilige durch Reliquien vertreten, damit auch weiterhin klar ist, wessen Tugenden bestätigt werden.³⁶ Ebenso wie die posthumen Wunder werden bei Christina weder Reliquien noch ihre Grabstätte erwähnt.

Ob das Überleben der Folterungen, das Zerspringen der Apollo-Statue durch Christinas Blick und Gebet, das Erblinden Julianus' durch Christinas Zunge, oder gar Christinas Sprachgewandtheit³⁷ als Wunder gesehen werden können, bleibt noch zu überprüfen. Und ebenso, was es bedeutet, wenn kein einziges posthumes Wunder aufgezeichnet ist.

Unrealisiert bleiben in der Fassung der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* die von Barth erwähnten **Kirchenväterzitate, historischen Exkurse und kritischen Zwischenbemerkungen** von Jacobus de Voragine. Im Vergleich dazu gibt es im *Passional* einige Momente, in denen die Erzählinstanz das Geschehen kommentiert. Kritische Bemerkungen und historische Exkurse sind jedoch auch hier nicht realisiert.

Zwei laut Jolles übliche Aspekte der MärtyrerInnenlegenden finden sich allerdings bei Christina wieder: Das Rad (mit scharfen Klingen) und das Zerspringen der Ab-

³⁶ Jolles: Einfache Formen. S. 32f.

³⁷ Dass Sprachgewandtheit und Klugheit als Wunder bei heiligen Frauen gelten können, kann an Hand der Heiligen Katharina gesehen werden, da davon ausgegangen wird, dass nicht Katharina selbst die klugen Worte spricht, sondern dass sie als Medium für Gott dient, der durch sie spricht. Vgl. Kasten: Gender und Legende. S. 207.

götter.³⁸ Das Rad, auf das Christina gespannt wird, hat zwar keine scharfen Klingen, dafür wird ein Feuer darunter entzündet, durch welches 1500 Menschen verbrennen. Und das Zerspringen der Abgötter geschieht aktiv durch Christina. Einmal zerschlägt Christina die Götzenfiguren, ein anderes Mal fällt Apollo durch ihren Blick und wird zu Asche. Für Jolles sind das „Rad mit scharfen Klingen“ und der „Gott, der zerspringt“ sprachliche Gebilde. Das „Rad mit scharfen Klingen“ steht laut ihm für sämtliche seelische und körperliche Martern. Der zerspringende Gott steht für die unterschiedlichen Götzenbilder, die sich dem wahren Christen unterwerfen.³⁹

2.3.2. Gisela Muschiol

Nahe liegend wäre nun die Vermutung, dass die Legende der Heiligen Christina so viele typische Merkmale der MärtyrerInnenlegende nicht aufweist, da es sich um eine heilige Frau und nicht einen heiligen Mann handelt. G. Muschiol hat typische Merkmale weiblicher Heiliger untersucht⁴⁰, doch auch hier lässt sich die Heilige Christina nicht ohne weiteres einordnen. Muschiol hat die Merkmale weiblicher Heiliger drei Kategorien zugeteilt: „Gebet, Fasten, Almosen; *imitatio* Christi und *vita apostolica*; Fürbitte und Mittlerschaft: die Wunder“.⁴¹

Muschiol hält fest, dass die traditionelle Form der christlichen Buße sich in drei Teile gliedern lässt: **das Gebet, das Fasten und die Almosen**. Muschiol zählt zahlreiche heilige Frauen auf, die diese drei Kategorien erfüllen.⁴² Von Christinas Gebeten ist in der *Elsässischen Legenda Aurea* allerdings nur an einer Stelle die Rede, als ihr Vater ihr sagt: ›*Sit du drie gotter ane bittest war vmb bittesst du nüt och die anderen an?*‹ (ELA 443, 1–2). Im *Passional* wird insgesamt drei Mal erwähnt, dass Christina betet: *si sprach zu Cristo ir gebet* (PASS 343, 88); *si sprach zu gote ir gebet* (PASS 344, 24); *und ir gebet nach willen sprach* (PASS 344, 37). Dass Christina fastet, wird in keiner von den behandelten Christinenlegenden erwähnt. In der *Elsässischen Legenda Aurea* spendet sie nur an einer Stelle Almo-

38 Vgl. Jolles: Einfache Formen. S. 44.

39 Vgl. ebd. S. 44.

40 Vgl. Muschiol, Gisela: Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“. In: Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit. Hg. v. E. Grunewald u. N. Gussone. Oldenbourg, München 1996. S. 39–54.

41 Vgl. ebd. S. 39–54.

42 Vgl. ebd. S. 41.

sen, im *Passional* zwei Mal (in beiden Fassungen die zerschlagenen goldenen und silbernen Götzenbilder).

Die Nachfolge Christi (*imitatio*) und die Nachfolge der Apostel (*vita apostolica*) erscheinen laut Muschiol in den Viten weiblicher und männlicher Heiliger. Häufig werden die von Christus ausgeübten Taten und Wunder von den Heiligen wiederholt.⁴³ Christina kann zwar nicht über das Wasser gehen, aber die Tatsache, dass sie – mit Jesu Hilfe – nicht wie vom Vater geplant im Meer untergeht, könnte als entsprechendes Gegenstück zu der Geschichte stehen, in welcher Jesus über den See Genezareth geht. Das Spenden von Almosen steht ebenfalls in der Tradition der *imitatio*.

In der Tradition der Bibel sieht Muschiol auch die Jungfräulichkeit. Viele Heilige kämpfen entweder gegen eine Eheschließung oder versuchen aus einer Ehe wieder auszubrechen, um ihr Leben in sexueller Enthaltsamkeit zu leben.⁴⁴ In der *Elsässischen Legenda Aurea* wird Christina kein einziges Mal als *iuncvrouwe* bezeichnet und nur ein Mal als *magt*, was mit ‚Jungfrau‘⁴⁵ übersetzt werden kann. Im *Passional* hingegen nennt die Erzählinstanz einige Male Christina *iuncvrouwe*. Ansonsten wird an keiner Stelle erwähnt, dass Christina sich der Sexualität entzieht. Im Gegensatz dazu sind es von vornherein ihre Eltern, die meinen, sie solle anstelle der Verehrer den Göttern dienen.

Dass Christina nicht die üblichen **Wunder** (bis auf das Wiederbeleben eines Toten) ausführt, wurde bereits dargelegt. Muschiol beschreibt jedoch noch innerhalb der Wunder ein weiteres traditionelles Bild weiblicher Heiliger, welches auf Christina nicht zutrifft: Nach dem Tod der weiblichen Heiligen umgibt in der Regel ein herrlicher Glanz deren Körper und es geht ein wohlduftender Geruch von ihren Körpern aus.⁴⁶ Da nach Christinas Tod die Legende endet, kommen auch diese traditionellen Elemente nicht vor.

43 Zum Beispiel das Weinwunder, Heilungen, Dämonenaustreibungen, das Füße waschen; vgl. Muschiol: Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“. S. 45.

44 Vgl. ebd. S. 46f.

45 Vgl. Lexer, Matthias von: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Erster Band A–M. Hirzel, Stuttgart 1974. S. 2007f.

46 Vgl. Muschiol: Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“. S. 50f.

2.3.3. Ingrid Kasten

Auch I. Kasten hat ausschlaggebende Motive der Heiligenlegenden herausgearbeitet: die Brautschaft Christi, die Schönheit der weiblichen Heiligen, der standhafte Glaube der Heiligen, Gott und Teufel als Drahtzieher, die Anrufung Gottes in der Not, ein Wunder, durch welches die Heilige gerettet wird, eventuell ein Martyrium und die Transformation vom leiblichen in den heiligen Körper.⁴⁷

Die Brautschaft Christi kommt bei der Heiligen Christina in der *Elsässischen Legenda Aurea* nicht zum Tragen. An einer Stelle sagt sie zwar zu ihrer Mutter: ›*War vmbe nemmest du mich dine dochter? Weist du nüt daz ich mines gottes namen habe?*‹ (ELA 443, 15–16) Diese Aussage betrifft jedoch nicht die Brautschaft mit Christus, sondern dessen Vaterschaft, da in dieser sowie den vorhergehenden und nachfolgenden Reden verhandelt wird, wessen Tochter Christina sei. An keiner weiteren Stelle der *Elsässischen Legenda Aurea* gibt es einen Verweis auf die Brautschaft Christi. Im *Passional* hingegen deuten die letzten Verse auf eine solche hin:

*got gab ir dort vil ebene
bi der iuncvrowen lone
eine wunnecliche krone
PASS 345, 52–54*

Die Krone, die Christina von Gott erhält, stellt vermutlich eine jungfräuliche Brautkrone dar und könnte damit ein Hinweis auf die Brautschaft mit Christus sein.

Christinas **Schönheit** wird in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* nur ein Mal zu Beginn erwähnt: *Dise Cristina waz so schöne daz uil grosser herren ir begertent* (ELA 442, 11–12); *wand si ummazen schone was* (PASS 340, 31). Dass Christinas Schönheit nicht genauer ausgeführt wird, könnte eng mit der nicht erwähnten Brautschaft Christi zusammenhängen. In der Regel spielt die Schönheit weiblicher Heiliger im Mittelalter verschiedene Rollen: Einerseits steht sie für die Gefahr, dass sie von Männern begehrt wird und diesem Begehren nicht widersteht. Andererseits stellt sie aber auch eine Gefahr für Männer dar, welche sie begehren. Da nur zu Beginn die Schönheit genannt wird, zeigt, dass die Schönheit, die Ehe und die sexuelle Enthaltbarkeit für die Legende der Heiligen Christina

47 Vgl. Kasten: Gender und Legende. S. 218.

keine Rolle spielt. Doch gerade die Schönheit der Märtyrerinnen und Märtyrer hat noch eine dritte Funktion: Sie steht für die innere Schönheit und zeigt, dass selbst wenn der Körper zerstört wird, er noch schöner als vor den Martern erscheint, was auf den reinen Geist zurückzuführen ist. Doch auch dies wird bei Christina nicht erwähnt.

Gott und Teufel als Drahtzieher treten in der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* nicht im eigentlichen Sinn auf. Gott handelt nie aktiv. Selbst der Tod von 1500 Menschen wird durch das Feuer unter dem Rad, auf welches Christina gespannt wird, und nicht von Gott ausgelöst. Im Gegensatz dazu nimmt Gott im *Passional* eine wesentlich aktivere Rolle ein: Er ist nicht nur für den Feuer-tod der Menschen während der Räderung verantwortlich, sondern steht Christina auch bei den restlichen Martern bei. In beiden Legendenfassungen tritt der Teufel insofern als Drahtzieher auf, als dass Christinas Vater von ihr mit dem Teufel gleichgesetzt wird:

*›Du tust mir nú eine grosse gnode daz du nú entwilt daz ich furbas dez
dúfels dochter geheissen si.‹
ELA 443, 20–21*

*‘daz ist groz ein genade mir
als ich gehort han von dir,
daz du mich hinnen vurder sint
nicht nennen wilt des tuvels kint.
du bist des tuvels und er din;
ir zwei muget wol vereinet sin.
swaz von dem tuvele ist geborn,
dem wirt billich der name erkorn,
daz er des tuvels kint wese.
hievon ich gerne genese,
daz ich sin kint icht heize.’
PASS 342, 75–85*

Betrachtet man diese zwei Reden als Gleichsetzung von Vater und Teufel, so hat dies zur Folge, dass der Teufel die ersten zwei Drittel der Legende für sämtliche Martern Christinas verantwortlich ist.

Kasten schreibt nur von einem **Wunder**, welches die Heiligkeit bestätigen muss. Dieses eine Wunder wird auf jeden Fall von Christina getätigt, als diese den toten Zauberer wieder zum Leben erweckt. **Der standhafte Glaube** ist ebenso eines der Merkmale, die gänzlich von Christina erfüllt werden. Ebenso ist das **Martyrium**

enthalten. In der *Elsässischen Legenda Aurea* ruft Christina an keiner Stelle **Gott um Hilfe** an. Allerdings sind Gebete und Lobreden auf Gott im *Passional* vorhanden. Die **Transformation** vom leiblichen in den heiligen Körper ist bei Christina nicht weiter ausgeführt. Sie überlebt zwar alle – bis auf die letzte – Marter, wird jedoch nicht noch schöner und auch ist von ihrem toten – leiblichen – Körper nicht weiter die Rede.

2.4. Zusammenfassung

Fasst man die von Barth, Jolles, Muschiol und Kasten ausgearbeiteten Merkmale der Heiligenlegenden zusammen, lässt sich feststellen, dass vor allem in der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* ein Großteil nicht realisiert ist: Christina verübt nur ein Wunder (das Wiederbeleben des Zauberers), kein einziges posthumes wird erwähnt. Ihr Leben und Wirken ist marginal beschrieben und es sind weder Kirchenväterzitate, historische Exkurse noch Zwischenbemerkungen eingebaut. Christina spendet nur ein Mal Almosen, und auch dass sie betet, ist nur ein Mal erwähnt. Ebenso wird sie nur ein Mal in Form von *magt* als Jungfrau bezeichnet. Weder Glanz noch Wohlgeruch ihres Leichnams werden erwähnt. Ihre Schönheit wird in der Einleitung ein Mal genannt. Gott nimmt keine aktive Rolle ein. Die Brautschaft Christi wird nicht erwähnt und Christina bittet Gott nicht um Hilfe. Die Transformation vom leiblichen in den geistigen Körper findet nicht statt. Neben diesen zahlreichen Auslassungen erfüllt die Legende nur folgende neun Stereotype: Eine Namensklärung ist der Legende vorangestellt. Der Prozess, die Folterung, die Hinrichtung, die Räderung, die zerspringenden Abgötter, der standhafte Glaube, der Teufel als Drahtzieher und das Martyrium sind in der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* enthalten.

Im *Passional* kommen zu den realisierten Merkmalen in der *Elsässischen Legenda Aurea* Zwischenbemerkungen des Verfassers, Gebete, die Bezeichnung *iuncvrowe* und ein weiteres Mal das Geben von Almosen hinzu.

Besonders auffällig ist, dass Christina nur ein einziges Wunder tätigt. In der Regel sind Heiligenlegenden durch zahlreiche Wunder geschmückt und in vielen Fällen nimmt die Beschreibung der posthumen Wunder den Hauptteil der Legende ein. Jolles schreibt zudem, dass bereits Wundertätigkeit notwendig ist, um selig gesprochen zu werden und für die Heiligwerdung erneut Wunder bestätigt werden

müssen.⁴⁸ Nach dieser Auffassung dürfte Christina demnach gar nicht als Heilige aufscheinen.

In den folgenden Kapiteln soll herausgearbeitet werden, in wie weit die Verfasser der zwei Legendenfassungen es dennoch schaffen, Christina sprachlich als Heilige zu konstituieren. In vier Schritten sollen die Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* und die im *Passional* analysiert werden und an Hand von den Christina zugeschriebenen Benennungen, Bibelzitat, den Reimpaaren und Gesprächssituationen gezeigt werden, dass Christina trotz der fehlenden Merkmale ein Platz in den Heiligenlegendaren zusteht und was diese Kategorien für die Heiligenlegende an sich zu bedeuten haben.

48 Vgl. Jolles: Einfache Formen. S. 27.

3. Benennungen – Christina als Tochter

3.1. Theorie

Die Benennung von Figuren in einem Text hat nicht nur die Funktion, die einzelnen Figuren von einander unterscheidbar zu machen, sondern durch die Namensgebung den einzelnen Figuren unterschiedliche Funktionen und Eigenschaften zuzuschreiben. F. Jannidis schreibt: „Im Zentrum der Figur steht ein Name, dem Merkmale zugeordnet werden.“⁴⁹ In der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* fallen die Namen, mit denen Christina benannt wird, sehr rar aus. In ersterer ist der eigentlichen Legende eine Erklärung zu Christinas Namen vorangestellt, auf welche ich im Kapitel „Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext“ bereits eingegangen bin.

Für mich ist an dieser Stelle allerdings nicht zentral, wie Christina von den Erzählinstanzen bezeichnet wird⁵⁰, sondern wie sie von den anderen handelnden Personen in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* genannt wird und was diese Namen und die Art und Weise der Benennungsakte für ihre Figur bewirken.

Die Diskurstheoretikerin J. Butler schreibt:

Durch die Benennung wird man sozusagen an einen sozialen Ort und in eine soziale Zeit versetzt. Um einen Namen zu erhalten, die Bezeichnung, die angeblich Einzigartigkeit verleiht, sind wir voneinander abhängig.⁵¹

Es bedarf also einer anderen Person beziehungsweise Figur, um benannt zu werden. Diese Person hat die Macht, die benannte Figur gesellschaftlich zu konstituieren, sie in die gesellschaftliche Ordnung einzuführen. In der sprachlichen Haltung der Subjekte zueinander drückt sich ihre soziale Beziehung aus. Diese Beziehung wird nicht durch die Sprache beschrieben, sondern im Moment der An-

49 Jannidis, Fotis: *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie*. Walter de Gruyter, Berlin 2004. S. 109.

50 In der *Elsässischen Legenda Aurea* wird die Heilige Christina von der Erzählinstanz neun Mal Christina, beziehungsweise Sant Christina genannt. Zu Beginn wird sie als Magd bezeichnet, was einerseits mit Dienerin Gottes übersetzt werden kann, was sie allerdings auch mit den kurz darauf auftretenden Mägden gleichsetzt. An drei Stellen wird sie von der Erzählinstanz Tochter genannt.

Im *Passional* wird die Heilige Christina von der Erzählinstanz zwanzig Mal Jungfrau, acht Mal Christina, vier Mal Tochter, zwei Mal Magd/Dirn und ein Mal Frau genannt.

51 Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006. S. 52.

rufung erzeugt. In der Art und Weise, wie eine Figur benannt wird, wird demnach etwas über die Intentionen des/der Benennenden ausgesagt. Durch eine Benennung beziehungsweise Namensgebung werden intersubjektive Kontexte festgelegt und einer Person werden Prägungen zugesprochen, die jemand anderes für diese als geeignet oder passend hält.⁵²

Für Butler ist der Modus der Benennung die Bedingung für die Subjektwerdung. Sie kritisiert an Althussers Theorie, dass das Subjekt durch den Sprechakt konstituiert wird, also durch „Anrufung“ erzeugt wird, dass dadurch der Benennungsakt an die Stimme und damit an einen bestimmten Moment gekoppelt ist. Butler streicht heraus, dass im Gegensatz zu Althussers Theorie die illokutionäre Kraft des Sprechaktes durch Konventionen wie Wiederholbarkeit und Ritualisierbarkeit hergestellt wird. Für Butler ist die Konstitution eines Subjektes ein Prozess, der nicht nur einen Moment benötigt, sondern in einer fortwährenden Wiederholung besteht.⁵³ Sie schreibt:

Das Ziel der Anrufung ist nicht deskriptiver, sondern inaugurativer Art [...] Ihr reiteratives Verfahren hat den Effekt, ihre ‚Position‘ über die Zeit hinweg zu sedimentieren.⁵⁴

Dieser Wiederholungscharakter, der notwendig ist, um als Subjekt konstituiert zu werden, ist ein zentraler theoretischer Ansatz für die folgende Analyse der Benennungen der Heiligen Christina in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional*.⁵⁵

Analysiert man die direkten Reden, die in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* getätigt werden, fällt auf, dass Christina in der *Elsässischen Legenda Aurea* nur in einer Rede mit ihrem Eigennamen angesprochen wird. Im *Passional* wiederum kommt diese Form der Anrede gar nicht vor. Die ihr zugeschriebene Bezeichnung ‚Tochter‘ wird im Gegensatz dazu ausführlich von verschiedenen GesprächspartnerInnen aufgegriffen und diskutiert. In der *Elsässischen Legenda Aurea* wird sie in direkten Reden insgesamt acht Mal Tochter und ein Mal Kind, im *Passional* sieben Mal Tochter und zwei Mal Kind genannt. Die Tatsache, dass die Benennung ‚Tochter‘ so zentral im Gespräch zwischen Christina und den anderen

52 Vgl. Butler: Haß spricht. S. 52f.

53 Ebd. S. 56f.

54 Ebd. S. 59.

55 Christina wird in steter Wiederholung von den anderen Figuren und von sich selbst als Tochter bezeichnet.

Handelnden steht, lässt darauf schließen, dass ihr gesellschaftlich-familiärer Status gewichtiger ist denn sie als Person. Betrachtet man dies vor dem Hintergrund der Textgattung Heiligenlegende, wird dadurch um so deutlicher, dass es sich bei Christina nicht um die Heilige an sich handelt, sondern um ihre Rolle in der Gesellschaft, um ihr Handeln und darum, wie sie sich von ihrem irdischen Sein löst, um geistige Heiligkeit zu erlangen. In der folgenden Analyse soll herausgearbeitet werden, auf welche Weise Christina von ihrem irdischen zu einem göttlichen Tochtersein auf Grund der sprachlichen Verhandlung der ihr zugeschriebenen Bezeichnung ‚Tochter‘ gelangt.

Der Aufbau der Analyse folgt den GesprächspartnerInnen Christinas: Die Dienerinnen, der Vater, die Mutter und Gott. Ich werde einen Vergleich zwischen den jeweiligen Textstellen der *Elsässischen Legenda Aurea* mit den Entsprechungen im *Passional* anschließen und mit einem Exkurs zum Satzbau der Benennungsakte dieses Kapitel abschließen.

3.2. Analyse

3.2.1. Die Dienerinnen – *Elsässische Legenda Aurea* und *Passional*

Die ersten Personen, die in den Christinenlegenden eine direkte Rede tätigen, sind die Dienerinnen. Nachdem Christinas Vater gekommen ist, sprechen die Mägde ihn ohne Aufforderung an: ›Herre din dochter fürsmohet vnser gotter‹ (ELA 442, 17–20) in der *Elsässischen Legenda Aurea* beziehungsweise im *Passional*: ‚herre, herre, / ez wechset ein michel werre / an uwerre tochter‘ (PASS 340, 65–67). An dieser Stelle wird Christina das erste Mal in einer direkten Rede in das Geschehen eingebracht und zugleich als Tochter bezeichnet. Die Bezeichnung ‚Tochter‘ wird Christina nicht mehr los werden – sie wird im ersten getätigten Sprechakt konstituiert. Dass ausgerechnet die standesgemäß unter Christina stehenden Dienerinnen sie zuerst als Tochter bezeichnen – und zwar in einem Akt des Verrates an ihrem Vater –, lässt deutlich werden, wie Personen durch den Akt der Benennung an einen sozialen Ort gebunden werden: Innerhalb von dieser einen Rede wird Christina zur Tochter des Herren⁵⁶ und zugleich zu einer Person, die Götter

56 Die Bezeichnung ‚des Herren Tochter‘ ist zweideutig: Einerseits ist sie die Tochter des Herren der Dienerinnen, also Christinas leiblichen Vaters, andererseits ist sie die Tochter ihres Herren,

missachtet und an der eine große Verwirrung zu Tage tritt. Dadurch, dass die Dienerinnen die Möglichkeit bekommen, Christina zu verraten und ihren Glauben zu verurteilen, stellen sie sich innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung über sie.

3.2.2. *Elsässische Legenda Aurea*

3.2.2.1. Christina und ihr irdischer Vater

In der *Elsässischen Legenda Aurea* tritt im Anschluss an die Dienerinnen Christina auf. Sie sagt zu ihrem Vater: ›*Du solt mich nüt me dine dochter heissen, wenne ich bin des dochter demme ein loblich opher gezimet.*‹ (ELA 442, 21–22) Christina gibt in dieser Rede dem Vater, welcher bisher noch nicht gesprochen hat, vor, dass er sie nicht mehr seine Tochter nennen soll. Sie sagt, sie sei dessen Tochter, dem ein lobpreisendes Opfer ansteht. Christinas erste sprachliche Handlung ist demnach, sich selbst als Tochter zu konstituieren, aber nicht mehr als die Tochter, die sie zuvor war – nämlich die Tochter des Vaters – sondern als die Tochter eines anderen. Sie bricht an dieser Stelle zum ersten Mal mit ihrer Genealogie: Sie will nicht mehr Tochter ihres leiblichen Vaters genannt werden. Der Vater nimmt die Aufforderung Christinas nicht an: Er beginnt seine Antwort (in welcher er Christina von seinem Glauben überzeugen möchte) mit *liebe dochter* (ELA 442, 22–23). Obwohl der Vater Christina gegen ihren geäußerten Wunsch mit *liebe dochter* anspricht, nimmt sie in der *Elsässischen Legenda Aurea* das Thema erst vier Reden später – im Gespräch mit ihrer Mutter – wieder auf.

3.2.2.2. Christina und ihre Mutter

Der Dialog zwischen Christina und ihrer Mutter ist eine zentrale Stelle und eine Wendung im Geschehen, da die Rede der Mutter die mittlere Rede ist und einen Einschnitt für Christinas Tochtersein bedeutet.

In der *Elsässischen Legenda Aurea* ist die Rede der Mutter sehr knapp gehalten: ›*Vil liebe dochter mine Cristina, du lieht minre ögen*⁵⁷, *erbarme dich uber mich*

also Gottes.

57 Durch die Bezeichnung *du lieht minre ögen* (ELA 443,14) wird Christina mit dem Augenlicht und somit mit dem Sehen gleichgesetzt. Dadurch wird hervorgehoben, dass sie – und nicht ihre Mutter – diejenige ist, die sieht. Da an anderen Stellen des Textes zahlreiche Körperteile

arme betrubte frowe. (ELA 443, 13–14) Die Verwendung des Wortes ‚Tochter‘ in Zusammenhang mit verschiedenen Attributen findet hier einen Höhepunkt: In den ersten zwei Reden wird Christina nur als *dochter* bzw. *din/dine* [des Vaters] *dochter* bezeichnet, in der dritten Rede ist sie *liebe dochter* und in der zentralen achten Rede nennt sie ihre Mutter *vil liebe dochter*. Nach diesem Höhepunkt nimmt die Attributierung wieder ab, bis Christina sprachlich nicht mehr die Tochter ihrer Eltern ist.

Indem Christina von ihrer Mutter als *vil liebe dochter mine Cristina* (ELA 443, 13–14) angesprochen wird, erreicht sie nicht nur einen Höhepunkt des ‚geliebten‘ Tochterseins, sondern wird in dieser Textstelle zugleich das erste Mal mit dem besitzanzeigenden Personalpronomen *mine* direkt an die Mutter gebunden. Anschließend hinterfragt Christina in ihrer Antwort an ihre Mutter das erste Mal seit ihrer ersten Rede an ihren Vater ihr Tochtersein: ›*War vmbe nemmest du mich dine dochter? [...]* (ELA 443, 15)

In der Rede der Mutter wird Christina das einzige Mal in der *Elsässischen Legenda Aurea* von einer anderen handelnden Person mit ihrem Eigennamen angesprochen.⁵⁸ Sie hinterfragt in ihrer Antwort nicht nur ihren Stand als Tochter, sondern deklariert für sich einen ‚neuen‘ Namen: ›[...] *Weist du nüt daz ich mines gottes namen habe?* (ELA 443, 16)

Die zwei Fragen, die Christina als Antwort ihrer Mutter stellt, bleiben von der Mutter unbeantwortet. Diese wird mit einem Satz von der Erzählinstanz aus dem Geschehen genommen. An ihre Stelle tritt wieder Christinas Vater: *Do nû die mûter nüt an ir môhte haben do hies sù ir vatter fûr sinen richterstûl fûren vnd sprach zû ir* (ELA 443, 16–18).

3.2.2.3. Christina und Gott-Vater/Teufel-Vater

Christinas Vater schließt an das Gespräch zwischen Christina und ihrer Mutter an: ›*Nû opher den abgottern oder ich heisse dich uil sere piningen vnd solt õch min*

Christinas erwähnt werden (FüÙe, Leib, Hals, Haupt, Brüste, Zunge, Glieder, Stück vom Fleisch, Milch, Blut, Herz, Seite), ist es besonders auffällig, dass ihre eigenen Augen nicht genannt werden und demnach anscheinend keine Rolle spielen. Sie selbst steht für eine, die für andere sieht beziehungsweise durch die ihre Mutter sieht. Christinas direkter Gegenpol wird durch Julianus dargestellt, der am Ende der Legende auf einem Auge erblindet (durch Christinas Zunge, welche sie ihm ins Gesicht wirft) – also nicht mehr vollständig sehen kann.

58 Im *Passional* wird Christina kein einziges Mal von einer anderen Person mit ihrem Eigennamen ‚Christina‘ angesprochen.

dochter niemer me geheissen werden. (ELA 443, 18–19) Durch die Worte *niemer me* bringt der Vater eine zeitliche Ebene in das Geschehen, indem er auf die Zukunft verweist und verstärkt dadurch seine Aussage, dass Christina nie mehr seine Tochter genannt werden soll. Christina nimmt die Worte des Vaters – *geheissen werden* – in ihrer Antwortrede auf und bezieht sich dadurch unmittelbar auf ihn. Zugleich führt sie eine neue Figur in das Geschehen ein: ›*Du tust mir nû eine grosse gnade daz du nût enwilt daz ich furbas dez dufels dochter geheissen si.* (ELA 443, 20–21) Christina setzt hier fort, was sie zuvor begonnen hat: In ihrer zweiten Rede hat sie bereits Gott als eine Vaterfigur eingebracht⁵⁹, welche zu diesem Zeitpunkt parallel zu ihrem irdischen Vater bestehen konnte. In Fortsetzung dazu setzt sie nun ihren leiblichen Vater mit dem Teufel gleich und distanziert sich selbst von diesem, indem sie sagt, sie empfinde es als große Gnade, dass er nicht will, dass sie weiterhin seine, des Teufels, Tochter heiße. Durch das Einführen der Figur des Teufels schafft Christina zwei einander entgegengesetzte Pole (Gott-Vater und Teufel-Vater) und stellt klar, dass sie nicht die Tochter des Teufel-Vaters ist. Da nun die Marter Christinas im engeren Sinne beginnen (zuvor wurde sie nur geschlagen), kann im Vater, welcher zu Beginn die Martern durchführen lässt, der Teufel als Drahtzieher des Bösen gesehen werden, wodurch ein Gut-Böse-Dualismus aufgebaut wird, was wiederum der Gattung Heiligenlegende entspricht.⁶⁰

Christina wird nun das erste Mal gemartert. Anschließend wirft sie ein Stück ihres zerstückelten Körpers ihrem Vater ins Gesicht und befiehlt ihm, dieses zu essen: ›*Du böser tyranne, nû nim vnd is daz fleisch daz von dir geborn ist.* (ELA 443, 24–25) Christina spricht ihren Vater mit einem Namen an, der seine Vaterschaft nicht mehr erkennen lässt: böser Tyrann⁶¹. Auch spricht Christina nicht mehr von sich selbst, sondern einzig von dem Fleisch, welches vom Vater geboren ist. In dieser Rede eliminiert Christina also ihren Vater wie auch sich selbst und löst sich dadurch erstmals von ihrem leiblichen Körper.

59 ELA 442, 25–26: ›*Du hast vnwissend wol geret, wenne ich opher dem vatter vnd dem sune vnd dem heiligen geiste.* (ELA 442, 25–26)

60 Vgl. Kasten: Gender und Legende. S. 218. Ebenso: Jolles, André: Einfache Formen. S. 53.

61 Im Mittelalter galt als Tyrann in der Regel ein schlechter – oft weltlicher – Herrscher. Dass Christina ihren Vater ‚Tyrann‘ nennt, kann demnach als Anspielung auf seine widergöttliche Amtsausübung als Richter gelesen werden. Vgl. Miethke, Jürgen: Artikel ›Tyrann, -enmord‹. In: Lexikon des Mittelalters VIII. Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl. Hg. v. N. Angermann u.a. LexMA, München/Zürich 1997. S. 1135f.

3.2.2.4. Christina und Gott

Von Seiten des Vaters wird das Tochtersein Christinas nicht mehr aufgegriffen. Christina allerdings spricht nach dem Tod des Vaters und in ihrer durch Dyrus fortgesetzten Marter noch ein letztes Mal vom Kindsein, nämlich in ihrem – einzigen – Gebet: ›*Herre ich lobe dich daz du mich hie in dirre wagen also ein vnschuldig kint zû wagende hast gewirdiget.*‹ (ELA 444, 10–12) Christina vergleicht sich in dieser Rede – welche ihre letzte direkte ist – mit einem unschuldigen Kind in einer Wiege. Sie lässt allerdings offen, wessen Kind sie sei, sondern sagt nur, Gott habe sie zu diesem ehrwürdig gemacht. In Anbetracht der Literaturgattung, mit welcher wir es bei diesem Text zu tun haben, lässt sich aus dieser Textstelle Folgendes schließen: Christina hat ihren irdischen Leib überwunden und zugleich das Weibliche, welches im Wort ‚Tochter‘ verhaftet ist, abgelegt. Allerdings muss hier beachtet werden, dass diese Handlung nicht von Christina selbst getätigt wird, sondern an dieser Stelle Gott als Handelnder apostrophiert wird, da er sie zum neugeborenen Kind gemacht hat.

3.2.3. *Passional*

3.2.3.1. Christina und ihr irdischer Vater

Im Gegensatz zur *Elsässischen Legenda Aurea*⁶² tritt nach den Dienerinnen gleich der Vater als sprechende Figur auf:

‘*ey, wie hastu vergezzen*,
sprach er, ‘liebe tochter min,
[...] da laz abe, tochter min,
und kere dich an unser gote. [...]’
PASS 341, 8–23

Zu diesem Zeitpunkt scheint Christina noch nicht mit ihrem Vater zu brechen; im Gegenteil nimmt sie sogar seine Anrede *liebe tochter min* in ihrer Antwort auf, indem sie sagt: ‘*ey, vater min, des geswic / und bezile mir den kric [...]*’ (PASS 341, 27–28). Christina fordert den Vater auf zu schweigen und den (Glaubens-)Streit zu beenden. Auch die darauf folgende Antwort des Vaters – der weiterhin versucht,

⁶² Dort beginnt Christina das Gespräch und der Vater setzt es mit der gravierenden Missachtung der Forderung Christinas fort.

Christina von ihrem Glauben abzubringen – beginnt mit dem Wort *tochter*. In ihrer Gegenrede erklärt Christina nun, wem ihr Glaube eigentlich gilt: *‘daz ist der vater und der sun / und der heilige geist.’* (PASS 341, 56–57)

Auch wenn Christina zu diesem Zeitpunkt noch nicht explizit negiert, die Tochter ihres Vaters zu sein, so setzt sie doch an dieser Stelle bereits Gott parallel zu ihrem irdischen Vater, indem sie in zwei aufeinander folgenden Reden zwei verschiedene Väter benennt: In der ersten ist ihr irdischer Vater angesprochen, in der zweiten stellt sie klar *daz* [Christinas Herr da oben] *ist der vater*. Durch die Bezeichnung ‚Vater‘ für Gott wird dies weitergeführt und der Weg für die später erfolgende Ersetzung ihres irdischen durch den göttlichen Vater bereitet.

3.2.3.2. Christina und ihre Mutter

Der anschließende Dialog zwischen Christina und ihrer Mutter markiert ebenso wie in der *Elsässischen Legenda Aurea* die Mitte der im Text vorhandenen direkten Redewiedergaben. Im *Passional* ist allerdings die Rede der Mutter wesentlich umfangreicher und ausgeschmückter:

*‘ey’, sprach si, ‘du vil suze,
min liebez kint, daz ich gebar,
mines herzen vreude gar
bistu und miner ougen liecht,
mit lustlicher zuppflicht.
o min seldenriche vrucht,
erwende noch die tobesucht
und la von den valschen wegen,
der die cristenlute pflegen’.*
PASS 342, 32–40

Die Benennungen der Mutter sind zahlreich: sehr Süße, mein liebes Kind, meines Herzens Freude, Licht meiner Augen, ertragreiche Frucht. Vor allem durch die Benennung *min liebez kint, daz ich gebar*, wird die irdische Abstammung besonders hervorgehoben. Übersetzt man das Wort *zuppflicht* mit ‚Gemeinsamkeit‘, so lässt sich ein Schema der Benennungen im *Passional* erkennen: Christinas Mutter konstatiert eine (körperliche) Zusammengehörigkeit zwischen sich und Christina. Christina ist das Kind, dass sie geboren hat, sie ist die Freude ihres Herzens, sie ist das Licht ihrer Augen, sie ist ihre glückselige Frucht. Entweder wird Christina

von ihrer Mutter an deren Körperteile gebunden, oder sie ist direkt von ihr abstammend – und das in lieblicher Gemeinsamkeit.

Christinas Antwort wiederum enthält die ganz klare Verneinung dessen, was ihre Mutter zuvor ausgeschmückt hat:

*'ey, durch waz
nennestu mich vurbaz
din tochter, des ich nicht enbin? [...]'*
PASS 342, 41–43

Die Christina des *Passionals* fragt im Gegensatz zu der der *Elsässischen Legenda Aurea* nicht nur, warum sie von ihrer Mutter ‚Tochter‘ genannt wird, sondern sagt, dass sie diese Tochter nicht ist. Das Wort *vurbaz* verstärkt ihre Frage noch, da Christina hiermit eine zeitliche Ebene einführt und einen Bruch zwischen Vergangem und Zukünftigem macht. Christina setzt ihre Rede wie folgt fort:

*[...] ich han gevazzet in den sin
den got, der heizet Iesus Crist,
der min rechter herre ist
und alle der werlde heilant.
sin tochter wil ich sin genant [...]'*
PASS 342, 44–48

In dieser Rede äußert Christina den Wunsch, die Tochter Jesu genannt zu werden. Sie wählt mit der Formulierung *ich han gevazzet in den sin* eine, durch die klar wird, dass sie selbst diese Entscheidung getroffen hat. Diese Tatsache wird auch durch die Auslassung des Eigennamens, wie er von der Mutter in der *Elsässischen Legenda Aurea* gebraucht wird, verstärkt: Nicht ihre Mutter gibt Christina einen Namen, sondern Christina selbst sagt, dass sie Jesu Tochter genannt sein will.

Im *Passional* wird im Übergang von der Rede der Mutter zu der des Vaters nochmals die Rede Christinas hervorgehoben:

*als ouch die muter diz gesach,
daz si stete vant widerruf
und nicht nach iren willen schuf,
do muste si ez lan bestan
und quam zu deme herren gan,
deme si ez machte gar bekant,
welch wort si an der tochter vant.*
PASS 342, 53–60

Indem die Mutter Christinas Rede als stete Weigerung sieht und dem Vater von deren Worten berichtet, wiederholt und bestätigt sich Christinas Aussage und gelangt dadurch zu einer Doppelung.

3.2.3.3. Christina und Gott-Vater/Teufel-Vater

Beim folgenden Auftritt von Christinas Vater schließt dieser unmittelbar an den vorigen Diskurs an: *‘du salt nicht me’, sprach er do, / ‘als min tochter sin genant [...]’*. (PASS 342, 70–71) Mit dieser Rede schließt der Vater nicht nur inhaltlich sondern auch wort- und satzbautechnisch an Christina an. Er wiederholt mit seinen Worten: *du salt nicht me als min tochter sin genant* Christinas Äußerung *sin tochter wil ich sin genant* (PASS 342, 48) und bestätigt durch diese Wiederholung Christinas Wunsch.

In der Antwortrede Christinas setzt diese ihren leiblichen Vater nicht nur mit dem Teufel gleich, sondern ersetzt diesen sogar durch ihn:

*‘daz ist groz ein genade mir
als ich gehort han von dir,
daz du mich hinnen vorder sint
nicht nennen wilt des tuvels kint.
du bist des tuvels und er din;
ir zwei muget wol vereinet sin.
swaz von dem tuvele ist geborn,
dem wirt billich der name erkorn,
daz er des tuvels kint wese.
hievon ich gerne genese,
daz ich sin kint icht heize’.*
PASS 342, 75–85

Christina impliziert in dieser Rede, dass ihr Vater selbst sich bereits in seiner Aussage *du salt nicht me als min tochter sin genant* als Teufel bezeichnet, in dem sie sagt, sie habe von ihm gehört, dass er sie von nun an nicht mehr des Teufels Kind nennen will. Sie konstatiert, dass er und der Teufel zusammengehören und vereint sein sollen, dass ihr Vater vom Teufel geboren sei und ihm dementsprechend der Name erwählt wurde, des Teufels Kind zu sein. Einer solchen Genealogie folgend wäre Christina selbst also auch Nachfahrin des Teufels, doch durch die Aussage des Vaters schließt sie, dass sie nicht mehr sein Kind genannt würde und somit von der teuflischen Generationenfolge genesen sei. Durch die Einführung des Teufels als Erzeuger des leiblichen Vaters wird die gesamte Familie als vom Teufel

abstammend dargestellt. Christina distanziert sich daher von ihrer Familie: Sie ersetzt ihren Vater nicht nur durch den Teufel, wodurch der erste Bruch in ihrer Genealogie erfolgt, sondern erhebt sich auch aller Mutmaßungen, sie könnte nun die Tochter des Teufels sein. Diese, so sagt sie, ist sie nicht, und macht sich selbst zur Tochter Gottes.

Nachdem Christinas Körper nun in Stücke gerissen und geschlagen wird, nimmt Christina ebenso wie in der *Elsässischen Legenda Aurea* ein Stück von ihrem eigenen Fleisch und wirft es ihrem Vater ins Gesicht. Im *Passional* wird die Aufmerksamkeit des/der LeserIn von der Erzählinstanz auf diese Handlung und die folgende Rede Christinas durch den Satz *nu horet, wie sich tribe / ein kunheit an der gotes dirn* (PASS 343, 4–5) gerichtet und bereits mit dem Wort ‚Kühnheit‘ gewertet. Sie redet ihren Vater auch in dieser Legendenfassung mit einem Namen an, der nicht mehr dessen familiären Position entspricht: *‘nu vriz, du valschaffer man, / daz vleisch, daz von dir ist geborn!’* (PASS 343, 8–9) Christina spricht auch hier nicht mehr von sich selbst, sondern allein von dem Fleisch, welches vom Vater geboren ist. In dieser Rede distanziert sich Christina demnach nicht nur von ihrem Vater, sondern zugleich auch von ihrem eigenen Körper, indem sie ihr eigenes Fleisch zum Verzehr anbietet, und zwar der Person, der dieses geboren hat. An dieser Stelle endet im *Passional* die Diskussion um Christinas Tochtersein.⁶³

3.2.4. Christina als Subjekt

Betrachtet man zum Abschluss noch die Verben und den Objekt-Subjekt-Gebrauch, die mit den Bezeichnungen ‚Tochter‘/‚Kind‘ verwendet werden, ist auffällig, dass in den direkten Reden in beiden Legendenfassungen Christina jeweils nur zwei Mal grammatikalischen Subjektstatus hat.

In der *Elsässischen Legenda Aurea* ist sie nur in ihrer ersten Rede aktiv und als handelndes Subjekt Tochter (ELA 442, 21–22: ›[...] *wenne ich bin des dochter demme ein loblich opher gezimet.*‹) In allen anderen Reden wird ihr Tochtersein durch Phrasen wie ‚jemand heißt/nennt [Christina] Tochter‘, in denen sie als Akku-

⁶³ Sie und ihr Vater führen kurz vor seinem Tod einen kurzen Wortwechsel, welcher allerdings das Überleben Christinas zum Thema hat. Auch kommen die Rollen Vater und Tochter in Folge im *Passional* nicht mehr vor.

sativobjekt steht, ausgedrückt, beziehungsweise wird eine Passivformulierung gewählt, wie ‚[Christina] wird/ist Tochter geheißen‘. Einzig an der Stelle, an welcher sie sagt, sie trage den Namen Gottes, formuliert sie noch einmal einen Aktiv-Satz – der zugleich ein Fragesatz ist – mit sich selbst im Subjekt: ›[...] *Weist du nüt daz ich mines gottes namen habe?*‹ (ELA 443, 16)

Die Reden, in welchen Christina in der *Elsässischen Legenda Aurea* das aktive Subjekt besetzt, sind demnach jene, in denen Christina die Tochter dessen ist, dem man opfern soll und die, die den Namen Gottes hat. Das lässt darauf schließen, dass sie ausschließlich diese beiden Zuschreibungen selbst gewählt hat und die restlichen ihr – von ihren irdischen Eltern – gegeben wurden.

Im *Passional* werden beide Subjektformulierungen in Verbindung mit Negationen verwendet:

‘ey, durch waz
nennestu mich vurbaz
din tochter, des ich nicht enbin?’
PASS 342, 41–43

‘[...] *hievon ich gerne genese,
daz ich sin kint icht heize*’.
PASS 342, 84–85

Während in der *Elsässischen Legenda Aurea* durch Christinas Subjektformulierungen ihr selbstgewählter Status bekräftigt wird, stehen diese Sätze im *Passional* für Christinas Entscheidungen, wessen Tochter sie nicht sei. Auch wenn zuerst Christinas Vater aussagt, sie solle nicht mehr seine Tochter genannt werden, so ist es doch Christina selbst, die sagt, sie heiße nicht mehr seine Tochter.

Betrachtet man weiter das mittelhochdeutsche Verb *heizen* und dessen Verwendung im Text, kristallisiert sich ein weiteres Merkmal des Benennungsaktes heraus, da *heizen*⁶⁴ neben der Bedeutung ‚genannt werden‘/‚heißen‘ noch ‚befehlen‘ bedeuten kann, wenn es im Satz mit Akkusativ und Partizip verwendet wird. Geht man also von dieser Zweideutigkeit des Wortes *heizen* aus, bekommen die Sätze ›[...] *solt öch min dochter niemer me geheissen werden*.‹ (ELA 443, 19), ›[...] *daz ich furbas dez dúfels dochter geheissen si*.‹ (ELA 443, 20–21) in der *Elsässischen Legenda Aurea* eine weitere Ebene – vor allem da ihr Vater immer wieder Christi-

64 Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Erster Band A–M. S. 1226.

na Marter antun ‚heißt‘: Christina wird nicht nur Tochter genannt, sondern ihr wird befohlen, Tochter zu sein.

3.3. Vergleich *Elsässische Legenda Aurea* und *Passional*

Zusammenfassend kann anhand der Gespräche über Christinas Tochtersein, welche von verschiedenen Figuren geführt werden, festgehalten werden, dass Christina sowohl in der *Elsässischen Legenda Aurea* als auch im *Passional* in der ersten direkten Rede von den Dienerinnen als des Herren Tochter konstituiert wird. Diese Bezeichnung setzt sich fort, wodurch Christinas Tochtersein zum zentralen Aspekt innerhalb der Figurenkonstellationen der Legende wird. Sie wird in dieser ersten Rede jedoch nicht nur als Tochter festgeschrieben, sondern auch als Christin, die die Götter des Vaters missachtet.

In der *Elsässischen Legenda Aurea* äußert Christina im Anschluss an die Rede der Dienerinnen, dass sie nicht mehr die Tochter ihres Vaters genannt werden will. Dieser geht allerdings nicht auf ihren Wunsch ein. Christina bringt an dieser Stelle bereits eine weitere Vaterfigur ins Spiel, welche jedoch noch nicht benannt wird. Im Gegensatz dazu wird diese Rede Christinas im *Passional* nicht erwähnt, was zur Wirkung hat, dass im Unterschied zur *Elsässischen Legenda Aurea* der Vater Christina sogleich mit *liebe tochter min* anspricht. Christina nimmt im *Passional* die Anrede des Vaters auf, indem sie ihn ebenfalls *vater min* nennt. Somit beginnt der Streit darüber, wessen Tochter Christina sei, im *Passional* erst mit der Rede der Mutter, wenngleich Christina bereits Gott mit dem Wort ‚Vater‘ bezeichnet.

In beiden Legendenfassungen sind die Rede und Gegenrede zwischen Christina und ihrer Mutter ein Höhepunkt für die sprachliche Inszenierung von Christinas Tochtersein. In der *Elsässischen Legenda Aurea* spricht Christinas Mutter sie mit *vil liebe dochter mine Cristina* an, wodurch die Attribute zu Tochter zu einer Häufung kommen. Zudem bindet die Mutter Christina durch das besitzanzeigende Fürwort *mine* an sich. Christina wird das einzige Mal mit ihrem Eigennamen angesprochen. Im *Passional* ist die Rede der Mutter mit zahlreichen Namen versehen, die alle eine Zusammengehörigkeit zwischen ihr und Christina ausdrücken: Christina wird entweder mit mütterlichen Körperteilen gleichgesetzt oder als von ihr geboren dargestellt. Sowohl in der *Elsässischen Legenda Aurea* als auch im *Passional* negiert Christina in ihrer Antwort die Zuneigung ihrer Mutter und be-

hauptet für sich einen neuen Namen: Sie ist nicht mehr die Tochter der Mutter, im *Passional* will sie die Tochter von Jesu genannt werden.

In beiden Christinenlegenden tritt wieder der Vater als Gesprächspartner auf. Beide Male nehmen Christina und ihr Vater sprachlich auf einander Bezug: In der *Elsässischen Legenda Aurea* wiederholt Christina die Worte des Vaters *geheissen werden*, im *Passional* hingegen wiederholt der Vater Christinas Worte *genant sin*. In dem fortgeführten Streitgespräch verkündet Christinas Vater, Christina solle nicht mehr seine Tochter genannt werden. In ihrer Antwort setzt diese ihren Vater mit dem Teufel gleich und distanziert sich von ihm. Durch die Gleichsetzung des Vaters mit dem Teufel baut Christina zwei entgegengesetzte Pole – Teufel und Gott – auf. Im Anschluss wird in beiden Legendenfassungen der Vater durch Christina sprachlich ausgelöscht, wenn diese ihn nicht mehr mit ‚Vater‘ sondern mit *böser tyranne* beziehungsweise *valschafter man* anspricht. Zugleich spricht sie von sich selbst nur noch als Fleisch, welches von ihrem Vater geboren ist. Mit dieser Auslöschung der Genealogie wird das Gespräch über die Tochterschaft im *Passional* beendet.

In der letzten Rede Christinas in der *Elsässischen Legenda Aurea*, die in dieser Fassung die einzige an Gott gerichtete ist, macht sie sich selbst schließlich zum neugeborenen geschlechtslosen Kind Gottes. Aus dieser Rede kann geschlossen werden, dass Christina ihren leiblichen weiblichen Körper überwunden hat und einen ‚neuen‘ und heiligen Körper annimmt.

Betrachtet man nun diesen Spannungsaufbau des sprachlich inszenierten Tochterseins Christinas in den direkten Reden – von der Einführung als Tochter des irdischen Vaters bis hin zum Kindsein Gottes – stellt man fest, dass bereits die gesamte Geschichte ihres Weges zu Gott in diesem abgebildet ist. Selbst die Marter finden eine Entsprechung, wenn sie dem Vater befiehlt, ihr Fleisch zu essen. Fügt man dem die Analyse der Subjekt-Objekt- und der Verb-Verwendungen bei, rundet sich das Bild einer idealen Heiligen, welche selbstgewählt und aktiv die Tochter Gottes ist, ab.

4. Intertextualität

In den Christinenlegenden sind einige Textstellen vorhanden, die der Bibel, vornehmlich dem Neuen Testament, entnommen sind. Die Auswirkung dieser Bibelzitate auf die Konstituierung Christinas als Heilige soll im folgenden Kapitel untersucht werden.

Es findet sich eine Reihe von Bibelverweisen in der Erzählerrede, wenn dieser von Christina berichtet. Drei direkte Reden, die sich auf das Neue Testament beziehen, sollen gesondert herausgehoben werden: die Rede Christinas, in welcher sie ihrem Vater befiehlt, ihr Fleisch zu essen, die Rede der Mutter und die Reden des Vaters vor und nach dessen Versuch, Christina im Meer zu ertränken. Da der größte Teil der Reden Christinas sich auf ihr Tochtersein bezieht, ist diesem Thema ein gesondertes Unterkapitel gewidmet.

4.1. Theorie

M. Pfister gibt zum Phänomenkomplex der Intertextualität an, dass „die Theorie der Intertextualität [...] die Theorie der Beziehungen zwischen Texten [ist]“⁶⁵. Intertextualität stellt also ein Verhältnis zwischen einem Text und einem oder mehreren Bezugstexten dar. Während der bezugnehmende Text den Bezugstext selbst ins Spiel bringt, bedarf es der RezipientInnen, um den Ursprungstext zu erkennen. Somit ist für (gelingende) Intertextualität ein allen Beteiligten bekannter Kanon notwendig.⁶⁶ Für das Mittelalter gilt vor allem die Bibel als das allen Menschen bekannte Werk und stellt den am meisten zitierten Bezugstext dar. W. van den Berg schreibt über die Bibel als Zitatquelle des Mittelalters:

Die herausragende Autorität im Mittelalter ist „die Schrift der Schriften“, die Bibel, der als Gottes Wort eine unbestreitbare Macht zuerkannt wird und die einen theologischen Diskurs auslöst, der als Kernprinzip die Wiederholung hat. In diesem Zusammenhang erlebt das Zitat im Mittelalter eine nie gekannte Blütezeit. Alle Sätze aus der Bibel sind wertvoll, weil sie alle den Logos einschließen. [...] Das Bibelzitat hat die Macht eines Urteils, ist Träger einer universalen Proposition, verkündigt eine ewige Wahrheit.⁶⁷

65 Pfister, Manfred: Konzepte der Intertextualität. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hg. v. U. Broich u. M. Pfister. Niemeyer, Tübingen 1985. S. 11.

66 Vgl. Stierle, Karlheinz: Werk und Intertextualität. In: Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 11: Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium der Intertextualität. Hg. v. W. Schmid u. W.-D. Stempel. Wiener Slawistischer Almanach, Wien 1983. S. 7–26.

Ein Bibelzitat funktioniert als *pars pro toto*, da es für die gesamte Bibel steht.⁶⁸ Weiters stellt Van den Berg die Überlegung auf, dass das Zitieren bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von einem „Imitationskonzept“ geprägt ist: „Als ästhetische Imitation stand die freie Bearbeitung von biblischen Stoffen [zum Beispiel ‚Heliand‘] immer im Zeichen einer *imitatio Christi*.“⁶⁹ Diese Überlegung ist für die Heiligenlegende von großer Bedeutung, da die Heiligen ihrerseits eine *imitatio* darstellen sollen. Insbesondere für die Heilige Christina ist das sprachliche ‚Imitationskonzept‘ bedeutsam, da sie ansonsten an nur sehr wenigen Textstellen eine Nachfolge Christi thematisiert, wie im Kapitel „Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext“ gezeigt wurde.

4.2. Analyse

4.2.1. Erzählinstanz – Christinas Nachfolge Jesu

An zahlreichen Stellen nimmt die Erzählinstanz Bezug zur Bibel. Sämtliche Bezugnahmen können als Parallelen zwischen Christina und Jesu gelesen werden. Es sollen hier Textstellen aufgezeigt werden, in denen Taten von Christina beschrieben werden, die einen direkten Bezug zur Bibel haben.

Zu Beginn der Legende wird berichtet, dass Christina den Armen spendet:

*swaz si in opfers solde geben,
daz stiez si gar hin beneben
und gab ez den armen dar na.
PASS 340, 55–57*

*daz gut si heimelichen truc
und teiltez hin den armen,
die si sich liez erbarmen,
als irre tugent wol gezam.
PASS 341, 90–93*

*Hie noch brach sant Cristina die abgötter vnd gap daz golt vnd daz
silber den armen menschen.
ELA 443, 3–4*

67 Van den Berg, Wim: Autorität und Schmuck. Über die Funktion des Zitates von der Antike bis zur Romantik. In: Instrument Zitat. Hg. v. K. Beekman u. R. Grüttemeier. Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2000. S. 17.

68 Vgl. ebd. S. 18

69 Ebd. S. 18.

Wie im Kapitel „Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext“ bereits ausgeführt wurde, stellt das Geben von Almosen eine Tugend der Heiligen dar und ist Teil der traditionellen christlichen Buße.⁷⁰ In der zweiten hier zitierten Textstelle des *Passionals* wird diese Tugend als solche hervorgehoben: *als irre tugent wol gezam*. Das Geben von Almosen wird bereits im Lukasevangelium in einer Rede Jesu an seine Jünger hervorgehoben: „Verkauft eure Habe und gebt den Erlös den Armen. [...]“ (Lk 12, 33)⁷¹

Weitere Bibelverweise, die im Bezug zu von der Erzählinstanz berichteten Taten Christinas stehen, treten gehäuft gegen Ende der Legende auf, als bereits Julianus als Peiniger agiert. Im Markusevangelium spricht Jesus – nach seiner Auferstehung – von den Zeichen, die denjenigen offenbart werden, die ihm folgen und an ihn glauben:

Und durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden.
Mk 16, 17–18

Für die Christinenlegenden relevant ist hier einerseits das Reden in neuen Sprachen, dass in der frühneuhochdeutschen Lutherbibel mit „Mit newen Zungen reden“⁷² übersetzt wird, und andererseits der Umgang mit den Schlangen, welches bei Luther „Schlangen vertreiben“⁷³ heißt.

In den Christinenlegenden steht:

*Do noch sneit man ir die zunge vs, doch fúrlor sú die sproch nút do von.
Also spuwet sú ire zunge Juliano vnder die ôgen: Do wart er an eime ôgen blint.*
ELA 444, 26–27

*man sneit uz irme houbete
mit grimme ir zunge und idoch
sprach die iuncvrowe noch*

70 Vgl. Muschiol: Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“. S. 41.

71 Diese und die folgenden Bibelstellen sind zitiert nach: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999.

72 Roloff, Hans-Gert (Hg.): Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther nach dem Bibeldruck von 1545 mit sämtlichen Holzschnitten. Studienausgabe. Band 1. Text in der Fassung des Bibeldrucks von 1545. Reclam, Stuttgart 1989. Mk 16, 17.

73 Roloff (Hg.): Das Neue Testament. Mk 16, 18.

*von gotlichem wundere.
nu horet albesundere
ein menliche tucke.
si nam der zunge stucke
unde warf ez Iuliano
under ougen, daz also
im ein ouge verbrach,
daz er nicht me mit im gesach.
PASS 345, 30–40*

Julianus lässt sowohl in der *Elsässischen Legenda Aurea* als auch im *Passional* Christina die Zunge herausschneiden, welche jedoch weiterhin spricht. Sie spuckt beziehungsweise wirft ihre Zunge Julianus ins Gesicht, welcher davon auf einem Auge erblindet. Diese Passage bezieht sich auf zwei Bibelstellen zugleich. Zu einem auf das Markusevangelium 16, 17, wie oben zitiert. Bezieht man die Tatsache, dass Christina auch ohne Zunge noch sprechen kann, auf dieses Bibelzitat, so ist sie eine Gläubige im engeren Sinne der Bibel. Weiters erinnert diese Textstelle an die Rede Jesu, in welcher er davon spricht, sich ein Auge auszureißen, wenn dieses einen ärgere, da es besser sei, mit nur einem Auge in das Reich Gottes zu kommen, als mit beiden Augen in die Hölle.⁷⁴ Nun ist es bei der Heiligen Christina zwar nicht das Auge, welches sie sich ausreißt, sondern die Zunge, die ihr herausgeschnitten wird und doch erblindet Julianus auf einem Auge, verliert dieses sozusagen. Durch den Verlust des einen – in Anspielung an das Bibelzitat – kranken Auges könnte die Legende so gelesen werden, dass Julianus nun zum richtigen Glauben gefunden hat und sehend geworden ist.⁷⁵ Die hier aufgestellte Annahme, Julianus habe zum rechten Glauben gefunden, würde erklären, warum die letzte von ihm getätigte Marter (die Pfeilschüsse) Christinas irdisches Leben beenden kann.

Ebenso wie das Reden ohne Zunge stellt die Tatsache, dass Christina von den auf sie gehetzten Schlangen unversehrt bleibt und selbige in die Wüste schickt, sie in die Reihe derjenigen, die glauben:

*wand si zu den wurmen sprach,
daz si ez balde rumeten
und nicht den wec sumeten.
si giengen in die wuste,
uf daz ein ieglich muste
von in me wesen unverladen.
PASS 345, 12–17*

74 Mt 5, 29; Mt 18, 9; Mk 9, 47.

75 Mk 4, 12: „denn sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen; [...]“; Mk 8, 18: „Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen, [...]“; Joh 9, 39: „Da sprach Jesus: Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die blinden sehend und die Sehenden blind werden“.

*Do gebot sant Cristina den wurmen daz sú in die wüste gingent; des
worent sú ir gehorsam.
ELA 444, 23–24*

Es wird hier nicht nur auf das Neue, sondern gleichermaßen auf das Alte Testament angespielt: Im 4. Buch Mose 21, 6–9 sendet Gott feurige Schlangen unter die Ungläubigen, welche von ihnen gebissen werden und sterben. Nachdem das Volk Mose um Hilfe gebeten hat, erhält er von Gott den Auftrag, sich eine eiserne Schlange an einer Stange zu schaffen. Diejenigen, die von dieser Schlange gebissen würden und sie trotzdem noch anschauen können, sollen überleben. In der Christinenlegende ist es Julianus, der die Schlangen auf Christina loslässt und der Zauberer, der von ihnen zu Tode gebissen wird. Christina – ähnlich wie Gott und Mose im Alten Testament – ist diejenige, die den Toten rettet.

Dieses Wunder – das Auferwecken eines Toten – ist das einzige Wunder Christinas und zugleich vollbringt sie damit eine Tat, die ansonsten Jesu eigen ist (Joh 5, 21: „Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will.“) Sowohl im Lukas- als auch im Johannesevangelium wird berichtet, wie Jesus Verstorbene zum Leben erweckt.⁷⁶ Dass Christina an dieser Stelle die Schlangen in die Wüste schickt, deutet demnach einerseits auf die Kenntnisse des Alten Testaments der zwei Autoren und der Erzählinstanzen hin und stellt andererseits durch die Wiederbelebung des Zauberers Christina in die Nachfolge Christi.

Neben diesem Wunder ist der Tod Christinas eine der deutlichsten Nachfolgen Christi:

*binnen des er ouch truc
in der hant einen bogen,
der wart zuhant ufgezogen
mit einem pfile vollen scharf,
damite er durch die vrowe warf
nach sines herzen wale.
noch schoz er zu einem male
einen pfil da in sie.
der tot hie mite ouch vollen gie
an des vleisches lebene.
PASS 345, 42–51*

*Von zorne schos Julianus ir zwene phile in ir herze vnd einen in ire site.
Do gap sú iren geist zû himele mit fröden.
ELA 444, 28–30*

⁷⁶ Lk 7, 14; Lk 8, 54; Joh 1, 44.

Christina muss viele Martern erleiden und überleben, bis sie am Ende von Julianus mit Pfeilen erschossen wird. Der tödliche Pfeil ist derjenige, der sie in ihre Seite trifft. Somit erliegt sie den gleichen Verletzungen wie Jesus, der am Kreuz von einem Speer in die Seite getroffen wird: „sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus.“ (Joh 19, 34) Im *Passional* wird Christina nach ihrem Tod von Gott eine *wunnecliche krone* verliehen. Dies kann ebenfalls als eine Anspielung auf Jesus gelesen werden, welcher vor seiner Kreuzigung in ein purpurnes Gewand gekleidet und dem eine Dornenkrone aufgesetzt wird.⁷⁷ Da dies allerdings vor seinem Tod durch seine Feinde veranlasst wird, und dadurch eine Geste des Spottes ist, bei Christina aber die ‚Krönung‘ nach ihrem Tod und durch Gott durchgeführt wird, ist es fraglich, ob der Verfasser des *Passionals* wirklich eine *imitatio* Christi darstellen will, oder ob nicht viel eher der herrliche Kranz als jungfräuliche Brautkrone zu lesen ist.⁷⁸ Beide Lesarten jedoch bedeuten für Christina wichtige Merkmale – *imitatio* Christi beziehungsweise Christina als jungfräuliche Braut Gottes – und können daher nebeneinander bestehen bleiben.

Im *Passional* wird unter Bezug darauf, dass Christina in dem brennenden Ofen Julianus’ durch Gott gerettet wird, auf drei Kinder in Babylon verwiesen:

*die selbe goteliche tugent,
die hie vor in Babylonia
den drin kinden half alda,
daz si des vures wurden vri,
die was ouch alhie mit helfe bi
dirre iuncvrowen gut.
PASS 344, 56–61*

Dieser Vergleich im *Passional* zwischen der Heiligen Christina und den drei Kindern in Babylon nimmt Bezug auf Daniel 3, 17–30: Es werden drei Jünglinge auf Befehl des Königs Nebukadnezar in Babel in einen glühenden Ofen geworfen, um dort verbrannt zu werden. Mit Hilfe Gottes überleben sie das Feuer unversehrt.

⁷⁷ Mk 27, 29; Mk 15, 17; Joh 19, 2; Joh 19, 5.

⁷⁸ Ez 16, 12: „Deine Nase schmückte ich mit einem Reif, Ohringe hängte ich dir an die Ohren und setzte dir eine herrliche Krone auf“.

4.2.2. Christina und Wandlung

Nachdem Christinas Leib von ihrem Vater zerstückelt wird, wirft sie ihm Stücke ihres Leibes unter sein Gesicht und fordert ihn dazu auf, das von ihm geborene – also ihr – Fleisch zu essen:

*'nu vriz, du valschafter man,
daz vleisch, daz von dir ist geborn'!*
PASS 343, 8–9

›Du böser tyranne, nû nim vnd is daz fleisch daz von dir geborn ist.‹
ELA 443, 24–25

Im Neuen Testament ist es Jesus, der seinen Leib seinen Jüngeren zum Mahl anbietet: „[...] Nehmt und esst; das ist mein Leib.“ (Mt 26, 27)⁷⁹ Bei Johannes heißt es:

Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, (ich gebe es hin) für das Leben der Welt. [...] Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag. Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben.
Joh 6, 51–57

Sowie Jesus fortwährend seine Jünger auffordert, sein Fleisch zu essen, befiehlt Christina ihrem Vater ihres zu essen. Christina paraphrasiert in ihrer Rede an den Vater Jesu Worte beim Abendmahl und setzt sich auf diese Weise mit ihm gleich. In den Christinenlegenden bleibt offen, ob der Vater wirklich das Fleisch seiner Tochter verzehrt. Während es im Johannesevangelium heißt, diejenigen, die Jesu Leib essen, würden in ihm bleiben und umgekehrt, scheint Christina das Gegenteil bewirken zu wollen: Da Christina ihr Fleisch als das von ihrem Vater geborene bezeichnet und ihm befiehlt, eben dieses zu essen, lässt sich diese Textstelle als eine Loslösung Christinas von ihrem Körper und von ihrer Genealogie lesen: Sie gibt ihrem Vater, den sie nicht mehr als solchen bezeichnet, das zurück, was von ihm selbst gekommen ist. Christina spricht also einerseits mit den Worten Jesu, wenn sie ihren Leib zum Mahl anbietet, bewirkt aber gleichzeitig etwas ganz ande-

79 Vgl. auch Mk 14, 22; 1. Kor 11, 23.

res, da der Verzehr ihres Fleisches nicht zur Folge hat, dass sie an ihren Vater auf Ewig gebunden wird – wie es bei Jesus und seinen Jüngern der Fall ist –, sondern sich von ihm trennt.

4.2.3. Mutter und Bibel

Betrachtet man die Rede der Mutter, so fallen auch hier Parallelen zum Neuen Testament auf. Bereits im redeenleitenden Satz ist eine Anspielung zu finden: *vnd [die Mutter] fiel fúr die fússe irre dochter vnd sprach mit sweren súfzen* (ELA 443, 12–13); *uf die erden si [die Mutter] sich bot / vor der tochter vuze* (PASS 342, 30–31). Die Mutter wird in Zusammenhang mit diesem Bild als eine Glaubensfeindin Christinas dargestellt, da es im Neuen Testament heißt: „Der Herr sprach zu meinem Herrn: *Setze dich mir zur Rechten und ich lege dir deine Feinde unter die Füße.*“ (Mt 22, 44)⁸⁰ Demnach wird die Rede der Mutter, die zwar mit vielen Kosenamen für Christina geschmückt ist⁸¹, zur feindlichen Rede.

In der *Elsässischen Legenda Aurea* wird in der Rede der Mutter zudem auf das bis heute beliebte Jesus- oder Herzensgebet angespielt: „Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner.“⁸² Dieses Gebet ist seit dem 4. Jahrhundert bekannt und spielt auf die Barmherzigkeit Jesu an. Christinas Mutter bittet jedoch nicht Jesus um Erbarmen, sondern ihre Tochter: *›vil liebe dochter mine Cristina, du lieht minre ögen, erbarme dich uber mich arme betrübte frowe.‹* (ELA 443, 13–14) Die Mutter appelliert an das menschliche, nicht an das göttliche Erbarmen, welches in der Bibel immer wieder Erwähnung findet. Die Barmherzigkeit des Menschen ist nicht nur im „Vater Unser“ enthalten⁸³, sondern wird besonders im Matthäusevangelium herausgestrichen, wenn es heißt:

Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung

80 Vgl. auch Mk 12, 36; Lk 20, 42.

81 Vgl. dazu Kapitel „Benennungen – Christina als Tochter“.

82 Es gibt zahlreiche Varianten dieser Gebetsformel. Vgl. Vorgrimler, Herbert: Artikel ›Jesusgebet‹. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band Hannover bis Karterios. Hg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Herder, Freiburg 1960. S. 963f. Ebenso: Biedermann, Hermenegild M.: Artikel ›Jesusgebet‹. In: Lexikon des Mittelalters V. Hiera-Mittel bis Lukanien. Hg. v. R.-H. Bautier u.a. Artemis, München/Zürich 1991. S. 364.

83 Mt 6, 12: „Und erlass uns unsere Schulden, / wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.“
Lk 11, 4: „Und erlass uns unsere Sünden; / denn ach wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist. [...]“.

gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen.
Mt 25, 35–36

Dadurch, dass Menschen ihren Mitmenschen Barmherzigkeit entgegenbringen, werden sie auch von Gott diese erhalten (Mt 5,7: „Selig die Barmherzigen; / denn sie werden Erbarmen finden.“ Mt 6, 14: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben.“) Christinas Mutter appelliert demnach an eine Tugend Christinas, die in der Bibel festgeschrieben steht. Christina allerdings zeigt kein Erbarmen mit ihrer Mutter, da sie auf deren Bitte nicht reagiert. Obwohl es im Neuen Testament heißt, dass diejenigen, die – unter anderem – unbarmherzig und ihren Eltern gegenüber ungehorsam sind, des Todes würdig sind⁸⁴, trifft dieses auf Christina nicht zu: Sie erhält weiterhin Gottes Gnade. Dies lässt sich mit ihrer Antwort an die Mutter erklären: ›*War vmb nemmest du mich dine dochter? Weist du nüt daz ich mines gottes namen habe?*‹ (ELA 443, 15–16) Indem sie behauptet, den Namen Gottes zu tragen, unterstreicht sie ihren Glauben. Dadurch erlangt sie die Gnade Gottes, wie es im Römerbrief heißt: „die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben [...]“ (Röm 3, 22).

Die Rede der Mutter, die einerseits durch den Fußfall als ein Verweis auf ihre Feindschaft zu Christina zu lesen ist und in welcher andererseits die Mutter in der *Elsässischen Legenda Aurea* an das Erbarmen ihrer Tochter appelliert, dient demnach dazu, die Beziehung zwischen ihr und Christina herauszustreichen und um die Gnade Gottes an Christina hervorzuheben, die sie trotz ihrer Unbarmherzigkeit und ihres Ungehorsams gegenüber den Eltern erhält.

4.2.4. Vater und Bibel

Eine der Reden des Vaters, welche sich auf die Bibel bezieht, ist der Befehl, in welcher er Christina mit einem um den Hals gebundenen Mühlstein im Meer versenken lässt.⁸⁵ Er nimmt mit dieser Marter Bezug auf die Evangelien Matthäus', Markus' und Lukas':

84 Röm 1, 29–32: „Sie sind voll Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit, voll Neid, Mord, Streit, List und Tücke, sie verleumden und treiben üble Nachrede, sie hassen Gott, sind überheblich, hochmütig und prahlerisch, erfinderisch im Bösen und ungehorsam gegen die Eltern, sie sind unverständlich und haltlos, ohne Liebe und Erbarmen. Sie erkennen, dass Gottes Rechtsordnung bestimmt: Wer so handelt, verdient den Tod. [...]“.

85 ELA 443, 29–31; PASS 343, 53–63.

Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals im tiefen Meer versenkt würde.
Mt 18, 6⁸⁶

Im 15. Jahrhundert wird die Heilige Christina in den Bildenden Künsten meist mit einem Mühlstein um den Hals dargestellt⁸⁷ und ist unter anderem Schutzpatronin der Müller und Seeleute.⁸⁸ Christina wird mit dem Mühlstein ins Meer geworfen, so wie es in der Bibel mit den Ungläubigen geschehen soll. Der Auftraggebende ist nicht Gott oder Jesus, sondern ihr Vater. In der Christinenlegende ist es also der Ungläubige der sein Kind im Meer versenkt. Die Rollen aus dem Neuen Testament werden demnach in der Legende vertauscht. Durch die folgende Taufszene, die das Resultat des Tötungsversuches des Vaters ist und durch die Christina erst zur Heiligen werden kann, wird sie, die in dieser Situation Kind ihres leiblichen Vaters ist, auch zum Kind Gottes, da sie gläubig ist.

Nachdem Christina unversehrt und getauft wieder aufs Land gebracht wird, erfolgt im *Passional* abermals ein Verweis auf die Bibel in der folgende Rede des Vaters:

*'ennumenamen', er do sprach,
'und wie ist disen sachen,
daz dich nicht gewachsen
die erde noch daz wazzer kan?
du kanst vil goukelns daran,
des ich innen worden bin,
als dich leret din valscher sin.
PASS 343–344, 96–4*

Im Lukasevangelium wird berichtet, dass – ebenso wie Christinas Vater – Jesu Jünger über dessen Kräfte verwundert sind, nachdem dieser den stürmischen See besänftigt hat: „[...] Was ist das für ein Mensch, dass sogar die Winde und das Wasser seinem Befehl gehorchen?“ (Lk 8, 25) Jesus hat Macht über Wind und Wasser, Christina bleibt von Erde und Wasser verschont. Somit bezieht sich Christinas Antwort (PASS 344, 5–7: *'ey' sprach si, 'torechter man, / Cristus mir der helfe gan, / wand ich sine genade habe'*) nicht ausschließlich auf ihre Taufe durch Jesus

86 Vgl. auch Mk 9, 42; Lk 17, 2.

87 Vgl. Keller, Hiltgart L.: Artikel ›Christina‹. In: Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Hg. v. H. L. Keller. Reclam, Stuttgart 2005. S. 107f.

88 Vgl. Sellner, Albert C.: Artikel ›24. Juli Hl. Christina Märtyrerin, † um 304‹. In: Immerwährender Heiligenkalender. Hg. v. A. C. Sellner. Vito von Eichborn, Frankfurt am Main 1993. S. 247f.

(und ihre Rettung durch Gott⁸⁹), sondern auch auf Jesu Macht über Wind und Wasser. Dieser zweite Aspekt der Hilfe wird erst durch die Worte des Vaters ins Spiel gebracht, wodurch er zu der Figur wird, die an dieser Stelle die Verbindung zwischen Christus und Christina stärkt.

4.2.5. Tochter Christina – Sohn Jesus

Dem Thema ‚Christina als Tochter‘ wurde in dieser Arbeit bereits ein gesamtes Kapitel gewidmet. An dieser Stelle muss die Thematik jedoch nochmals aufgegriffen werden, da es im Neuen Testament ebenso Diskussionen über Jesu Eltern gibt. In den Evangelien ist einzig im Johannesevangelium zwei Mal von Joseph als Vater von Jesu die Rede:

Philippus traf Natanaël und sagte zum ihm: Wir haben den gefunden, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben: Jesus aus Nazaret, den Sohn Josefs. [...] Natanaël antwortete ihm: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!
Joh 1, 45–49

Da murrten die Juden gegen ihn, weil er gesagt hatte: Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Und sie sagten: Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er jetzt sagen: Ich bin vom Himmel herabgekommen? Jesus sagte zu ihnen: Murr nicht! Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir führt; und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag. Bei den Propheten heißt es: *Und alle werden Schüler Gottes sein*. Jeder, der auf den Vater hört und seine Lehre annimmt, wird zu mir kommen. Niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen. Amen, amen, ich sage euch Wer glaubt, hat das ewige Leben.
Joh 6, 41–46

Beide Male, in denen Jesus als Sohn von Joseph bezeichnet wird, wird wenige Verse später Gott als Vater genannt: „Du bist der Sohn Gottes.“ Beziehungsweise: „der Vater, der mich gesandt hat“.⁹⁰ Es finden sich zahlreiche weitere Bibelstellen – vor allem im Johannesevangelium –, in welchen Jesus Gott als seinen Vater nennt.

89 PASS 343, 64–65: *idoch so wart si wol bedacht / mit reiner helfe alda von gote.*

90 Dass mit „der Vater, der mich gesandt hat“ Gott gemeint ist, erschließt sich aus zahlreichen Reden von Jesu, in denen er Gott mit diesen Worten umschreibt: Joh 5, 30; Joh 5, 36–38; Joh 6, 44; Joh 8, 16–18; Joh 8, 36.

Darum waren die Juden noch mehr darauf aus, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich damit Gott gleichstellte.
Joh 5, 18

In den darauf folgenden Versen wird von der Liebe Gottes gegenüber seinem Sohn Jesu und der Ehre, welche den beiden – Vater und Sohn – entgegengebracht werden soll, gesprochen. Später im Johannesevangelium ist mehrmals die Rede davon, dass Gott und Jesus eine Einheit sind.⁹¹ In Johannes 19, 7 wird nochmals erwähnt, dass Jesus sich zu Gottes Sohn gemacht hat: „Die Juden entgegneten ihm: Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich als Sohn Gottes ausgegeben hat.“ (Joh 19, 7)

Ebenso wie Jesus Gott als seinen Vater erschafft⁹², macht Christina Jesus zu ihrem neuen Vater, wenn sie sagt: ›*Du solt mich nüt me dine dochter heissen, wenne ich bin des dochter demme ein loblich opher gezimet.*‹ (ELA 442, 21–22); [...] *sin [Jesus] tochter wil ich sin genant [...]* (PASS 342, 48). In beiden Fällen – sowohl bei Jesus im Neuen Testament als auch in den Christinenlegenden – wird der irdische Vater vom Protagonisten/von der Protagonistin ersetzt. Damit schaffen die Verfasser der Christinenlegenden eine weitere Ebene, um Christina als Nachfolgerin von Jesu auszuweisen.

Das Verhältnis zwischen Jesus und seiner Mutter ist im Gegensatz zu demjenigen zwischen ihm und seinem Vater weniger deutlich ausgearbeitet. Im Markus- und im Matthäusevangelium wird erwähnt, dass Jesus der Sohn von Maria ist.⁹³ Im Matthäus- und Lukasevangelium wird von ihrer Empfängnis berichtet.⁹⁴ Abseits von diesen ersten Erwähnungen wird Jesu Mutter in den Evangelien Matthäus', Markus' und Lukas' nur noch einmal erwähnt:

Als Jesus noch mit den Leuten redete, standen seine Mutter und seine Brüder vor dem Haus und wollten mit ihm sprechen. Da sagte jemand zu ihm; Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen mit dir sprechen. Dem, der das gesagt hatte, erwiderte er: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er streckte die Hand über seine Jünger aus und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder.

91 Joh 8, 36–38; Joh 9, 9–11; Joh 16, 32.

92 Im Matthäusevangelium sagt Jesus zudem, dass Gott Vater aller Menschen ist: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.“ (Mt 23, 8–9).

93 Mt 13, 55; Mk 6, 3.

94 Mt 1–2; Lk 1–2.

Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist für mich
Bruder und Schwester und Mutter.
Mt 12, 46–50⁹⁵

Bei dieser letzten Nennung seiner Mutter ersetzt Jesus diese durch seine Jünger. Nachdem dies vollzogen ist, wird sie in diesen drei Evangelien nicht mehr genannt.

Im Johannesevangelium wird die Beziehung zwischen Jesus und seiner Mutter zwei Mal behandelt. Die erste Erwähnung der Mutter beinhaltet Parallelen zu der oben zitierten Stelle der ersten drei Evangelien:

Am dritten Tag fand in Kana in Galiläa eine Hochzeit statt und die Mutter Jesu war dabei. Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit eingeladen. Als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein mehr. Jesus erwiderte ihr: Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.
Joh 2, 1–4

Jesu Reaktion auf seine Mutter („Was willst du von mir, Frau?“) wirkt heftiger als die in den anderen Evangelien und macht den Anschein, als würde Jesus seine Mutter nicht wiedererkennen. Einige Verse später wird berichtet, dass Jesus gemeinsam mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern nach Capernaum zieht⁹⁶. Im Gegensatz dazu steht die Darstellung von Jesu Kreuzigung, während der er nochmals zu seiner Mutter spricht:

Bei dem Kreuz Jesu standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas, und Maria von Magdalena. Als Jesus seine Mutter sah und bei ihr den Jünger, den er liebte, sagte er zu seiner Mutter: Frau, siehe, dein Sohn! Dann sagte er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.
Joh 19, 25–27

Während Jesus in Johannes 2, 1–4 seine Mutter nicht erkennt und seine Jünger an deren Stelle setzt, erkennt er seine Mutter in der Kreuzigungsszene sehr wohl, ersetzt sich – ihren Sohn – nun aber selbst durch einen seiner Jünger. Somit stehen Jesus und seine Mutter im gesamten Johannesevangelium nie in einem ungebrochenen Verhältnis.

Ebenso wie Jesus weist Christina ihre Mutter zurück. Jesus fragt: „Wer ist meine Mutter?“ beziehungsweise: „Was willst du von mir, Frau?“ Christina fragt im Gegensatz: *›War vmbe nemmest du mich dine dochter?‹* (ELA 443, 15) beziehungs-

⁹⁵ Vgl. auch Mk 3, 31–35 und Lk 8, 21.

⁹⁶ Joh 2, 12.

weise: 'ey, durch waz / nennestu mich vorbaz / din dochter, des ich nicht enbin?' (PASS 342, 41–43) Christina behauptet ebenso wie Jesus, dass sie nicht als Kind der leiblichen Mutter bezeichnet werden will. Im *Passional* fügt sie hinzu, sie wolle die Tochter Gottes genannt sein.

So wie Jesus sein Verhältnis zwischen ihm und seinen irdischen Eltern bricht und Gott als Vater wählt, distanziert sich auch Christina von ihren Eltern und wählt Jesus als Vater. Die Position der Mutter wird nicht ersetzt, wodurch ihr Platz innerhalb der Legende unausgefüllt bleibt.

4.3. Zusammenfassung

Durch die Einarbeitung von zahlreichen Bibelziten streichen die Verfasser nicht nur heraus, dass sie selbst bibelkundig gewesen sind, sondern bauen Christinas Nachfolge Christi auf sprachlicher Ebene aus: Nicht nur sind die Taten Christinas von der Bibel vorgegeben (wie das Spenden von Almosen und das Ertragen von Martern), sondern Christina selbst werden Worte zugeschrieben, die ansonsten Jesu eigen sind, wie der zum Verzehr gegebene Körper und die Ablehnung der Eltern. Durch die Verwendung von Bibelziten in den Reden der Mutter und des Vaters stellen die Verfasser die Beziehung zwischen den irdischen Eltern und Christina dar: Christinas Mutter fällt ihr zu Füßen und bittet sie um Erbarmen. Durch den Fußfall wird die Rede zu einer feindlichen; durch Christinas Antwort, in welcher sie sich als Gott zugehörig deklariert, erhält sie die Gnade Gottes, obwohl sie der Bitte ihrer Mutter nicht entgegenkommt. Der Vater stellt Christina in Bezug auf das in der Bibel stehende Versenken im Meer als ungläubig dar, was durch den anschließenden Taufakt aufgehoben wird. Weiters schafft er eine zusätzliche Verbindung zwischen Christina und Jesu, indem er auf die Naturkräfte zu sprechen kommt, welche Christina nichts anhaben können.

Durch die starken intertextuellen Bezüge wird der produktive Charakter der Sprachverwendung in der Legende hervorgehoben, und Christina kann als eine Nachfolgerin Jesu erkannt werden, auch abseits der vielen Merkmale, die für Heilige in der Regel Gültigkeit haben.

5. Reimschema – *Passional*

Im folgenden Kapitel werde ich untersuchen, in wie weit das Reimschema im *Passional* die Thematik der Heiligenlegende und deren Funktionen, christliche Tugenden zu vergegenständlichen und greifbar zu machen, reproduziert. Nach einem kurzen Theorieabriss über Versprosa und Reim werde ich ausgewählte Reimwörter, in Endreimen verankerte Botschaften und Versformen analysieren.

5.1. Theorie: Der Reim als Bedeutungsträger

Das *Passional* ist in – für das Mittelalter üblicher – endreimender Versprosaform geschrieben.⁹⁷ Geprägt wurde das literarische Schreiben in Endreimversen von Otfrid von Weißenburg, dessen Evangelienbuch neben einigen karolingischen Endreimgedichten in dieser neuen Form verfasst worden ist. Otfrid hat den althochdeutschen Endreim zwar nicht erfunden, jedoch bewusst an Stelle des bis dahin vorherrschenden Stabreims eingesetzt und die nachfolgende mittelhochdeutsche Literatur in diese Richtung geprägt.⁹⁸

Die in Takte gegliederten Endreime funktionieren unter anderem als Gedächtnisstütze, da sich diese leichter als Prosa merken lassen. Für die Heiligenlegenden des Mittelalters wird dieser Aspekt eine große Rolle gespielt haben, dienten die Legenden doch zur Verinnerlichung der und Überzeugung von den Geschichten der Heiligen. Auch heute stellen Reime noch Lernhilfen dar, so sind zum Beispiel Redensarten, Kalenderreden, Kinderlieder, Werbesprüche, etc. oftmals in gereimter Form verfasst.

Der Reim birgt neben seiner Funktion als Gedächtnisstütze weitere Funktionen: Er kann in schwache und starke Reime unterschieden werden⁹⁹, wobei ich dieses Kriterium in meiner folgenden Analyse nicht näher berücksichtigen und daher an dieser Stelle nicht weiter erläutern werde. Weiters werden verschiedene Reimformen

97 Die *Elsässische Legenda Aurea* in Prosaform stellt eine Ausnahme dar.

98 Vgl. Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). In: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Hg. v. J. Heinze. Band I: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Teil 1. Niemeyer, Tübingen 1995. S. 300f.

99 In der deutschsprachigen Literaturwissenschaft sind die gängigen Begriffe für starken und schwachen Reim ‚männlicher‘ und ‚weiblicher‘ Reim. Für eine ausführliche Analyse dieser Begriffe vgl.: Dusini, Arno: Sex & Rhyme. Baustein zum Konzept eines „Poetical Gender“. In: Geschlechter. Essays zur Gegenwartsliteratur. Hg. v. F. Aspetsberger u. K. Fliedl. StudienVerlag, Innsbruck 2001. S. 155–180.

(Paarreim, Kreuzreim, umarmender Reim, etc.) unterschieden. Für die Christinenlegende sind lediglich der Paar-, der Binnen- und der umarmende Reim von Bedeutung, da andere Reimformen nicht verwendet werden. Zudem ist im Mittelalter und in der Christinenlegende die gehäufte Verwendung der Reimbrechung auffällig¹⁰⁰, welche für die nachfolgende Analyse immer wieder von Bedeutung sein wird. Ein für diese Arbeit besonders relevantes Merkmal des Reims ist, dass dieser eine Verdoppelung von Wortbedeutungen produzieren kann¹⁰¹ und auf sprachlicher Ebene durch die Klangähnlichkeit der Reimwörter sachlich Verschiedenes verbindet. So können durch Reime Assoziationsketten bzw. -felder hergestellt werden (zum Beispiel *lip / wip* oder *guot / muot*).¹⁰² Der Romantiker L. Tieck schreibt in seiner Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen „Minneliedern aus dem schwäbischen Zeitalter“:

Ein gereimtes Gedicht ist dann ein eng verbundenes Ganze, in welchem die gereimten Worte getrennt oder näher gebracht, durch längere oder kürzere Verse auseinander gehalten, sich unmittelbar in Liebe erkennen, oder sich irrend suchen, oder aus weiter Ferne nur mit der Sehnsucht zu einander hinüber reichen [...].¹⁰³

A. Dusini stellt in Anlehnung an Tieck fest, dass Wörter

in ihrem lautlichen Klang wie menschliche Relationen funktionieren. Sie stehen einander näher oder ferner, ziehen sich an oder stoßen einander ab und kommen auf diese Weise zu einer eigenen Geschichte.¹⁰⁴

In wie weit die Reimwörter in der Christinenlegende eine Geschichte untereinander aufbauen, soll in diesem Kapitel herausgearbeitet werden.

100 Bei einer Reimbrechung wird die Bindung eines Reimpaars durch eine Satzgrenze aufgebrochen. Der erste Vers des Reimes kann syntaktisch demnach nicht dem zweiten Vers zugeordnet werden.

101 G. Schwieder spricht in diesem Zusammenhang von einer „echoartigen Verdoppelung“, die das Reimpaar hervorrufen kann. Vgl.: Schwieder, Gabriele: Liebespaar und Reimpaar. Der Dichter und sein geliebtes Echo im *Buch Suleika* des *West-östlichen Divan* von Goethe. In: Das Geschlecht der Künste. Hg. v. C. Caduff u. S. Weigel. Böhlau, Köln/Weimar/Wien 1996. S. 31–49.

102 Vgl. Woesler, Winfried: Spiel und Spott im Reim. In: Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte. Hg. v. A. Bader u.a. Verlag Hans-Dieter Hehinz, Akademischer Verlag Stuttgart, Stuttgart 1994. S. 395.

103 Tieck, Ludwig: Minnelieder aus dem schwäbischen Zeitalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966. S. XIV.

104 Dusini: Sex & Rhyme. S. 163.

5.2. Analyse

5.2.1. Reimpaare

Häufig stehen bedeutungsvolle Wörter am Versende, wodurch zusätzliche Aufmerksamkeit auf diese gelenkt werden kann. Das Reimpaar wird erst durch die Nennung des zweiten Reimwortes vervollständigt. Es baut sich durch eine gewisse Unsicherheit, welches Wort das den Reim vollendende sein wird, ein Spannungsfeld am Ende des ersten Reimverses auf.¹⁰⁵ Gerade sie macht einen Teil des Reizes an der Versdichtung aus: Durch den Gleichklang reimender Wörter kann an exponierter Stelle inhaltlich Getrenntes verbunden werden.¹⁰⁶ E. Hohenstein schreibt dazu in seiner Einleitung zu drei Gedichtanalysen von R. Jakobson:

Die lautlichen und grammatischen Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen, die ein Gedicht zu einer Einheit verklammern, ziehen auf der semantischen Ebene Sinnverlagerungen und Sinnüberlagerungen nach sich. Die Mehrdeutigkeit oder Überdetermination ist eine unaufhaltsame Folge der in sich selbst zentrierten sprachlichen Botschaft.¹⁰⁷

Derartige Sinnver- und Sinnüberlagerungen werden in der Christinenlegende des *Passionals* deutlich, da bestimmte Wörter immer wieder in gleichgereimten Endreimen verwendet werden. An einigen Stellen ist jedoch zu bemerken, dass Wörter, die durch ihren Gleichklang vereint scheinen, wieder von einander getrennt werden.

Da die Untersuchung aller in der Legende vorkommenden Reimpaare diese Arbeit sprengen würde, habe ich mich entschieden, nur jene zu analysieren, in welchen bedeutungstragende Figuren gereimt werden und gegebenenfalls von ihnen ausgehende Reimfolgen abzuleiten.

¹⁰⁵ Schwieder nennt diese beidseitige Bedingung „Werben“ der Worte. Vgl. Asmuth, Bernhard: Artikel ›Reim‹. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 7: Pos–Rhet. Hg. v. G. Ueding. Niemeyer, Tübingen 2005. S. 1115–1144.

¹⁰⁶ Vgl. Woesler: Spiel und Spott im Reim. S. 386–402.

¹⁰⁷ Hohenstein, Elmar: Einführung: Linguistische Poetik. In: Roman Jakobson: Hölderlin · Klee · Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte. Hg. v. E. Hohenstein. Suhrkamp, Deutschland 1976. S. 10.

5.2.1.1. Gott / Abgott / Spott / Gebot

Das erste Mal, dass das Wort ‚Gott‘ in der Christinenlegende in einem Endreim vorkommt, ist in der Erzählerrede. Es wird berichtet, dass der Vater Christinas (die zusammen mit zwölf Jungfrauen in einen Turm gesperrt worden ist) silberne und goldene Götter erschafft:

*er schuf ir in der selben zit
nach sines willen gebot
dar uf harte manigen got
PASS 340, 38–40*

In Folge wird erzählt, dass Christina die Abgötter des Vaters verspottet: *daz si hete in ir gespote / alle des vater abgote* (PASS 340, 53–54). Das Endreimpaar *gespote / (ab)gote* wird von den Mägden in deren Rede wiederholt: *und [Christina] hat darzu in ir gespote / unser helfrichen gote* (PASS 340, 71–72).

Bereits in diesen Passagen wird durch das Reimschema deutlich gemacht, wer wie zu den Göttern des Vaters steht: Der Vater selbst sieht sie als Gebot, Christina als Spott. Im folgenden Gespräch zwischen Christina und ihrem Vater wird dies mehrmals wiederholt und um den christlichen Gott erweitert. Christinas Vater sagt:

*[...] daz auch deiswar ist ein spot,
wand der cristenlute got
heizet die sinen arm sin.
da laz abe, tochter min,
und kere dich an unser gote.
habe sie nicht zu gespote,
wand si wol gehelfen mugent'.
PASS 341, 19–25*

Der Vater reimt an dieser Stelle den christlichen Gott auf Spott, allerdings werden auch seine Götter auf Spott gereimt. Bei zweiterem wird der Spott am Gott des Vaters Christina zugeschrieben, da diese als neues Subjekt in Verbindung mit einer Reimbrechung eingebracht wird.

Christina berichtet in ihrer Antwortrede von Gott, der durch sein Gebot Himmel und Erde erschaffen hat: *[...] von deme gewaldigen gote, / der mit sime gebote [...]* (PASS 341, 33–34) und verändert das Reimpaar auf diese Weise zu Gott / Gebot.

Der Vater reimt wiederum Gott / Spott, als er Christina auffordert, nicht nur einem Gott zu opfern: *'tochter, la von deme spote, / daz du opferst eime gote [...]*' (PASS 341, 42–43).

Christina unterbricht das Reimschema Gott / Spott / Gebot und nimmt in ihrer Antwort ein neues Reimpaar auf, welches aber die selbe Funktion – die Sinnverknüpfung der Reimwörter – erfüllt. Sie sagt: *ich wil leben hie zu lobe / mineme herren dar obe* (PASS 341, 53–54). Sie umschreibt Gott mit dem Herren da oben und reimt diesen auf ‚loben‘. Durch diese Umformulierung kommt ihre Tätigkeit des Lobens zum Ausdruck und ergänzt auf diese Weise das Paar Gott / Gebot.

In ihrer nächsten Rede kehrt Christina zum ersten Reimschema (Ab)Gott / Spott / Gebot zurück. Sie reimt dieses Mal ihren Gott auf Spott, setzt aber gleichzeitig einen Bruch in dieses Reimpaar, indem der Reim eine Satzgrenze überschreitet:

*dar an hab ich vurwar erkant
mit gewalde einen got.
alle gote sint ein spot
PASS 341, 69–70*

Im Akt der Reimbrechung vollzieht Christina einen zusätzlichen Objekt-Subjekt-Tausch: Hat der eine Gott im ersten Satz Objektstatus, stehen die Götter des Spotts im Subjekt. Erweitert man das Reimschema um die sieben vorhergehenden Verse, lässt sich herauslesen, wie dieser Reim *got / spot* aufgelöst werden kann:

[Vater zu Christina] *'so diene ouch den andern,
die harte groze gote sint'.
'du bist', sprach si, 'leider blint
an endehafter warheit.
die dri, von den ich han geseit,
dri besunder genant,
dar an habe ich vurwar erkant
mit gewalde einen got.
alle gote sind ein spot [...]*
PASS 341, 62–70

Es bildet sich folgende Reimkette: *andern, sint / blint, warheit / geseit, genant / erkant, got / spot*. Die Anderen – nicht Christina oder Gott – werden hier zum Subjekt. Dadurch, dass diese Anderen blind sind, erkennen sie die Wahrheit, die ihnen gesagt und genannt wird, nicht. Sie sehen weiterhin nur, dass Gott ein Spott ist. Christina bleibt auf diese Weise die einzige Sehende. Dass sie sehend ist, spielt auch im restlichen Kontext der Christinenlegende immer wieder eine Rolle, wird

sie doch von ihrer Mutter als *miner ougen liecht* (PASS 342, 34) dargestellt und vom teilweise erblindeten Julianus abgegrenzt.

Beendet wird diese Reimfolge vom Erzähler, der berichtet, dass Christina die Abgötter des Vaters zerbricht. Es werden an dieser Stelle das Gebot des Vaters auf die Abgötter gereimt: *nach des vateres gebote. / si nam alle die abgote* (PASS 341, 85–86).

Auch hier werden das Gebot und die darauf gereimten Abgötter durch die Reimbrechung von einander getrennt.¹⁰⁸ In Vers 89 zerschlägt Christina diese Götter: *daz brach si gar und zufluc* (PASS 341, 89). Betrachtet man an dieser Stelle nochmals die erste Erwähnung des Reimpaars Gott / Gebot¹⁰⁹, so wird Anfang und Ende der Reimkette erkenntlich: In den Versen 38–40 (PASS S. 340) werden die Abgötter buchstäblich nach dem Gebot des Vaters geschaffen, in den Versen 85–89 (PASS S. 341) werden sie von Christina zerstört.

Zusammenfassend kann an Hand der Reimfolge (Ab)Gott / Spott / Gebot gezeigt werden, wie die einzelnen handelnden Personen der Christinenlegende zu den Abgöttern des Vaters und zu dem Gott Christinas stehen: Christina sieht in ihrem Gott das Gebot, in den Göttern des Vaters den Spott, die Mägde und der Vater betrachten die Sache diametral zu ihr. Die Erzählinstanz lässt den Vater zu Beginn seine Abgötter erschaffen, welche später von Christina zerstört werden.

5.2.1.2. Heiden / Scheiden

Bezugnehmend auf die Abhandlung von Gott und den Abgöttern wird untersucht werden, wie mit den irdischen Gegenfiguren innerhalb des Reimschemas umgegangen wird. Ich werde mich zu erst auf die ‚Heiden‘ und in weiterer Folge auf Christina als bedeutungstragende Figuren beschränken. Von den ‚Heiden‘ ausgehend werde ich in einem weiteren Schritt versuchen, eine Reimfolge sichtlich zu machen.

108 Der Erzähler setzt an dieser Stelle noch eine weitere Nuance im Bezug auf den ‚Glauben‘ des Vaters, in dem er *holt / golt* reimt: *den ir vater was so holt; / swas silber was oder golt* (PASS 341, 87–88).

109 PASS 340, 38–40: *er schuf ir in der selben zit / nach sines willen gebot / dar uf harte manigen got.*

Die ‚Heiden‘ werden ausnahmslos auf das Wort *scheiden* beziehungsweise *underscheiden* gereimt. Bereits im fünften Vers der Legende taucht dieses Reimpaar das erste Mal auf:

*und [unser Herr] machte ir [Christina] die wol veil
mit wunder underscheiden.
ir vater was ein heiden.
PASS 340, 4–6*

Durch dieses Reimpaar *underscheiden / heiden* wird bereits die Differenz zwischen Christina und den Heiden festgeschrieben. In ihrer ersten Rede nimmt Christina dieses ‚Scheiden‘ wieder auf:

*[...] nimmer zu den goten mich
gewenden als die heiden,
noch min leben scheiden
von deme gewaldigen gote [...]
PASS 341, 30–33*

Richtet man den Blick lediglich auf den Kontext, in welchem die beiden Wörter *underscheiden* und *scheiden* gebraucht werden, so lässt sich der enge Zusammenhang zu den ‚Heiden‘ nicht erkennen. In Anbetracht der Verknüpfung zweier Worte durch Gleichklang muss jedoch auf die letzten zwei zitierten Textstellen hingewiesen werden. Es scheint sowohl für die Erzählinstanz als auch für Christina keine andere Möglichkeit zu bestehen, als *heiden* auf (*under*)*scheiden* zu reimen, um sich damit von diesen zu trennen.

In weiterer Folge kommen die ‚Heiden‘ nicht mehr vor, doch lässt sich die mit *heiden* beginnende Reimkette erweitern: Im weiteren Verlauf der Legende wird man schließlich von *heiden* zu *liden* geführt:

*underscheiden / heiden (PASS 340, 5–6)
heiden / scheiden (PASS 341, 31–32)
leiden / gescheiden (PASS 342, 51–52)
liden / vermiden (PASS 343, 27–28)
sniden / liden (PASS 345, 27–28)*

Es wird ersichtlich, dass es zu Beginn die ‚Heiden‘ sind, denen eine Trennung eingeschrieben wird. Dieser selbstverständlichen Grundvoraussetzung für eine katho-

lische Heilige/einen katholischen Heiligen¹¹⁰ folgt die Trennung vom *leiden*, welches, übersetzt man es mit ‚verhasst sein‘¹¹¹, ebenfalls etwas ist, von dem eine Heilige/ein Heiliger – wie im Text ausgedrückt – ablassen soll. Im Gegensatz dazu tritt nun mit dem Wort *liden* das ‚Erleiden‘ beziehungsweise ein ‚Über-sich-ergehen-lassen‘ auf, welches – betrachtet man das Reimpaar *liden / vermeiden* – ebenfalls vermieden werden soll. Da allerdings Heilige und vor allem MärtyrerInnen, das Leiden nicht umgehen, sondern mit Freude ertragen¹¹², stellt diese Reimstelle in der Legende einen Bruch dar, indem sie, im Gegensatz zu den vorigen Reimpaaren und dem nachfolgendem, keine zentralen Wesenszüge von Heiligen widerspiegelt. Am Ende der Legende fließt dann doch wieder das Erleiden der Marter ins Reimschema ein: ‚erleiden‘ wird auf ‚schneiden‘ gereimt. Durch dieses Reimpaar wird das für eine Märtyrerin angemessene Bild des Leides erfüllt. Die Reimkette wird an dieser Stelle, an welcher Christina kurz vor ihrem leiblichen Tod steht, beendet.

An Hand dieser Hinführung zu *liden* wird die Absicht der Verwendung des Reims deutlich: Beginnt die Assoziationskette mit der Distanzierung von den Heiden, endet sie im Martyrium, da das Wort *liden* vor allem durch das Reimwort *sniden* auf die Zerstückelung Christinas aufmerksam macht. Christina wird nicht nur in der Erzählung gemartert, sondern auch die sprachliche Form zerteilt ihren Körper.

5.2.1.3. Christina

Sobald die Figur der Christina in den Endreimen auftaucht, wird deutlich, wie groß die Vielfalt von Reimwörtern auf ein bestimmtes Wort sein kann. Christina wird sowohl auf Verben, Adjektive als auch auf Substantive gereimt. Diese Dreiteilung werde ich in der folgenden Analyse anwenden, um zu veranschaulichen, wie der Reim Christina in ihrer Heiligwerdung stärkt.

110 Blicke die Differenz zu den ‚Heiden‘ unerfüllt, käme die/der Heilige wohl in einen Glaubenskonflikt mit sich selbst.

111 Vgl. Lexer: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Erster Band A–M. S. 1865.

112 Vgl. dazu Kapitel „Gattung Legende“.

5.2.1.3.1. Christina – Verben

Zu Beginn soll der Blick auf die reimenden Verben gerichtet werden. Abseits vom Kontext, in den die Reimpaare eingebettet sind, lässt sich folgende Reimkette erschließen:

Cristinen / erschienen (PASS 340, 11–12)
schowen / iuncvrowen (PASS 340, 43–44)
mugent / tugent (PASS 341, 25–26)
Cristinam / quam (PASS 342, 27–28)
cristinen / pinen (PASS 344, 17–18)
cristinen / erschienen (PASS 344, 95–96)
sie / gie (PASS 345, 49–50)

Betrachtet man diese Reimkette abgedrückt von der restlichen Handlung, erscheint Christina zwei Mal. Im „Kleinen theologischen Wörterbuch“ finden sich unter dem Artikel ‚Erscheinung‘ folgende einleitende Sätze:

Erscheinungen (Visionen) werden im theol.[ogischen] Sprachgebrauch jene psychischen Erlebnisse genannt, in denen unsichtbare u. unhörbare Objekte (Personen) trotz ihres der normalen menschlichen Erfahrung unzugänglichen Seins auf übernatürliche Weise sinnfällig werden. Grundsätzlich ist von der Theologie her festzuhalten, daß E.[rscheinungen] übernatürlicher Art möglich sind, insofern Gott freier u. allmächtiger Verfüger über die natürlichen Gesetzmäßigkeiten seiner Schöpfung bleibt u. so sich u. erfahrungsjenseitige Wirklichkeiten sinnfällig bezeugen kann.¹¹³

Im „Wörterbuch der Mystik“ findet sich folgende Definition:

Erscheinung (›apparatio‹, auch ›visio‹) ist die Wahrnehmung einer auf übernatürliche Weise im alltäglichen Umraum anwesenden Person oder Sache. [...] die Bekehrung des → Paulus erfolgt durch eine Lichte.[rscheinung] Christi, die des Ramòn → Llull nach mehreren E.[rscheinung]en des Gekreuzigten. [...]¹¹⁴

Bezugnehmend auf diese zwei Definitionen kann das Erscheinen Christinas als ein göttliches gedeutet werden und stellt zugleich eine Nachfolge Christi dar. Christinas erster in Reim gebetteter Auftritt in der Legende ist also kein irdischer, sondern wird mit dem Wort *erschinen* als eine übernatürliche – durch Gott hervorbrachte – Wahrnehmung beschrieben. Dass Christina zwei Mal als *erschinen*

113 Rahner, Karl u. H. Vorgrimler: Artikel ›Erscheinung‹. In: Kleines Theologisches Wörterbuch. Hg. v. K. Rahner u. H. Vorgrimler. Herder, Freiburg im Breisgau 1961. S. 99f.

114 Dinzelsbacher, Peter: Artikel ›Erscheinung‹. In: Wörterbuch der Mystik. Hg. v. P. Dinzelsbacher. Alfred Kröner, Stuttgart 1998. S. 147.

auftritt, kann als Hinweis auf ihre Wandlung vom Körperlichen zum Geistigen gedeutet werden.

Nach dem ersten Erscheinen Christinas wird *schowen* auf Christina, die *iuncvrowen*, gereimt, wodurch das ‚prüfende Betrachten‘¹¹⁵ Christinas ausgedrückt wird. Im Zusammenhang mit dem vorigen Erscheinen nimmt Christina hier eine passive Position ein, da sie nicht selbst schaut, sondern von anderen gesehen wird.¹¹⁶ In dem folgenden Reimpaar *mugent / tugent* verbirgt sich nicht, wie anzunehmen wäre, das Substantiv *mugent*, sondern eine konjugierte Form des Verbs *mugen* (beziehungsweise *mügen*), welches laut dem mittelhochdeutschen Wörterbuch von M. Lexer „im allgemeinen die objective möglichkeit: kräftig, wirksam sein, vermögen intr.[ansitiv] u. tr.[transitiv]“¹¹⁷ bezeichnet. Demnach wird Christina als wirkungskräftige Person gesehen, der durch die Bezeichnung *tugent* zusätzliche Tugendhaftigkeit zugeschrieben wird.

Anschließend tritt Christina mit dem Reimpaar *Cristinam / quam* in das Geschehen ein. Sie ist nun nicht mehr eine Erscheinung, sondern leibhaftig anwesend und wird sogleich im nächsten Reim gemartert (*cristinen / pinen*). Im Anschluss an die Marter erscheint Christina zum zweiten Mal. In den Versen, die von ihrem körperlichen Tod berichten¹¹⁸, wird *sie* auf *gie* gereimt. Das hat zur Folge, dass Christinas irdisches Dasein nicht nur in der Erzählung beendet wird, sondern durch das auf *sie* gereimte Wort ‚gehen‘ ihr Leben auch sprachlich abgeschlossen wird.

Zusammenfassend gesehen betritt Christina als Erscheinung Gottes das Geschehen, wird betrachtet und als wirkungsmächtig und tugendhaft gesehen, kommt als irdische Person, wird gemartert, erscheint ein zweites Mal und geht am Ende. Dass diese Geschichte Parallelen zum eigentlichen Martyrium enthält, lässt sich verdeutlichen, wenn man den Blick auf den Inhalt der Gesamtlegende wendet: In den ersten beiden Versen der Legende lässt Gott Christina einen Teil seiner Gnade finden¹¹⁹, wird also fast zeitgleich mit ihr erwähnt. Anschließend wird sie von der Erzählinstanz beschrieben, so dass die LeserIn dieses Textes ein Bild von Christina betrachten kann, während sie zugleich von den zwölf Jungfrauen, die mit ihr in

115 Lexer, Matthias von: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zweiter Band N–U. Hirzel, Stuttgart 1974. S. 1865. S. 778.

116 Im Gesamtkontext wird ‚sehen‘ ebenfalls nie aktiv von Christina ausgehend beschrieben, sondern vor allem über Sehen- beziehungsweise Nicht-Sehen-Können anderer Figuren und die Zuschreibung der Mutter, Christina sei das Licht ihrer Augen, beschrieben.

117 Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Erster Band A–M. S. 2219.

118 PASS 345, 48–51: *noch schoz er zu einem male / einen pfil da in sie. / der tot hie mite ouch vollen gie / an des vleisches lebene.*

119 PASS 340, 1–3: *Cristina ein iuncvrowe hiez, / die unser herre erfinden liez / siner genade ein michel teil.*

den Turm gesperrt sind, beobachtet wird. Kurz nachdem Christina in der Legende ins sprachliche Geschehen tritt, wird sie gemartert und löst sich von ihrer leiblichen Existenz. Am Ende der Legende stirbt sie.

5.2.1.3.2. Christina – Adjektive

Betrachtet man die Reimkette, die durch auf Christina endgereimte Adjektive entsteht, wird folgendes ersichtlich:

unverhowen / iuncvrowen (PASS 340, 17–18)
unverhowen / iuncvrowen (PASS 340, 35–36)
iuncvrowen / unverhowen (PASS 343, 67–68)
lieblich / dich (PASS 343, 79–80)
verhowen / iuncvrowen (PASS 344, 9–10)
maget / unverzaget (PASS 345, 1–2)

Zu Beginn wird Christina ausschließlich im Reim als ‚unversehrte Jungfrau‘ dargestellt. Welche Bedeutung die Jungfräulichkeit für Heilige im Mittelalter gehabt hat, habe ich bereits im Kapitel „Gattung Legende“ ausgearbeitet. Nachdem das Streitgespräch zwischen Christina und ihren Eltern beendet ist und sie im Meer ertränkt werden soll, wird sie im Taufakt im Reim zwischen Erzählerrede und der Rede Christi auf *lieblich* gereimt. Der Reim wird auf das Akkusativ-Personalpronomen *dich* getätigt und weist auf eine dritte Person hin, die diese Anrede vollzieht. Zieht man den Kontext des Taufaktes in das Reimschema mit ein, so wird ersichtlich, dass Christus diesen Zusammenhang zwischen *lieblich* und Christina herstellt. Er ist derjenige, der sie in der direkten Rede anspricht. Er wird von der Erzählinstanz gestützt, da die erste Reimzeile in der Redeankündigung steht:

er [Christus] toufte sie unde sprach
zu ir harte lieblich
‘in minem vateren touf ich dich [...].’
PASS 343, 78–80

Durch den Reim wird demnach die Erzählinstanz mit Jesus verknüpft, wodurch eine Dreieckskonstellation Erzählinstanz–Jesus–Christina deutlich wird. Weiters wird durch die erzeugte Verbindung von Erzählinstanz und Jesu gezeigt, dass beide Christina als *lieblich* erachten.

Nach der Taufe, die eine Teilschuld am Misslingen der letzten vollzogenen Marter durch den Vater gewesen ist¹²⁰, wird Christina schließlich zu *verhowen / iuncvrowen*, also zur ‚zerhauenen Jungfrau‘, was in Bezug auf die Zerschlagung ihres leiblichen Körpers gelesen werden muss. Interessant wird dieser Reim aber vor allem, wenn man ihn nochmals in Verknüpfung mit dem Kontext betrachtet, in welchem er verwendet wird: Christinas Vater will sie enthaupten, stirbt aber vor dem tatsächlichen Akt:

*der vater wolde lazen abe
ir houbet do verhowen
und hiez die iuncvrowen
behalden uf den andern tac.
PASS 344, 8–11*

Was in der Geschichte nicht vollendet wird, wird sprachlich im Reimschema *verhowen / iuncvrowen* doch noch ausgeführt: Christina ist zerschlagen.

Trotz – oder wegen – der vielen Martern, die Christina erleidet, endet die Reimkette mit *maget / unverzaget*. Christina wird als Magd beziehungsweise Dienerin Gottes dargestellt, die vollen Mutes ist.

5.2.1.3.3. Christina – Substantive

An nur drei Stellen in der Legende werden Substantive auf Christina gereimt:

vuze / suze (PASS 342, 31–32)
dim / stirn (PASS 343, 5–6)
iugent / tugent (PASS 344, 55–56)

Dass die ersten beiden Substantive Körperteile und das letzte eine Geisteshaltung darstellen, bezeugt ein weiteres Mal die Wandlung Christinas vom Leiblichen zum Geistigen (in diesen zwei Versen steht *iugent* für Christina¹²¹). Als Körperteile sind die Füße und die Stirn, also der Kopf, gewählt, wodurch Christina einen ganzen, unversehrten Körper erhält. Durch die Verwendung des Wortes ‚Tugend‘ wird ihre Tugendhaftigkeit herausgestrichen.¹²²

120 Nachdem Christina den Ertränkungsversuch des Vaters überlebt und währenddessen getauft wird, trachtet der Vater danach, sie köpfen zu lassen, verstirbt aber zuvor.

121 PASS 344, 5–6: *zu helfe quam der kuschen iugent, / die selbe goteliche tugent.*

122 Vgl. dazu Kapitel „Gattung Legende“.

Anhand dieser kurzen Reimfolge kann die Leidensgeschichte Christinas ein weiteres Mal parallel zur Legende gelesen werden. Körper und Geist sind in die Endreime eingeschrieben und werden dadurch gedoppelt.

5.2.1.4. Die anderen Figuren

Außer Christina tritt einzig ihr Vater namentlich in den Endreimen auf. Es werden jedoch eine Reihe von Pronomen auf andere Wörter gereimt, an Hand derer ich die Analyse der Reimpaare beenden werde. Mit der folgenden Untersuchung der direkten Reden im Bezug auf vorkommende Pronomen werde ich versuchen, den in den Reimfolgen eingeschriebenen Bezug zwischen Christina und den anderen Figuren herauszukristallisieren.

Die erste direkte Rede beginnt mit einem Reim auf Christinas Vater, beziehungsweise den Herren der Dienerinnen:

*daz si [die Dienerinnen] zum herren quamen
und sprachen 'herre, herre,
ez wechset ein michel werre
an uwerre tochter, [...]'
PASS 340, 5–8*

Die Dienerinnen reimen in diesen Versen *herre* auf *werre*, dessen neuhochdeutsches Bedeutungsfeld von ‚Verwirrung‘ bis hin zu ‚Krieg‘¹²³ reicht. Die ‚große Verwirrung‘, die in der Rede Christina zugeschrieben wird, wird auf den Herren gereimt, der dadurch auch mit dieser in Zusammenhang gebracht wird. Seine ‚Verwirrung‘ kann einerseits auf die innere Irritation des Vaters hindeuten, da er den Glauben seiner Tochter nicht versteht.¹²⁴ Andererseits wird mit der Bedeutung ‚Krieg‘ das folgende Gespräch zwischen Vater und Tochter angekündigt, welches von Christina auf Seite 341, Vers 28 selbst als ‚Krieg‘ bezeichnet wird: ‚ey, vater min, des gewic / und bezile mir den kric [...]‘ (PASS 341, 27–28).

123 Lexer, Matthias von: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Dritter Band VF–Z. Nachträge. Hirzel, Stuttgart 1974. S. 790.

124 *do sprach der vater, 'als du seist
von den benanten goten drin, [...]
so diene ouch den andern,
die harte groze gote sint'.
'du bist', sprach si, 'leider blint
an endehafter warheit.
die dri, von den ich han geseit, [...]
dar an habe ich vurwar erkant
mit gewalde einen got. [...]'* (PASS 341, 58–69).

In Folge werden keine Figuren namentlich gereimt, daher wird der Blick von nun an auf die Pronomen gerichtet werden. Markant sind die direkten Reden, in denen zwei Personen in Pronominalverwendung aufeinander gereimt werden. Diese Reimpaare kommen ausschließlich in Reden Christinas vor, welche sie an ihren Vater richtet. Im Gegensatz dazu tauchen des öfteren Reime auf, in welchen das Wort ‚sein‘ auf ein Pronomen gereimt wird, beziehungsweise Pronomen auf andere Wörter gereimt werden.

Die Reimfolge beginnt in der ersten Rede des Vaters:

*‘liebe tochter min,
daz ich in miner ougen schin [...]’
PASS 341, 9–10*

*[...] [Gott] heizet die sinen arm sin.
da laz abe, tochter min [...]’
PASS 341, 21–22*

Blendet man den Plot aus und liest nur innerhalb der Reimelemente, kommt folgendes heraus: ‚mein Schein, sei mein‘. Der Vater stellt mit Hilfe der Wörter ‚mein‘ und ‚sein‘ einen direkten Zusammenhang zwischen sich und Christina her, welchen Christina in ihrer Antwort wiederholt:

*[...] wand ich enwil vurbaz durch dich
nimmer zu den goten mich [...]’
PASS 341, 29–30*

*[...] wand druf vereint ist min gir’.
do sprach der vater hin zu ir
PASS 341, 39–40*

Indem Christina ‚dich‘ auf ‚mich‘ reimt, setzt sie die zuvor begonnene Reimfolge des Vaters fort und wird durch die auf sie reimende Rede der Erzählinstanz noch ein Mal bestätigt, wenn dieser auf ‚die Gier/das Begehren‘ ‚ihr‘, also Christina, reimt.

Im fortgeführten Streitgespräch über den rechten Glauben zwischen Christina und ihrem Vater zeigt sich folgendes Reimfeld:

*[...] daz ist der vater und der sun
und der vil heilige geist’.
do sprach der vater, ‚als du seist [...]’
PASS 341, 56–58*

[...] *die harte groze gote sint*.
'*du bist*', *sprach si*, '*leider blint* [...]'
PASS 341, 63–64

In diesen zwei Reden wird einerseits innerhalb des Reims Christina mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt (,du seist der Heilige Geist'), andererseits erblinden die Götter des Vaters (*die gote sint leider blint*). Ob die Abgötter vorher sehend waren, ist nicht gesagt, jedoch kann das ,Erblinden' als Abstumpfen gelesen werden, wodurch ausgedrückt wird, dass die Abgötter an Glanz verlieren.

Als nächster Reim soll hier ein Binnenreim hervorgehoben werden: In Christinas Rede, in welcher sie erstmals sagt, dass sie nicht die Tochter ihrer Mutter ist, drückt sie dies wie folgt aus: [...] *nennestu mich verbaz / din tochter, des ich nicht enbin?* [...]' (PASS 342, 42–43) Hier wird erstmals dein / nicht-sein (*din / enbin*) gereimt, was dem Handlungsverlauf der Legende und dem Inhalt dieser Rede gerecht wird. Entgegen der Handlung wird diese Assoziation dein / nicht-sein in der nächsten Rede Christinas an ihren Vater wieder aufgehoben:

'*daz ist groz ein genade mir*
als ich gehört han von dir, [...]'
PASS 342, 75–76

[...] *du bist des tuvels und er din*;
ir zwei muget wol vereinet sin. [...]'
PASS 342, 79–80

Hier setzt Christina mit dem Reimpaar *mir / dir* wieder eine Verbindung zwischen sich und dem Vater und wiederholt sie – lässt man den Kontext, in welchem der Reim auftaucht außer Acht – durch *din / sin*.

Der Beginn des Reimschemas der Rede Christi wurde im vorherigen Unterkapitel bereits auf das Adjektiv ,lieblich' untersucht. Die Analyse der Taufrede wird hier mit Blick auf die gereimten Pronomen fortgesetzt:

er toufte sie unde sprach
zu ir harte lieblich
'in minem vatere touf ich dich
nach der cristenlicher gir,
und in sime sune, in mir, [...]'
PASS 343, 78–82

Das Adjektiv ‚lieblich‘ ist auf die Anrede Christi an Christina ‚dich‘ gereimt, im nächsten Reim dann das ‚Begehren‘ auf ‚mir‘, also auf Jesus. Durch die Aufnahme des Reims *gir / ir* (PASS 341, 39–40) durch den jetzigen Reim *gir / mir* wird eine Verknüpfung zwischen Christina und Jesu geschaffen. Während zuvor das Begehren nach Gott Christina inne war, so ist es diesmal das Begehren Jesu nach Christina – es ist demnach das gegenseitige Begehren in die Legende eingeschrieben. In der nächsten Rede des Vaters, in welcher er Christina der Zauberei bezichtigt, tauchen wieder zwei Binnenreime auf:

[...] *du kanst vil goukelns daran,
des ich innen worden bin,
als dich leret din valscher sin.*
PASS 344, 2–4

Betrachtet man die Binnenreime *innen bin* und *din sin*, so kann ‚deinen Sinn verinnerlicht‘ herausgelesen werden. Dies ist ebenso möglich, betrachtet man nur den Endreim *bin / sin*. Diese Reimschemata – in welchen der Vater den Sinn verinnerlicht zu haben scheint – gehen in der Legende direkt dem Tod des Vaters voraus, was an dieser Stelle noch überraschen kann, dem Gesamtkontext der Legende jedoch entspricht, denn auch Julianus wird scheinbar ‚sehend‘, als er etwas Verzaubertes an Christina entdeckt (PASS 345, 24–25: *ez duchte in wesen, als er ez sach, / ein zouberlich geruste*).

Die letzten zwei Reimpaare bezüglich Personalpronomen und dem Verb ‚sein‘ sind Christina und Christus gewidmet: *sie / gie* (PASS 345, 49–50) und *Crist / ist* (PASS 345, 57–58). Mit diesen zwei Endreimen wird die Geschichte Christinas besiegelt. Christinas Leib stirbt und ihr Geist wird in den folgenden sechs Versen auf göttliche Weise belohnt. Christinas Dasein wird durch die abgekürzte Vergangenheitsform *gie* des Wortes ‚gehen‘ als zeitlich begrenzt und beendet dargestellt. Im Gegensatz dazu schließt die Legende mit den Versen: *lobet ir herren lesum Crist, / der wirdec alles lobes ist*. (PASS 345, 57–58) Diesen Versen ist der Endreim *Crist / ist* eingeschrieben, der durch den Präsensgebrauch die Zeitlosigkeit von Jesu Christ einschließt.

5.2.2. Erzählte Geschichte im Reimschema

Wie bereits gezeigt wurde, können durch Reimpaare beziehungsweise Reimfelder gewisse Inhalte hervorgehoben und verstärkt werden. An einer Stelle im Text wird dies so weit ausgeweitet, dass die Endreimpaare einen eigenständigen Satz bilden:

[...] *den got, der heizet Iesus Crist,
der min rechter herre ist
und alle der werlde heilant.
sin tochter wil ich sin genant [...]*
PASS 342, 45–48

Die Endreime in diesen Versen – welche in der Antwortrede Christinas an ihre Mutter stehen – bilden den Satz: ‚Christus ist Heiland genannt‘. Dadurch, dass Christina in dieser Rede konstatiert, wie sie genannt werden will und zugleich der Satz ‚Christus ist Heiland genannt‘ formuliert wird, wird durch die Parallelführung der Abhandlung dieser zwei Namen Christina mit Jesu verbunden.

So wie der Satz ‚Christus ist Heiland genannt‘ eine Einzigartigkeit in der Christinenlegende ist, lässt sich eine weitere Binnengeschichte in die Erzählung integrieren – die vier letzten Verse vor dem Schlussreim, welche die Geschichte der Heiligen Christina beenden:

[...] *got gab ir dort vil ebene
bi der iuncvrowen lone
eine wunnecliche krone,
die si hat vil schone,
unde drunder an ir lone
lobet ir herren Iesum Crist,
der wirdec alles lobes ist.*
PASS 345, 52–58

Bis auf diese vier Verse ist die gesamte Christinenlegende im *Passional* in Paarreimen geschrieben. Einzig hier verwendet der Verfasser einen umarmenden Reim (*lone / krone / schone / lone*). Christinas leiblicher Körper stirbt im Vers zuvor und sie erhält nun von Gott eine herrliche Krone.¹²⁵ Christina wird auf diese Weise

¹²⁵ Diese Krone kann einerseits als jungfräuliche Brautkrone gelesen werden, stellt aber auch einen Verweis auf die Dornenkrone Christi dar, welche dieser kurz vor – und eventuell noch während – der Kreuzigung trug.

am Ende der Legende nach ihrem Tod mit einer Brautkrone belohnt und durch das Reimschema mit Jesu sprachlich vereint.

6. Redeformen – Dramatisierung der Legende

Im folgenden Kapitel werde ich die vorkommenden Redeformen in den Legendenfassungen über die Heilige Christina analysieren und versuchen herauszuarbeiten, in wie weit die Verfasser der zwei Legenden durch die Reden Figuren charakterisieren und wie Figurenkonstellation aufgebaut werden.

6.1. Theorie

Im „Handbuch literarischer Fachbegriffe“ findet sich folgende Definition für Rede: „Äußerung als Vorgang u. Ergebnis von (mündl.[icher] u. schriftl.[icher]) Sprachproduktion“¹²⁶. Im Bezug auf Reden in literarischen Werken wird von „zitierte Rede“ gesprochen, da die Figurenreden von dem Autor/der Autorin wiedergegeben und in den Haupttext eingebettet werden.¹²⁷ Diomedes trifft für das Mittelalter in seiner *Ars grammatica* drei Unterscheidungen von Gattungen an Hand von Reden:

1) eine mimetische Gattung (genus activum vel imitativum [dramaticon vel mimeticon]), in der nur die dramatischen Figuren „ohne Einmischung des Dichters“ (sine poetae interlocutione) sprechen, 2) eine erzählende Gattung (genus enarrativum [exegeticon vel apangelticon]), in der allein der Dichter spricht, und 3) eine Mischgattung (genus commune [koinon vel mikton]), in der sowohl der Dichter als auch die Personen sprechen.¹²⁸

Nach diesem Klassifikationsraster liegt mit der Heiligenlegende die Mischgattung vor.

In Folge werde ich die Personenreden in den Christinenlegenden des *Passionals* und der *Elsässischen Legenda Aurea* in drei Kategorien unterteilen: die direkte Rede, die indirekte Rede und den Redebericht.

Eine der wenigen aktuellen Monographien, die sich ausführlich mit Reden und Redeszenen¹²⁹ in der älteren deutschen Literatur beschäftigt, stammt von A. Ursche-

126 Best, Otto F.: Artikel ›Rede‹. In: Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele. Hg. v. O. f. Best. Fischer, Frankfurt am Main 1994. S. 441.

127 Vgl. Wiesemann, Ursula: Artikel ›Zitierte Rede‹. In: Textanalyse und Grammatik. Ein sprachwissenschaftliches Lehrbuch. Seminar für Sprachmethodik Band A 2. Hg. v. U. Wiesemann. Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 1999. S. 153–160.

128 Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie. Walter de Gruyter, Berlin 2005. S. 151.

129 Mit Redeszenen sind hier Textstellen gemeint, in denen mehrere aufeinander bezugnehmende Einzelreden zusammengefügt werden. Vgl. Schwartzkopf, Werner: Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach. Johnson Reprint Corporation, USA

ler. Er liefert zu Beginn seines Buches „Kommunikation in Wolframs »Parzival«“¹³⁰ einen Überblick über Arbeiten, die sich mit mittelhochdeutschen literarischen Reden auseinandersetzen. Anhand dieser Aufzählung ist feststellbar, dass ausführliche Arbeiten zu diesem Thema fast ausschließlich aus den Jahren 1899 bis 1909 stammen (mit der Ausnahme von P. Wiehl 1974 und 1990). Es wurde zwar eine Fülle kürzerer Aufsätze in den letzten Jahrzehnten den Dialogen in mittelhochdeutschen Texten gewidmet, die auf Grund ihrer Knappheit allerdings nur wenig Möglichkeiten für Analysemethoden zur Arbeit mit Reden liefern. Aus diesem Grund werde ich vor allem mit der Arbeit von A. Urscheler und dem 1909 erschienen Werk von W. Schwartzkopf „Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach“¹³¹ arbeiten.

Urscheler hebt zwei Funktionen des literarischen Dialogs¹³² hervor: Erstens dient der Dialog als Informationsvermittler für die Figuren im Text und für den Leser/die Leserin. Zweitens werden durch die direkten Reden die Figuren charakterisiert.¹³³ Vor allem der zweite Aspekt ist für meine folgende Untersuchung der Christinenlegenden relevant.

Urscheler unterteilt die Redeszenen im *Parzival* in drei Kategorien: direkte Rede, indirekte Rede und Redebericht.¹³⁴ Seine eigene Analyse unterteilt er in weiterer Folge in Kriterien der „Interessenskonstellation und Motivation“: Er unterscheidet „komplementäre, kompetitive und koordinative Dialoge“.¹³⁵ Die Einteilung geht auf die Inhalte der einzelnen Dialoge im *Parzival* zurück. Für meine Analyse der Christinenlegenden scheint mir diese Unterscheidung nicht geeignet, da sich in der *Elsässischen Legenda Aurea* von den 17 direkten Reden 13 und im *Passional* von 18 direkten Reden 15 dem Thema ‚Tochter‘ und dem damit zusammenhängenden Glaubensstreit zwischen Christina und ihrem Vater widmen¹³⁶. Ich werde mich daher auf die Kategorien direkte Rede, indirekte Rede und Redebericht konzentrieren. Die direkte Rede gibt den gesagten Wortlaut unverändert wieder. Bei der

1970. S. 36ff.

130 Urscheler, Andreas: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 2002.

131 Schwartzkopf: Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach. Johnson Reprint Corporation, USA 1970.

132 Urscheler greift für ‚Dialog‘ auf die Definition von Wiehl zurück: eine Form des ‚Gesprächs‘, die die direkte Rede voraussetzt und wechselseitig von mindestens zwei Personen geführt wird sowie aus mindestens zwei Redeteilen besteht. Vgl. Urscheler: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. S. 18. Ebenso: Schmid: Elemente der Narratologie. S. 153.

133 Vgl. Urscheler: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. S. 284.

134 Vgl. ebd. S. 22.

135 Ebd. S. 287.

136 Die restlichen Reden behandeln Christinas Martern, des Vaters Bezeichnung der Zauberei, Christinas Taufe, Christinas Lob an Gott und den Befehl Julianus‘ an den Zauberer.

Analyse wird eine Zuordnung von Schwartzkopf für meine Beobachtungen von Interesse sein, in welcher er direkte Reden an Hand ihrer Redeankündigungen – den Inquit-Formeln – unterteilt. Im Gegensatz zu der direkten Rede kommen in der indirekten Rede¹³⁷ die Sprechenden nicht direkt zu Wort, statt dessen werden ihre Worte von der Erzählinstanz referiert. Indirekte Reden sind üblicherweise in einen Einleitungssatz mit *verbum dicendi* und den wiedergegebenen Text gegliedert. Im Deutschen werden indirekte Reden oft durch das Wort ‚dass‘ markiert, wobei diese Konjunktion nicht notwendig ist. Weiters wird das Personalpronomen in der Regel in der 3. Person verwendet.¹³⁸ Den Redebericht definiert Urscheler nach Behagel als Bericht von Äußerungen. Das heißt, nicht die Rede wird wiederholt, sondern der Gegenstand der Äußerung. Häufig besteht der Redebericht lediglich aus dem *verbum dicendi*.¹³⁹ Zusätzlich werde ich an das Publikum gerichtete Erzählerreden als weiteres Kriterium in die Analyse miteinbeziehen.

Im *Passional* lassen sich weiters an Hand des Reimschemas drei Kategorien von Reden feststellen: Erstens jene Reden, die mit einem vollendeten Reim beginnen und schließen, zweitens jene, bei denen der Reim von einer Rede in eine andere Rede überleitet und drittens die Reden, in denen die Reimfolge durch eine eingefügte Redeeinleitung unterbrochen wird. Auf Grund der Prosaform gelingt diese Dreiteilung in der *Elsässischen Legenda Aurea* nicht, womit diese Analyse auf das *Passional* beschränkt bleibt.

Anhand der Analyse der Redeformen soll in einem abschließenden Unterkapitel hervorgehoben werden, wie sich die Legende im Bezug zur Gattung Drama verhält, da – wie gezeigt werden wird – zentrale Bestandteil des Dramas in den Christinenlegenden enthalten sind.

137 Einige WissenschaftlerInnen differenzieren weiter zwischen indirekter und impliziter Rede. Die implizite Rede ist der indirekten sehr ähnlich, jedoch kann der Redeinhalt stärker in die Erzählerrede integriert werden. Der Redeinhalt wird im Infinitiv angegeben. Zum Beispiel: Sie bat ihn zu kommen. Vgl. Wiesemann (Hg.): *Textanalyse und Grammatik*. S. 154ff. Ich werde die so genannten impliziten Reden in der Kategorie indirekte Rede mitbehandeln, da diese Trennung für die Analyse der Christinenlegenden keine qualitativen Unterschiede erkennen lässt.

138 Direkte Rede: Sie bat ihn: «komm doch!»; Indirekte Rede: Sie bat ihn, er möge kommen. Vgl. dazu: ebd. S. 154ff.

139 Vgl. Urscheler: *Kommunikation in Wolframs »Parzival«*. S. 36. Beispiel: ‚Sie betet.‘ ‚Er flucht.‘

6.2. Analyse

6.2.1. *Elsässische Legenda Aurea*

6.2.1.1. Direkte Reden – Redeeinleitungen

Die direkten Reden in der *Elsässischen Legenda Aurea* werde ich an Hand der unterschiedlichen Inquit-Formeln analysieren. A. Urscheler hebt die Schwierigkeit des Erkennens des jeweiligen Sprechers/der Sprecherin heraus, die beim mündlichen Vortrag von (mittelhochdeutschen) Texten entsteht.¹⁴⁰ Dieses Problem besteht meiner Meinung nach jedoch nicht nur beim mündlichen Vortrag, sondern auch schon beim schriftlichen Text, da redemarkierende Satzzeichen im mittelhochdeutschen noch nicht verwendet werden. Um diesem Problem entgegenzukommen sind Redeeinleitungen erforderlich. Zudem können durch diese Redeeinleitungen die Figuren, die die direkten Reden ausführen, charakterisiert werden. In den Christinenlegenden in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* sind die meisten direkten Reden durch „einfache Inquit-Formeln“ (N.N. sprach(en) und *dô* sprach(en) N.N.) ausgedrückt.¹⁴¹ Durch das Wort *dô* kann die Syntax des Satzes so umgestellt werden, dass das Subjekt am Ende steht. Es trägt die Bedeutung ‚da‘ oder ‚darauf‘ und bezeichnet einen Fortschritt der Rede.¹⁴² Von den 17 direkten Reden in der Christinenlegende der *Elsässischen Legenda Aurea* sind alle mit einer vorgestellten Redeeinleitung eingeführt. In nur zwei der 17 Inquit-Formeln wird ein anderes *verbum dicendi* als ‚sprechen‘ verwendet. Beide Male ist dies ‚antworten‘. Zehn Redeeinleitungen werden mit ‚*dô* sprach N.N.‘ erfüllt, wobei diese in nur acht Fällen mit dem sprechenden Subjekt enden, da zwei Mal das angesprochene Objekt die Inquit-Formel beendet¹⁴³. In nur vier Einleitungen steht ‚sprechen‘ am Ende. In den zwei Reden, die durch das Wort ‚antworten‘ angekündigt werden, reagiert Christina auf von ihrem Vater gestellte Fragen:

Do sprach der vatter: ›Sit du drie gotter ane bittest war vmb bittest du nût och die anderen an?‹

140 Vgl. Urscheler: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. S. 51.

141 Ebd. S. 51.

142 Vgl. ebd. S. 51.

143 *Do sprach sant Cristina zû iren vatter*: (ELA 443, 7–8) und *Do sprach Julianus zû eime zöberer*: (ELA 444, 21–22).

*Antwort sù: ›Do sint diese drie eine gotheit.‹
ELA 443, 1–3*

*Do dis fúrnam ir vatter do schlug er an sin hōbet vnd sprach: ›Waz zōberie ist dis die ir uf dem mere hilfet?‹
Antwort sù: ›Du vnseliger dore dis ist eine gnode die ich von gotte han.‹
ELA 444, 1–4*

Im Gegensatz zu diesen zwei Antworten, die auch als solche angekündigt werden, auf die Fragen des Vaters, bleiben die zwei Fragen, die Christina ihrer Mutter stellt, unbeantwortet:

*do sprach sant Cristina: ›War vmbe nemmest du mich dine dochter? Weist du nût daz ich mines gottes namen habe?‹ Do nû die mûter nût an ir mōhte haben do heis sù ir vatter fúr sinen richterstûl fûren vnd sprach zû ir: [...]
ELA 443, 15–18*

Dass die an Christina gerichteten Fragen von ihr beantwortet werden, die an ihre Mutter jedoch unbeantwortet bleiben, lässt sich mit der Qualität der Fragen begründen: Da die erste Frage des Vaters an Christina in den Glaubensstreit der beiden eingliedert ist¹⁴⁴, bedarf es, um das Streitgespräch fortzusetzen, einer Antwort. Ähnlich verhält es sich mit der zweiten Frage des Vaters, wobei beachtet werden muss, dass der Vater die Frage nicht an Christina, sondern an ein unbestimmtes Publikum richtet, da er Christina nicht direkt anspricht. Ihre Antwort wirkt dadurch um so kühner: Christina nimmt sich unaufgefordert das letzte Wort des Streits und geht in Anbetracht des zwei Sätze später folgenden Todes des Vaters als Siegerin hervor. Christinas an die Mutter gerichtete Fragen hingegen erwarten keine Antwort, sind diese, auf Grund des Gebrauchs der rhetorischen Fragetechnik in der zweiten Frage (*Weist du nût daz ich mines gottes namen habe?*), doch schon von sich selbst beantwortet.

Zwei Redeeinleitungen müssen besonders hervorgehoben werden, da an ihnen eine Eigenart auftaucht, die sich im restlichen Text nicht finden lässt:

*Do dis horte ire mûter, do lief sù zû deme kerker vnd fiel fúr die fússe irre dochter vnd sprach mit sweren súfzen: ›Vil liebe dochter mine Cristina, du lieht minre ögen, erbarme dich uber mich arme betrübte frowe.‹
ELA 443, 12–14*

144 Urscheler würde diesen Dialog wohl den Meinungsstreitdialogen innerhalb der kompetitiven Dialoge zuordnen. Vgl. Urscheler: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. S. 224ff.

Do dis beschach do waz unser herre do mit sinen engeln vnd döfte sú in dem mere vnd sprach: ›ich döfte dich in deme namen gottes mines vatters, in minem namen Jhesu Cristi sines súnes vnd in dem namen des heiligen geistes.‹
ELA 443, 32–35

In diesen Redeeinleitungen werden bereits Teile des Inhalts der folgenden direkten Reden vorweggenommen. Die Rede der Mutter, die sich in ihrer Ansprache an ihre Tochter selbst als ‚betrübt Frau‘ darstellt und um das Erbarmen Christinas bittet, wird nicht nur mit ‚sprechen‘ angekündigt, sondern die Art und Weise ihres Redens wird erwähnt: *mit sweren súfzen*. Durch ‚die schmerzlichen Seufzer‘, mit denen Christinas Mutter spricht, wird dem Leser/der Leserin ein Bild vor Augen geführt, durch welches die Worte der ‚betrübt Frau‘ unterstrichen werden. Ebenso wird der Taufakt, den Jesus an Christina vollübt, durch die Redeeinleitung hervorgehoben. Indem es heißt: *vnd döfte sú in dem mere vnd sprach* wird die folgende Taufe vorweggenommen und gedoppelt. Dass der Sprechakt der Taufe als einziger in der gesamten Legende vorangekündigt wird, zeigt seine Bedeutung für die Heiligwerdung Christinas an.

An dieser Stelle möchte ich einen Redebericht in der Analyse vorziehen, da in diesem der Redeakt wie bei der vorher zitierten Rede der Mutter mit einer Beschreibung des Sprechens versehen ist:

Do wolte sú ir vatter mit sanften Worten zu den abgottern bekeren.
ELA 442, 20

Der Akt des Bekehren-Wollens ist an dieser Stelle das erste Mal in der Legende erwähnt. Er ist eine Vorausschau auf den folgenden Streit zwischen Christina und ihrem Vater. Durch *mit sanften Worten* wird jedoch herausgestrichen, dass zu diesem Moment der Konflikt aus Sicht des Vaters noch nicht ausgebrochen ist und er auf eine freundliche Art und Weise versucht, seine Tochter von seinem Glauben zu überzeugen.¹⁴⁵

Im Bezug auf das Drama können die Redeeinleitungen als Regieanweisungen gelesen werden. Die Stellen, an denen Christinas Vater sich an die Stirn greift, Christinas Mutter vor die Füße ihrer Tochter fällt, und mit schweren Seufzern spricht, und der Vater mit sanften Worten redet, verleihen der Legende einen Aufführungscharakter.

¹⁴⁵ Ebenso spricht der Vater Christina in seiner ersten direkten Rede noch mit *Liebe dochter* an. (ELA 442, 22–23).

6.2.1.2 Indirekte Reden

In der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* finden sich vier indirekte Reden. In den ersten beiden werden die Worte des Vaters wiedergegeben:

Do sprach ir vatter fú hette dis mit zöbere zú broht.
ELA 443, 29

*vnd [der Vater] gebot sinen knechten daz sú des nahtes ir einen grossen
stein an den hals hingent vnd sú in daz mer wurfent.*
ELA 443, 29–30

Diese zwei indirekten Reden stehen in zwei aufeinander folgenden Sätzen nach der Räderung Christinas und vor ihrer Taufe. Die in der ersten indirekten Rede erwähnte Möglichkeit der Zauberei, die Christina die Marter überleben lässt, wird einige Zeilen später vom Vater nochmals in einer direkten Reden geäußert: ›*Waz zöberie ist dis die ir uf dem mere hilfet?*‹ (ELA 444, 1–2) Diese Wiederholung des Inhalts könnte der Grund sein, weshalb der Verfasser Jacobus de Voragine den Vater an dieser Stelle nicht direkt zu Wort kommen lässt. Erstaunlicher ist jedoch die zweite indirekte Rede des Vaters: Betrachtet man all jene Stellen im Text, in denen der Vater, Dyrus oder Julianus befehlen, dass Christina auf verschiedenste Arten gefoltert werden soll, ist feststellbar, dass diese Redeberichte sind. In diesem Zusammenhang stellt diese Szene eine Sonderstellung dar. Nicht wie sonst wird der Befehl durch das Wort *heizen*, sondern durch das *verbum dicendi* ‚gebieten‘ ausgedrückt. Das Wort ‚gebieten‘ verlangt im Gegensatz zu ‚heißen‘ nach einem Dativ-Objekt, das einen Befehl ausführt, wodurch die Knechte des Vaters ins Spiel kommen. Durch die Sonderstellung dieses Gebots wird dessen Inhalt herausgestrichen: Die Knechte sollen Christina einen Mühlstein um den Hals binden und sie ins Meer werfen. Dieses Gebot des Vaters verwundert, stammt es doch aus dem Neuen Testament. In den Evangelien Matthäus, Markus und Lukas sagt Jesus, dass es dem, der die Kinder nicht achtet, besser ergehen würde, würde man ihm einen Mühlstein um den Hals binden und ins Meer werfen.¹⁴⁶ In den Christinenlegenden sind Gut und Böse verdreht, da es Christinas ungläubiger Vater ist, der sein Kind im Meer versenken will. Dieser Rollentausch könnte den Grund dafür liefern, warum der Dichter die Aussage des Vaters nur in einer indirekten Reden tätigen lässt. Durch den Befehl, Christina im Meer zu ertränken, wird

146 Mt 18, 6; Mk 9, 42; Lk 17, 2.

ihr der Weg zu ihrer Taufe bereitet, denn in dem Moment, in dem sie ins Meer geworfen wird, erscheint Jesus mit seinen Engeln.¹⁴⁷

Durch die dritte indirekte Rede in der Christinenlegende wird ebenfalls ein Befehl ausgedrückt, der jedoch von Christina selbst geäußert wird: *Do gebot sant Cristina den wurmen daz sū in die wūste ginent*; (ELA 444, 23–24) Dass diese Rede von Christina nicht direkt getätigt, sondern in indirekter Form wiedergegeben wird, liegt vermutlich an der Nebenrolle, die er spielt. In allen anderen Reden spricht Christina entweder von (oder zu) Gott, beziehungsweise über ihre Rolle als Tochter. Dies ist die einzige Stelle, die von dieser Thematik abweicht.

In einer weiteren indirekten Rede wird der Blick auf Christinas Zerbrechen der Abgötter und die Mägde gelenkt: *do seiten ime [dem Vater] die megede waz sin dohter vs den gōttern hette geton*. (ELA 443, 5–6) Diese Rede dient nicht nur dazu, ersichtlich zu machen, dass dem Vater die Tat Christinas bekannt ist, sondern streicht zu dem heraus, dass die Mägde Zeuginnen dieser Tat gewesen sind und ein zweites Mal Christina ‚verraten‘.

6.2.1.3. Redeberichte

Redeberichte bestehen nach Behagel darin, „dass man nicht die Rede selber wiederholt, sondern in selbständigen Berichten die Tatsachen wiedergibt, die der Andere zum Gegenstand seiner Äusserungen gemacht hat“¹⁴⁸. Es soll im Folgenden analysiert werden, wann Äußerungen in Form von Redeberichten wiedergegeben werden und welche Auswirkungen das auf die Legende hat.

Von den 17 Redeberichten in der Fassung in der *Elsässischen Legenda Aurea* werden 15 mit dem Wort *heizen* ausgedrückt. Sie werden ausschließlich den drei Peinignern Christinas – ihrem Vater, Dyrus und Julianus – zugewiesen, die in diesen Berichten anderen befehlen, Christina auf verschiedenste Arten zu martern. Durch diese Befehle wird herausgestrichen, dass sie die Martern nicht selbst durchführen, sondern lediglich anordnen. Nur drei Mal sind Dyrus beziehungsweise Julianus selbst beim Vollzug tätig: Dyrus erhitzt die Lade, in die Christina ge-

147 In den bildenden Künsten wird diese Szene besonders hervorgehoben. Im 15. Jahrhundert wird die Heilige Christina mit einem Mühlstein an einer Kette um den Hals dargestellt. Vgl. Keller, Hiltgart L.: Artikel ›Christina‹. In: Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. S. 107f.

148 Zitiert nach: Urscheler: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. S. 36.

worfen wird¹⁴⁹, Julianus stößt Christina in einen Ofen¹⁵⁰ und ist am Ende derjenige, der die tödlichen Pfeile abschießt¹⁵¹.

Die zwei Redeberichte in der Legende, die nicht durch ‚heißen‘ ausgedrückt werden, sollen nur kurz erwähnt werden. Im ersten wird gesagt, dass Christinas Vater sie zu seinen Abgöttern bekehren möchte: *Do wolte sú ir vatter mit senften Worten zú den abgottern bekeren.* (ELA 442, 20) In diesem Bericht wird vorweggenommen, was im nachfolgenden Dialog ausführlich erzählt wird. Einerseits kann durch diese Rede ausgedrückt werden, dass der Vater kein Christ ist, andererseits wird die Aufmerksamkeit auf das zu erwartende Thema gelenkt. In einem weiteren Redebericht wird erzählt, dass Christina mit den Engeln singt, während sie in einem heißen Ofen weilt: *Do inne wonet sú fünf dage in grossen fröden, wenne man horte dar inne mit den engelen singen.* (ELA 444, 17–18) Durch diesen Bericht wird herausgestrichen, dass Christina ihre Marter mit Freuden erträgt und von den Engeln begleitet wird. Christina ist nicht nur im Dialog mit ihren GegenspielerInnen wortgewandt, sondern tritt auch während ihrer Folter mit sprachlichen Mitteln auf: In dieser Passage singt sie, am Ende wird ihr die Zunge abgeschnitten, wodurch sie ihre Sprache jedoch nicht verliert.¹⁵²

6.2.1.4. Zusammenfassung Redeformen *Elsässische Legenda Aurea*

In der Christinenlegende der *Elsässischen Legenda Aurea* kann zusammenfassend beobachtet werden, dass in Form der Redeeinleitungen die Art und Weise des Sprechens hervorgehoben wird und Figuren dadurch charakterisiert werden können: Christinas Mutter spricht *mit sweren súfzen* (ELA 443, 13), ihr Vater *mit senften Worten* (ELA 443, 20). Zudem verleihen diese Redeeinleitungen der Legende einen Aufführungscharakter. In der Einleitung zur Taufrede wird diese durch die Worte ‚taufen‘ und ‚sprechen‘ gedoppelt.

Indirekte Reden werden häufig dann eingesetzt, wenn der gleiche Inhalt an früherer oder späterer Stelle ein weiteres Mal in einer direkten Rede geäußert und somit eine Wiederholung vermieden wird, beziehungsweise um etwas bereits gesagtes nochmals zu unterstreichen. Weiters verwendet Jacobus de Voragine

149 ELA 444, 7–10: *Der [Dyrus] hies bereiten eine iserine lade vnd hies dar in giessen oley, bech vnd swebel vnd machte dise lade glügende vnd hies sant Cristina dar in werfen vnd hies die lade also eine wage hin vnd her bewegen.*

150 ELA 444, 16–17: *der [Julianus] hies einen ofen hiczen vnd sties sant Cristinam in den ofen.*

151 ELA 444, 28–29: *Von zorne schos Julianus ir zwene phile in ir herze vnd einen in ire seite.*

152 ELA 444, 26–27: *Do noch sneit man ir die zunge vs, doch fúrlor sú die sproch nüt do von.*

dort indirekte Reden, wo der Inhalt des Gesagten den eigentlichen Verhältnissen widerspricht (etwa als der Vater die Worte Jesu wiedergibt), beziehungsweise für den Fortlauf der Geschichte nicht relevant scheint (Christinas Befehl an die Schlangen). Dieselbe Funktion haben die Redeberichte, wobei der Großteil Befehle in Form von ‚heißen‘ darstellt und ausdrückt, dass die Marter nicht von Christinas Peinigern ausgeführt werden.

6.2.2. *Passional*

6.2.2.1. Direkte Reden

6.2.2.1.1. Redeeinleitungen

In der Christinenlegende im *Passional* werden bis auf drei Redeeinleitungen alle durch einfache Inquit-Formeln geäußert. Eine ist der zentrale Taufakt: *er [Jesus] toufte sie unde sprach / zu ihr harte lieblich* (PASS 343, 78–89). Das *verbum dicendi* ‚sprechen‘ wird durch den deklarativen Sprechakt ‚taufen‘ ergänzt und wird dadurch unterstrichen. Zudem vollzieht Jesus den Taufakt ‚sehr liebenswürdig‘.¹⁵³

Nachdem Christina das erste Mal auf Befehl ihres Vaters von dessen Knechten geschlagen worden ist, bis diese ihre Kräfte verloren haben, fordert sie ihren Vater in einer direkten Rede auf, er solle seine Knechte zu seinen Göttern lassen, damit diese ihnen ihre Kraft wiedergäben. Diese Rede wird durch folgenden Satz eingeleitet: *mit tugentlichen vugen / sprach die iuncvrowe do* (PASS 342, 16–17). In dieser Redeankündigung wird hervorgehoben, dass Christina, die Jungfrau, mit tugendlicher ‚Schicklichkeit‘¹⁵⁴ spricht. Durch die Erwähnung der Tugend wird ein wichtiges Merkmal von Heiligkeit genannt, welche in Verbindung mit der Rede steht, die sie nach ihrer ersten überstandenen Marter tätigt.

Durch die Inquit-Formel der Rede, in welcher Christina auf ihren Vater antwortet, als dieser ihr sagt, sie solle nicht mehr seine Tochter genannt werden, wird die Unmittelbarkeit dieser Antwort verstärkt ausgedrückt: *do sprach si wider in zuhant* (PASS 342, 74). Das Wort *zuhant* drückt den Zeitpunkt aus, zu dem Christina ihrem Vater antwortet: ‚auf der Stelle‘. Durch die Phrase *wider in* wird dargestellt,

¹⁵³ Vgl. zur Taufrede auch Kapitel „Reimschema – *Passional*“.

¹⁵⁴ Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Dritter Band VF–Z. Nachträge. S. 570.

dass sie ‚gegen ihn‘ redet, ihm verbal entgegengesetzt: Während der Vater Christina droht, sie dürfe nicht mehr seine Tochter sein, bedankt sie sich bei ihm dafür. Ebenso wie die Redeeinleitungen in der *Elsässischen Legenda Aurea* weisen auch die im *Passional* auf eine Dramatisierung der Legende hin: Jesus spricht zu Christina sehr lieblich, Christina spricht mit tugendlicher Schicklichkeit. Auch dass Christina ihrem Vater ‚auf der Stelle‘ antwortet, verleiht der Legende einen Aufführungscharakter.

6.2.2.1.2. Theorie: Was das Reimschema mit direkten Reden anstellt

Während sich die Analyse der Reden in der Fassung in der *Elsässischen Legenda Aurea* in erster Linie auf die Art der Reden (direkte Rede, indirekte Rede, Redebericht) gestützt hat, bietet das *Passional* auf Grund seiner gereimten Form deutlich mehr Ausgangspunkte für eine Analyse.

W. Schwartzkopf ist der Meinung, dass es nicht dem Zufall überlassen wird, ob Reden mit einem Reimpaar beziehungsweise in einer Reimzeile beginnen oder enden. Im Gegensatz zu Behagel ist er auch der Meinung, dass eingeschobene Redeerläuterungen¹⁵⁵ nicht darauf reduziert werden können, „Füllmittel“ für die Dichter gewesen zu sein.¹⁵⁶ Sie werden, laut Schwartzkopf, dort verwendet, wo in der Realität eine Sprechpause eingeschoben würde. Dadurch wird die Rede einerseits rhythmisch gegliedert, andererseits können Sprechakte wie Anrede, Aufforderung, Wunsch, etc. hervorgehoben werden.¹⁵⁷

Reden, die durch das Reimpaar beendet werden, werden, so Schwartzkopf, dadurch unterstrichen und als „nachdrücklicher schließend“ empfunden. Im Gegensatz dazu lässt ein unvollendeter Reim am Schluss einer Redeszene eine „nicht gelöste Spannung zurück“. Die Erwartung auf das, was folgt, wird gesteigert.¹⁵⁸ Darauf aufbauend wird in der folgenden Analyse untersucht werden, wie die Reden der unterschiedlichen Figuren über Reime miteinander verbunden sind.

155 Beispiel: ‚*du bist*‘, *sprach si*, ‚*leider blint* [...]‘ (PASS 341, 64).

156 Vgl. Schwartzkopf: Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach. S. 105.

157 Vgl. ebd. S. 106.

158 Vgl. ebd. S. 71f.; S. 121.

6.2.2.1.3. In sich gereimte Reden – die Mägde und Julianus

In der Legende der Heiligen Christina im *Passional* finden sich nur zwei direkte Reden, die sowohl mit einem vollständigen Reim beginnen als auch enden: Die Rede der Mägde und die Rede von Julianus. Erstere beginnt und endet mit folgenden Paarreimen:

*'herre, herre
es wechset ein michel werre [...]'*
PASS 340, 66–66

*'[...] von uweren goten, wizzet daz,
und eret sie nicht me vurbaz'.*
PASS 341, 1–2

Julianus' Rede besteht aus nur vier Versen und kann daher an dieser Stelle im Ganzen wiedergegeben werden:

*'wol her [ein Zauberer], du bist ouch von kunst,
reize alhie mit ungunst
die natern, daz si werden arc
und uf die iuncvrowen starc'.*
PASS 344, 85–88

Diese beiden einzigen in sich gereimten direkten Reden werden von jenen Figuren getätigt, die in keinem familiären oder göttlichen Zusammenhang mit Christina stehen. Diese Randposition wird durch die Geschlossenheit der Reden gespiegelt und somit gedoppelt. Auch sind die Mägde und Julianus die einzigen, die nicht zu Christina sprechen, sondern deren Gegenüber jemand anderes ist (der Vater beziehungsweise der Zauberer). Beide Reden bleiben unerwidert. Auch die Erzählerrede wird nicht durch eine Redeeinleitung mit den beiden Reden verfügt, wodurch die Isolierung der Mägde und Julianus noch verstärkt zum Ausdruck kommt.

6.2.2.1.4. Christina und Vater – aufeinander gereimte Reden

Im Gegensatz zu der Rede der Mägde und der von Julianus sind die direkten Reden von Christina, ihrem Vater, ihrer Mutter und von Jesu entweder miteinander oder mit der Erzählerrede durch Reime verbunden. Insgesamt werden zehn direk-

te Reden auf die Erzählerrede gereimt¹⁵⁹. Diese werden von allen vier oben genannten Figuren getätigt, so dass sich zu nächst keine Strategie Jacobus' erkennen lässt. Aus diesem Grund werde ich diese auf die Erzählerrede gereimten Reden nicht gesondert untersuchen. Im Gesamtkontext werden sie jedoch trotzdem eine zentrale Rolle spielen, wie weiter unten ersichtlich werden wird.

Im Gesamtkontext der Legende sticht das Zwiegespräch zwischen Christina und ihrem Vater auf Grund seiner Länge und Konstellation besonders heraus. Die Verse 341, 8–75 beinhalten die vier aufeinander folgenden direkten Reden von Christina und ihrem Vater:

*'ey, wie hastu vergezzen',
sprach er, 'liebe tochter min,
daz ich in miner ougen schin [...]
und kere dich an unser gote.
habe sie nicht zu gespote,
wand si wol gehelfen mugent'.
do sprach zu im die kusche tugent
'ey, vater min, des geswic
und bezile mir den kric, [...]
wend ich im alle min leben.
dem wil ich ouch min opfer geben,
wand druf vereinet ist min gir.'
do sprach der vater hin zu ir
'tochter, la von deme spote,
daz du opferst eime gote [...]
aller vruntschaft vorbaz.
niewan nit unde haz
saltu von in gewiz haben'.
'du hast der warheit entsaben,*

*swie du', sprach si, 'irre gast
und uf unrechtere leben stast. [...]
und gerne sinen willen tun.
daz ist der vater und der sun
und der heilige geist'.
do sprach der vater, 'als du seist
von den benanten goten drin,
sit du wilt dienstes pflegen in
und uf ir lob hie wandern,
so diene ouch den andern,
die harte groze gote sint'.
'du bist', sprach si, 'leider blint
an endehafter warheit.
die dri, von den ich han geseit, [...]
der da hat gewaldes kraft.
an deme wil ich sin behaft,
wand ich in han zu vrunde erkorn'.
PASS 341, 8–75*

In diesen 67 Versen sind nur zwei Verse zur Gänze der Erzählerrede zuzurechnen. Auffällig ist, dass diese zwei Verse Redeeinleitungen sind, die zwischen der ersten und der zweiten, sowie der zweiten und der dritten Rede stehen. Im Gegensatz dazu werden im weiteren Dialogverlauf Redeeinleitungen nicht mehr am Versende eingebracht, wodurch eine Unterbrechung des Dialogs vermieden wird. Dieses für die Legende ungewöhnlich lange Zwiegespräch ist ein weiterer Hinweis auf die Dramatisierung der Gattung Legende: Zwei Personen sprechen miteinander und nehmen dabei direkten Bezug zueinander. Die kurzen Redeeinleitungen in dieser Redeszene kündigen lediglich die SprecherInnenwechsel an und könnten in

159 PASS 341, 6–25 (Vater zu Christina); PASS 341, 64–75 (Christina zu Vater); PASS 342, 18–23 (Christina zu Vater); PASS 342, 30–40 (Mutter zu Christina); PASS 342, 41–54 (Christina zu Mutter); PASS 342, 75–86 (Christina zu Vater); PASS 343, 8–10 (Christina zu Vater); PASS 343, 50–61 (Vater zu Dienern); PASS 343, 80–84 (Jesus zu Christina); PASS 344, 5–9 (Christina zu Vater).

einer Aufführungssituation ohne weiteres weggelassen werden. Für die Analyse des Reimschemas innerhalb der Reden spielen sie jedoch eine gewichtige Rolle, da die Endverse der ersten beiden Reden sich auf die Erzählverse reimen (PASS 341, 25–26: *[...] wand si dir wol gehelfen mugent'. / do sprach zu im die kusche tugent* und PASS 341, 39–40: *[...] wand druf vereinet ist min gir'. / do sprach der vater hin zu ir*). Beide Erzählverse sind die Inquit-Formeln der folgenden Reden, wobei bei beiden Christina am Ende des Satzes und damit im Reimpaar steht.¹⁶⁰ Die nächsten vier Reden werden nicht mehr durch ganze Verse unterbrochen, da die Redeeinleitungen in die Verse eingebaut sind.¹⁶¹ Zusätzlich sind diese Reden nicht in sich geschlossen gereimt: Die Reime gehen in die jeweils nächste Rede über. Die Dialogizität dieser Szene wird dadurch verstärkt. Der Dialog endet mit einem offenen Reim, der durch die Erzählinstanz vervollständigt wird: *[...] wand ich in han zu vrunde erkorn'. / do wart dem vatere ummazen zorn* (PASS 341, 75–76). Erst in der letzten Rede des Vaters in der Christinenlegende (PASS 343–344, 96–4) scheint dieser einen Schlusspunkt zu setzen, in dem seine Rede im Reimpaar endet:

*'ennumenamen', er do sprach,
 'und wie ist disen sachen,
 daz dich nicht gewachsen
 die erde noch daz wazzer kan?
 du kanst vil goukelns daran,
 des ich inne worden bin,
 als dich leret din valscher sin.
 PASS 343–344, 96–4*

Im darauf folgenden Vers tritt Christina als Sprecherin auf. Ihre Rede beginnt mit einem Reimpaar, endet aber im Gegensatz zu der des Vaters nur mit dem ersten Reimvers, so dass ihre letzte Rede dadurch mit der des Erzählers verbunden wird:

*'ey', sprach si, 'torechter man,
 Cristus mir der helfe gan,
 wand ich sine genade habe'.
 PASS 344, 5–7*

Bereits in Christinas vorangegangener Rede ist diese Verknüpfung mit der Erzählerrede erkennbar:

160 Zur Analyse dieser Reimpaare siehe Kapitel „Reimschema – *Passional*“.

161 PASS 341, 50–51: *'du hast der warheit entsaben, / swie du', sprach sie, 'irre gast [...]*; PASS 341, 58: *do sprach der vater, 'als du seist [...]*; PASS 341, 64: *'du bist', sprach si, 'leider blint [...]*.

*si warf den vater vor die stirn
mit deme vleische und rief in an
'nu vriz, du valschafter man,
daz vleisch, daz von dir ist geborn'!
eya, do wart im also zorn
PASS 343, 6–10*

Vor allem in Anbetracht des Kontextes, in dem diese nur zwei Verse umfassende Rede geäußert wird, spielt die durch den Reim entstandene Verbindung zwischen Christina und Erzählinstanz eine besondere Rolle: Christina hat mit Vater und Mutter endgültig gebrochen und beschimpft ihren Vater und befiehlt ihm, ihr Fleisch zu essen. Auf die hier angedeutete Zitation des Neuen Testaments soll an dieser Stelle nur kurz hingedeutet werden, um darzustellen, dass nicht nur Christina und Erzählinstanz durch den Reim verbunden werden, sondern dadurch, dass Christina die Worte Jesu beim Abendmahl¹⁶² paraphrasiert, dieser als dritte Instanz in die Personenkonstellation mitaufgenommen wird.¹⁶³

Zieht man zu diesen letzten Reden Christinas die Taufrede Jesu¹⁶⁴ hinzu, so wird ersichtlich, dass sie die einzigen zwei Figuren sind, deren direkte Reden am Ende auf die Erzählerrede gereimt bleiben. Die Reden der anderen Figuren schließen alle wenigstens am Ende in sich gereimt ab.

Mit dieser Beobachtung kann gezeigt werden, welche Funktion der Reim im Bezug auf Figurenkonstellation haben kann: Die Mägde und Julianus stehen von Anfang an durch das Reimschema in einer Einzelposition. Christinas Vater und Mutter stehen zu Beginn mit der Erzählerrede und der Rede Christinas in Dialog, beschließen ihre Reden aber beide in einem Reimpaar, so dass eine Verbindung zur Erzählinstanz am Ende nicht mehr vorhanden ist. Christina, Jesus und die Erzählinstanz bleiben durch die Reime miteinander verbunden und stellen dadurch eine gottgläubige Einheit dar.

6.2.2.2. Indirekte Reden

Im Anschluss an die Analyse der direkten Reden stellt sich die Frage, welche Äußerungen der Verfasser in indirekter Rede wiedergibt. Insgesamt finden sich fünf indirekte Reden in der Christinenlegende im *Passional*.

¹⁶² Mt 26, 26; Mk 14, 22; 1. Kor 11, 24.

¹⁶³ Diese Textstelle ist im Kapitel ‚Intertextualität‘ genauer analysiert.

¹⁶⁴ *‘in minem vatere touf ich dich / nach der cristenlicher gir, / und in sime sune, in mir, / und in deme heiligen geiste’*. (PASS 343, 80–84).

Die erste referiert die Äußerung des Vaters, Christina solle seinen Göttern dienen:

*er sprach, si solde also leben
und den goten sin bereit
mit dienstlicher arbeit,
PASS 340, 28–30*

Hier wird der Ausgangspunkt des aufkommenden Streitgesprächs zwischen Christina und ihren Eltern gesetzt. Durch die Verwendung der indirekten Rede wird der Vater zu diesem Zeitpunkt noch nicht sprachlich charakterisiert. Es wird lediglich dargestellt, wie er sich vorstellt, wie seine Tochter leben soll.

Zwei weitere indirekte Reden berichten, dass der Vater beziehungsweise Julianus glaubt, Christina würde auf Grund von Zauberei ihre Marter überleben.

*der vater idoch allez sprach,
ez were an zoubere getan.
PASS 343, 42–43*

*er [Julianus] dachte also, daz si genas,
daz were ie von zoubere kumen,
PASS 344, 68–69*

Der Verdacht der Zauberei wird zwischen den beiden indirekten einmal in einer direkten Rede vom Vater ausgesprochen¹⁶⁵. Durch die dreimalige Wiederholung wird der falsche Glaube des Vaters und Julianus' unterstrichen, da sie sich Christinas Überleben nicht anders erklären können. In Vers 344, 84 tritt dann auch ein Zauberer aktiv ins Geschehen ein, um die Schlangen auf Christina zu hetzen. Im Mittelalter galt Zauberei als ein rationales Geheimwissen, über das gewisse Personen verfügen:

Zauber ist so nicht etwas Über- oder besser Nebennatürliches, sondern ein schlichtes Arkanum, ein Bereich, der einerseits ausgegrenzt, andererseits durchaus in bestimmte Gesetze der Erklärbarkeit und der Logik eingebunden ist.¹⁶⁶

Der Vater und Julianus versuchen also die göttlichen Wunder, die Christina überleben lassen, für sich auf eine rationale Weise zu erklären.

Eine weitere indirekte Rede paraphrasiert einen Befehl des Vaters:

¹⁶⁵ PASS 344, 2: '[...] du kanst vil goukelns daran. [...]'].

¹⁶⁶ Meyer, Matthias: Struktureller Zauber. Zaubersalben und Salbenheilungen in der mittelhochdeutschen Literatur. In: Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, Band 33: Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters. Hg. v. D. Buschinger u. W. Spiewok. Reineke, Greifswald 1994. S. 140.

*ir vater in der nacht gebot,
daz si heimelichen quemen
und die iuncvrowe nemen
aber uz deme kerkere.
PASS 343, 47–51*

Dies ist der einzige Befehl, der nicht in einem Redebericht wiedergegeben wird. Er steht unmittelbar vor der direkten Rede, in der der Vater die Weisung gibt, Christina im Meer zu ertränken.

Nach Christinas Taufe wird zuerst in Form eines Redeberichts ihr Gebet zu Jesu wiedergegeben und in unmittelbarem Anschluss in indirekter Rede ihr Dank, den sie ihm gegenüber dafür ausspricht, dass sie in der Flut nicht ertrunken und von ihm getauft worden ist:

*si sprach zu Cristo ir gebet
unde dancte siner gute,
daz si in der vlute
nicht mit leide was besouft
und daz si lieblich getouft
von sinen handen alda wart.
PASS 343, 88–93*

An dieser Stelle wird innerhalb von 22 Versen das fünfte Mal die Taufe hervorgehoben¹⁶⁷. Im folgenden Redebericht taucht die Taufe ein sechstes Mal auf:

*si sprach zu gote ir gebet
vrolich in dirre leide,
daz er nu anderweide
sie toufen wolde sus alhie.
PASS 344, 24–27*

Diese berichtete Rede findet sich in der Szene wieder, in welcher Christina von einem Richter in Harz, Pech und Öl getaucht wird. In diesem Redebericht macht die Erzählinstanz Christinas Gemütszustand (*vrolich in dirre leide*) in der Redeszene kenntlich. Auf diese Weise wird gezeigt, dass die Marter Christina nichts antun kann, sie sogar noch fröhlich zu Gott betet. Durch das sechsmalige Wiederholen der Taufe innerhalb weniger Verse wird diese zu einem zentralen Bestandteil der Christinenlegende. Der Taufakt wird in allen drei Redeformen – direkte Rede, indirekte Rede, Redebericht – wiedergegeben.

167 PASS 343, 72–73: *und [Christus] wolde an sie heften / den touf nach cristenlichter art.* PASS: 343, 75–76: *wand unsern herren des gezam, / daz si von im den touf nam;* PASS 343, 78–80: *er toufte sie unde sprach / zu ir harte lieblich / 'in minem vatere touf ich dich. [...]'.*

6.2.2.3. Redeberichte

Ebenso wie in der *Elsässischen Legenda Aurea* stellen in der Christinenlegende im *Passional* der Großteil der Redeberichte Befehle dar und werden durch ‚N.N. heißt‘ beziehungsweise ‚N.N. lässt jemanden etwas tun‘ ausgedrückt.¹⁶⁸ Durch diese Redeberichte kann wiederum gezeigt werden, dass weder Christinas Vater, noch Dyrus oder Julianus die Martern eigenhändig ausführen. Einzig die tödlichen Pfeilschüsse werden – ebenso wie in der *Elsässischen Legenda Aurea* – von Julianus persönlich getätigt.¹⁶⁹

In den restlichen 17 Redeberichten in der Christinenlegende werden acht Mal Reden von Christina paraphrasiert. Im ersten ihrer Redeberichte wird erzählt, dass sie die Abgötter verflucht: *und die abgote alle vloch* (PASS 340, 48). So wie in der bereits erwähnten ersten indirekten Rede des Vaters (PASS 340, 28–31) wird hier in geraffter Form wiedergegeben, wie sich Christina zu den Göttern des Vaters verhält. Beide Textstellen sind Ankündigungen des folgenden Streitgesprächs. Die nächsten Redeberichte von Christinas Reden stehen im Textgeschehen nach dem langen Gespräch zwischen ihr, ihrem Vater und ihrer Mutter. Es wird sechs Mal berichtet, dass Christina betet beziehungsweise Gott lobt:

und lobet got in aller not (PASS 343, 47)
si sprach zu Cristo ir gebet (PASS 343, 88)
si sprach zu gote ir gebet (PASS 344, 24)
und ir gebet nach willen sprach (PASS 344, 37)
sprach die iuncvrowe noch / von gotlichem wundere. (PASS 345, 32–33)
lobet ir herren Iesum Crist (PASS 345, 57)

Weder Christinas Gebete noch ihre Lobreden werden ausgeführt. Dies verwundert gerade bei den Gebeten, werden diese doch alle durch das *verbum dicendi* ‚sprechen‘ eingeleitet, lässt allerdings auf das stumme Beten rückschließen: In der Mystik soll das Schweigen beim Gebet dieses nicht nur erleichtern, sondern das

168 ‚heißen‘ in der Bedeutung ‚befehlen‘ wird insgesamt vier Mal verwendet; ‚lassen‘ in der Bedeutung ‚veranlassen‘ acht Mal.

169 *binnen des er ouch truc
in der hant einen bogen,
der wart zuhant ufgezogen
mit einem pfile vollen scharf,
damite er durch die vrowe warf
nach sines herzen wale.
noch schoz er zu einem male
einen pfil da in sie.*
PASS 345, 42–49.

Gebet auf eine höhere Stufe bringen.¹⁷⁰ Dass die Gebete Christinas nicht ausformuliert wird, könnte also in der Tradition des stummen Gebetes stehen.

Ein weiterer Redebericht paraphrasiert Christina, als sie den Schlangen befiehlt, in die Wüste zu gehen:

*wand si zu den wurmen sprach,
daz si es balde rumeten
und nicht den wec sumeten.*
PASS 345, 12–14

Die vermuteten Gründe, hier einen Redebericht anstelle einer direkten Rede zu verwenden, sind die selben, die bereits zur äquivalenten indirekten Rede in der *El-sässischen Legenda Aurea* erläutert wurden: Im Gegensatz zu den direkten Reden spricht Christina weder von Gott noch von sich selbst.

In den Redeberichten der anderen Figuren werden vor allem Bitten und Angebote wiedergegeben. Zu Beginn bitten die zahlreichen Knappen um die Jungfrau Christina und bieten ihr Ehre und Vermögen:

*manic knappe so hin trat,
der um die iuncvrowen bat
und bot ir ere unde gut;*
PASS 340, 23–25

Nachdem in einem Redebericht nochmals die verräterische direkte Rede der Mägde genannt wird (PASS 341, 3: *Als si [Mägde] im heten daz geseit*), der lange Dialog zwischen Christina und ihrem Vater beendet ist und Christina die Abgötter zerbrochen und den Armen gespendet hat, bittet der Vater darum, Christina vorzuführen:

*die tochter ructe man hervur
vor den vater als er bat.*
PASS 342, 2–3

Der nächste Redebericht stellt ein Gebot des Vaters dar, welches wie die meisten anderen durch ‚veranlassen‘ ausgedrückt wird. Er soll hier aber gesondert herausgestrichen werden, da in der Ankündigung die Sprechart des Vaters beschrieben ist:

170 Vgl. Kemmer, Alfons: Artikel ›Schweigen‹. In: Lexikon für Theologie und Kirche, neunter Band Rom–Tetzel. Hg. v. J. Höfer u.a. Herder, Freiburg 1964. S. 540.

*Zornec und in herter klage
liez sie an dem andern tage
der vater vor sich brengen
PASS 342, 61–63*

Dieser in Zorn und schwerer Klage ausgesprochene Befehl, in welchem der Vater Christina zu sich bringen lässt, schließt an die Rede und Gegenrede zwischen Mutter und Christina an, welche im Vers zuvor in einem Redebericht nochmals hervorgehoben wird:

*do muste si [Mutter] ez lan bestan
und quam zu deme herren gan,
deme si ez machte gar bekant,
welch wort si an der tochter vant.
PASS 342, 57–60*

Direkt anschließend an seinen Befehl, Christina zu sich bringen zu lassen, ‚bietet‘ ihr Vater ihr vielerlei Schmerz und Entzug sämtlicher Freundschaft ‚an‘ – was in diesem Fall wohl als Drohung zu lesen ist –, wenn sie nicht von ihrem Glauben ablässt:

*er [Vater] bot ir manigerhande we,
ob si nicht abelieze,
und daz er gar verstieze
von aller vruntschaft sie also.
PASS 342, 66–69*

Der letzte Redebericht, der Worte des Vaters wiedergibt, hat eine Sonderfunktion, da er nicht den Inhalt einer Rede beinhaltet, sondern besagt, der Vater sei so zornig, dass er kaum sprechen kann:

*eya, do wart im [Vater] also zorn,
daz er kume mochte sprechen
PASS 343, 10–11*

Diese Szene steht unmittelbar nach Christinas Aussage, der Vater solle ihr Fleisch essen (PASS 343, 8–9: *‘nu vriz, du valschafter man, / daz vleisch, daz von dir ist geborn!’*) Der Vater verliert also fast seine Sprache, als er das von ihm geborene Fleisch verzehren soll. Im Zusammenhang damit müssen die Verse 345, 30–33 betrachtet werden, als Christina, als man ihr die Zunge herausschneidet, ihre Sprache nicht verliert (PASS 345, 30–33: *man sneit uz irme houbete / mit grimme ir zunge und idoch / sprach die incvrowe noch*). Der Gegensatz zwischen Christina

und ihrem Vater wird also hervorgehoben: Er verliert seine Sprache, sie behält die ihre.

Während Christina gerädert wird, wird ein Wunder Gottes durch einen Redebericht veranschaulicht:

*sine helfe er [Gott] ir bot
in eime schonen wundere,
daz man aldar undere
an deme vure gesach.
der vlamme sich alume erbrach
an daz lut. [...]
PASS 343, 30–35*

Übersetzt man das Wort *bieten* mit ‚anbieten‘¹⁷¹, beinhaltet dieser Redebericht ein Angebot Gottes an Christina, ihr zu helfen und bereitet zugleich die Darstellung des Wunders vor, welches in Form seines Angebotes angekündigt wird. Dieser Redebericht macht es möglich, dass das Wunder als eines von Gott herbeigeführtes betrachtet werden kann und keines, das Christina zugeschrieben werden kann.¹⁷²

Ein einziger Redebericht paraphrasiert einen Gedankengang von Julianus:

*idoch gedacht er [Julianus] underdrumen
ir leben und verswachen.
PASS 344, 70-71*

Nachdem Julianus Christina bereits fünf Tage lang in einer glühenden Lade verbringen lassen hat, wird in diesem Rede- beziehungsweise Gedankenbericht ausgedrückt, dass er ihr Leben vernichten und verderben will. Durch die Wiedergabe seiner Gedanken wird auf das Ende der Legende hingewiesen: Julianus ist schließlich derjenige, der die tödlichen Pfeile abschießt und Christinas irdischem Leben ein Ende bereitet.

171 Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Erster Band A–M. S. 269.

172 In der *Elsässischen Legenda Aurea* wird nicht gesagt, wer dafür verantwortlich ist, dass das Feuer nicht Christina, sondern 1500 Menschen verbrennt: *Do sprang die flamme dar uf vnd fúrbrante fúnfzehnhundert man.* (ELA 443, 27–28).

6.2.2.4. Die ZuhörerInnen/LeserInnen als DialogpartnerInnen – Das Publikum als Zeuge

A. Tiplady bezeichnet die Erzählerrede, die explizit die ZuhörerInnen/LeserInnen anspricht, als „einseitigen Dialog“. ¹⁷³ Er bezieht sich dabei auf E. Nellmann, welcher allerdings als „einseitigen Dialog“ nur an die ZuhörerInnenenschaft gerichtete Fragen bezeichnet. ¹⁷⁴ In den Christinenlegenden finden sich solche Fragen nicht. Im *Passional* richtet sich die Erzählinstanz aber auf andere Weise an die RezipientInnen.

Der Appell zuzuhören ist die einfachste und traditionellste Möglichkeit, um als Erzählinstanz mit einem (fiktiven) Publikum in Kontakt zu treten. Nellmann nennt „*nû hoeret wie..., nû hoeret waz..., nû hoert ein ander maere*“ als häufigste Formeln, um diese Anrede deutlich zu machen. Das Wort *nû* soll in einen neuen Erzählabschnitt überleiten. ¹⁷⁵ Beide Beobachtungen Nellmanns lassen sich auch bei der Christinenlegende im *Passional* feststellen. Einzig, dass die Anrufung des „Publikums als Zuhörer“ der häufigste Kontakt sein soll, trifft nicht zu, da die RezipientInnen nur zwei Mal zum Zuhören, aber fünf Mal zum Sehen aufgefordert werden. In beiden Textstellen, in denen die Erzählinstanz das Publikum zum Hören auffordert, weist sie auf Christina hin:

*nu horet, wie sich tribe
ein kunheit an der gotes dirn.
PASS 343, 4–5*

*nu horet albesundere
ein menliche tucke.
PASS 345, 34–35*

Bemerkenswert ist, dass an beiden Stellen die Erzählinstanz auf zwei Taten Christinas hinweist, die durchaus miteinander in Verbindung stehen: Einmal wirft Christina ihrem Vater ein Stück ihres eigenen Fleisches vor die Stirn, das andere Mal wirft sie Julianus ein Stück ihrer Zunge ins Gesicht. Durch die Anrede des Publikums *nu horet* wird die Aufmerksamkeit auf diese zwei Stellen gelenkt. Beide Male

¹⁷³ Tiplady, Alun: Dialog im ›Parzival‹: Zu Form und Funktion des Modalverbgebrauchs. In: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999. Hg. v. N. Henkel u.a. Niemeyer, Tübingen 2003. S. 62.

¹⁷⁴ Vgl. Nellmann, Eberhard: Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers. Franz Steiner, Wiesbaden 1973. S. 43.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. S. 35f.

wird, bevor die eigentliche Tat berichtet wird, erwähnt, was diese darstellt: *ein kün-heit* beziehungsweise *ein menliche tucke* – die erste wird als ‚Kühnheit‘ beschrieben, die zweite gar als ‚männliche Arglist‘. Die zweite Publikumsanrufung wird zusätzlich durch das Wort *albesundere* unterstrichen. Es soll ‚ganz besonders‘ zugehört werden. Verwunderlich ist, dass beide Male, in denen das Publikum zum Zuhören aufgefordert wird, keine Personenreden anschließen. Die Erzählinstanz macht mit *nu horet* auf ihren eigenen Bericht aufmerksam.¹⁷⁶

Eine weitere Möglichkeit, die ZuhörerInnen und LeserInnen direkt anzusprechen ist die Formel (*nû*) *seht*. Nellmann hebt hervor, dass nicht all diese Formeln als Appell an das Publikum gedacht sein müssen, sondern oft einzelne Stellen einer Erzählung lediglich „herausheben oder einen Vergleich einleiten, ohne daß es dabei auf besondere Anschaulichkeit ankäme“.¹⁷⁷ In der Christinenlegende im *Pas-sional* findet sich nur eine solche Stelle: *seht, do sprach Iulianus* (PASS 344, 83). Hier wird lediglich Julianus’ Rede an den Zauberer hervorgehoben. Die restlichen vier *seht*-Formeln dienen dazu, eine Szene besonders anschaulich zu gestalten. In der ersten Szene, in der das Publikum zum Sehen aufgefordert wird, wird der Blick auf die Mutter gerichtet:

*seht, wa die muter zu ir quam
weinde, mit grozer not.
uf die erden si sich bot
vor der tochter vuze
PASS 342, 28–31*

Die Szene wird besonders ausführlich ausgestaltet: Die Mutter kommt weinend und in großer Not zu Christina und legt sich vor deren Füßen nieder, um im Anschluss zu ihr zu sprechen. Durch das Wort *seht* wird das Publikum dazu aufgefordert, dieses Bild zu imaginieren und wird somit als „Augenzeuge“ in diese Szene mit einbezogen.¹⁷⁸

Mit den zwei nächsten *seht*-Formeln wird das Publikum Zeuge Gottes:

*seht, do wart aber alda schin
unsers herren gute,
wand er in der glute
zu helpe quam der kuschen iugent.
PASS 344, 52–55*

176 In der ersten zitierten Stelle tritt Christina zwei Verse später in einer direkter Rede auf.

177 Nellmann: Wolframs Erzähltechnik. S. 37.

178 Vgl. ebd. S. 38.

*seht, do liez got erschinen
sine helfe an dirre maget.
PASS 344–345, 96–1*

In den Versen 344, 52–55 wird beschrieben, wie Gott Christina zur Hilfe kommt, als sie im glühenden Ofen des Julianus verweilt. Es folgt ein direkter Vergleich zu den drei Kindern in Babylonien¹⁷⁹, die Gott ebenso wie hier Christina aus dem Feuer gerettet haben soll. Auch in den Versen 344–345, 96–1 wird der Blick auf die Hilfe Gottes gelenkt: Er bewegt die Schlangen dazu, den Zauberer anstelle von Christina zu töten. Der Effekt ist der gleiche, den der Erzähler bereits durch die Verwendung des Redeberichts (PASS 343, 30: *sine helfe er [Gott] ir bot*) bei dem Wunder während der Räderung Christinas herbeiführt: Das Überleben Christinas hängt von Gottes Güte ab und die Wunder werden nicht von ihr, sondern von Gott ausgeführt.

Doch auch beim einzigen wirklichen Wunder, welches Christina vollübt, wird das Publikum aufgefordert, zu sehen:

*seht, wo die iuncvrowe pflac
mit tugenden sich rechen
und wolde underbrechen
daz leit, daz disme geschach
PASS 345, 8–11*

Es wird nicht nur beschrieben, wie Christina dem Leiden des toten Zauberers ein Ende bereiten will, sondern es wird hervorgehoben, dass sie sich in freundlicher Sorge und mit ihren Tugenden damit rächt. Das Publikum soll also nicht nur das folgende Wunder betrachten, sondern auch Christina selbst, die trotz der Marter noch Sorge um den Zauberer hat und deren Tugenden so groß sind, dass sie einerseits die Schlangen in die Wüste schicken und andererseits einen Toten zurück ins Leben rufen kann.

Für Christina als Heilige ist das Publikum als Zeuginenschaft, zu welcher es hier gemacht wird, notwendig. Wie Jolles in seinem Kapitel über Legenden schreibt, bedarf es nämlich solcher Zeuginnen, die das für die Heiligwerdung unabdingbare Wunder bestätigen.¹⁸⁰ Dadurch, dass die ZuhörerInnen und LeserInnen von der Erzählinstanz zum Sehen aufgefordert werden, verhelfen sie Christina damit zum Status der Heiligen.

179 Dan 3, 17–30. Wenn auch hier das Alter der drei Männer nicht genannt wird, sind sie dennoch Kinder Gottes.

180 Vgl. Jolles: Einfache Formen. S. 26f.

Ein weiterer Aspekt der Anreden der Erzählinstanz an das Publikum eröffnet sich, betrachtet man diese im Kontext des Dramas. Durch die Aufforderung an das Publikum, gewisse Dinge zu sehen, wird die Legende von einem Text, der entweder gelesen oder gehört wird, auf eine imaginierte Bühne projiziert, auf welcher er beobachtet werden kann. Vor allem in Anbetracht dessen, dass die Schauplätze, an denen sich die Handlung der Christinenlegende abspielt, zahlreich sind¹⁸¹, gewinnen die Momente, in denen sich die LeserInnen beziehungsweise ZuhörerInnen das Geschehen ‚anschauen‘ sollen, an Relevanz für den Übergang der Legende zur Gattung des Dramas.

6.2.2.5. Zusammenfassung Redeformen *Passional*

Für das *Passional* kann zusammenfassend festgehalten werden, dass durch das Reimschema in den direkten Reden folgende Figurenkonstellation konstruiert werden: Die Mägde und Julianus stehen in einer von den anderen Figuren und der Erzählinstanz abgesonderten Einzelposition. Christinas Vater und Mutter befinden sich zu Beginn mit der Erzählinstanz und Christina im Dialog, da die Reime der Reden ineinander übergehen. Beide – Vater und Mutter – beschließen ihre (letzten) Reden mit einem Reimpaar, so dass eine Verbindung mit Christina und der Erzählinstanz am Ende nicht mehr vorhanden ist. Der 64 Verse umfassende Dialog zwischen Christina und ihrem Vater ist eine Einzigartigkeit in der Legende, da die Reden und Gegenreden nur durch zwei Verse, die Redeeinleitungen sind, unterbrochen werden. Christina, Jesus und die Erzählinstanz sind von Anfang bis Ende durch die ineinander übergehenden Reime miteinander verbunden.

Durch die indirekten Reden werden Wiederholungen von Redehalten vermieden. Dadurch jedoch, dass der Verfasser gewisse Dinge sowohl in direkten als auch in indirekten Reden (und den Taufakt zusätzlich auch im Redebericht) wiedergeben lässt, kann diesen ein besonderer Stellenwert zugeschrieben werden, ohne dass sie explizit wiederholt werden. Weiters bleibt in den indirekten Reden im *Passional* eine Charakterisierung der Figuren aus.

Ein Großteil der Redeberichte paraphrasieren Befehle. Einen ebenso großen Stellenwert haben jene Redeberichte, in denen Christina betet beziehungsweise Gott lobt. Dadurch, dass diese Reden in Form von Redeberichten wiedergegeben wer-

181 Die Gespräche werden in einem Turm, in einem Kerker, vor einem Richterstuhl, im Meer und in einer Wiege geführt.

den, bleibt Christina in diesen Szenen stumm und fügt sich in das Bild der schweigend betenden Mystikerinnen ein. In einem zentralen Redebericht wird das Wunder während Christinas Räderung als Angebot Gottes an die Heilige dargestellt und kann Gott zugeschrieben werden. In den Redeberichten werden weiters Dialoge angekündigt, zum Beispiel wenn Christina die Abgötter verflucht, beziehungsweise werden bereits getätigte Reden erwähnt.

Durch die Anrede der Erzählinstanz an das Publikum wird die Aufmerksamkeit auf bestimmte Textstellen gerichtet. Zwei Mal werden die RezipientInnen angewiesen, der Erzählinstanz zuzuhören, wenn sie davon spricht, dass Christina mit Teilen ihres Körpers ihren Vater beziehungsweise Julianus bewirft. In vier Szenen wird das Publikum zum ‚Sehen‘ aufgefordert und somit zum Imaginieren dieser Textstellen. Zugleich wird das Publikum dadurch zur Zeuginnenschaft des Geschehens gemacht und die Legende dramatisiert. An drei dieser Stellen wird von Wundertaten berichtet, die erst durch die Augenzeuginnenschaft zu tatsächlichen Wundern werden. Weiters werden die in diesen Passagen auftauchenden Personen ausführlich beschrieben.

6.2.3. Vergleich *Elsässische Legenda Aurea* und *Passional*

Sowohl in der *Elsässischen Legenda Aurea* als auch im *Passional* werden in der Legende der Heiligen Christina die Figuren über Redeeinleitungen charakterisiert: Sie sprechen zum Beispiel *mit sweren süfzen*, *mit senften worten* und *mit tugentlichen vugen*. Zugleich können diese Redeeinleitungen im Bezug auf die Gattung Drama als Regieanweisungen gelesen werden. Der Taufakt wird in beiden Fassungen durch den deklarativen Sprechakt ‚taufen‘ gesondert hervorgehoben und gedoppelt. Die indirekten Reden werden häufig dann eingesetzt, wenn dadurch eine Wiederholung von bereits in direkten Reden ausgedrücktes vermieden werden kann, beziehungsweise um die direkten Reden nochmals in Erinnerung zu rufen. Durch Wiedergabe gewisser Inhalte in direkter und indirekter Rede können diese einen größeren Stellenwert bekommen. Die Redeberichte stellen in beiden Fassungen vor allem Befehle dar, wodurch ausgedrückt wird, dass nicht der Vater, Dyrus und Julianus selbst Hand an Christina anlegen, sondern deren Knechte. Erstaunlicherweise fehlen in der Christinenlegende von Jacobus de Voragine die

Lobreden auf Gott und die Gebete zur Gänze. Im *Passional* nehmen diese eine wichtige Rolle ein.

Weitere Merkmale, die nur im *Passional* vorhanden sind, sind die Reimform und die Reden mit den RezipientInnen. Vor allem letzteres ist für Christina ein wichtiger Punkt, da die ZuhörerInnen und LeserInnen der Legende für sie zu Zeuginnen ihres Wunders werden.

6.3. Drama

Im Anschluss an die Analyse der Redeformen in den zwei Christinenlegenden soll hervorgehoben werden, inwiefern an Hand dieser Legende gezeigt werden kann, dass die Gattung, die im ersten Kapitel skizziert wurde, nicht klar von anderen Gattungen abgrenzbar ist, sondern den Weg zu dem erst im späten Mittelalter entstehenden Drama bereitet.

Das antike Drama ist im Mittelalter in Vergessenheit geraten, was daraus resultieren kann, dass die Kirchenväter dieses verurteilt haben.¹⁸² An deren Stelle sind geistliche Spiele getreten, die oft als ‚Dramen‘ bezeichnet werden:

Die geistl. und weltl. Spiele des MA werden im Rahmen gattungsmäßiger Großgliederung der dt. Lit. als ‚Dramen‘ bezeichnet, obwohl sie nicht an antike Tradition anknüpfen und nicht zum D. der Neuzeit hinführen. Ihnen fehlt insbes. die dramat. Handlung im engeren Sinne, Entfaltung und Lösung einer Konfliktsituation durch beteiligte Personen. Das geistliche Spiel ist im Prinzip wiederholende Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte, in die die Umwelt der Zuschauer z. T. mit einbezogen wird.¹⁸³

Im Historischen Wörterbuch der Rhetorik werden folgende Besonderheiten zum Drama hervorgehoben:

1) Die Handlung des D. beschränkt sich gewöhnlich nicht wie die Rede auf eine kontinuierliche Situation. Sie erstreckt sich mit wechselnden Personen und Schauplätzen über längere Zeit. 2) Demgemäß redet nicht einer sehr lange. Mehrere Personen äußern sich oft und meist kurz. 3) Daß ein Interessent den anderen oder beide sich gegenseitig

182 Vgl. Kasten, Ingrid: Ritual und Emotion. Zum Geistlichen Spiel des Mittelalters. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. v. M. Meyer u. H.-J. Schiewer. Niemeyer, Tübingen 2002. S. 336.

183 Schulze, Ursula: Artikel ›Drama. V. Deutsche Literatur‹. In: Lexikon des Mittelalters III. Hg. v. R.-H. Bautier. Artemis, München und Zürich 1986. S. 1361.

überreden wollen, ist nicht ausgeschlossen, aber nicht durchgängig kennzeichnend. Neben zielgerichtetem «rhetorischem» Reden gibt es lockere Gespräche ohne forcierte Wirkungsziele. 4) Die Personen agieren nicht aus eigenem Recht, sondern als Figuren des Autors. Ihr Dialog wird von der meist indirekten Kommunikation zwischen Autor und Publikum überlagert. Wichtiger als die Absichten der Handelnden sind letztlich die Ziele, die der Autor beim Publikum verfolgt. 5) Zu der im Dialogtext festgeschriebenen Rhetorik gesellt sich ergänzend – in bezug auf Artikulation, Mimik und Gestik – die Schauspielerrhetorik.¹⁸⁴

Bezugnehmend auf diese Charakteristika des Dramas sollen die Ergebnisse der zuvor angestellten Analyse der Redeformen in den zwei Christinenlegenden nochmals hervorgehoben werden, da sich die oben zitierten Punkte 1–4 in ihnen wieder finden.

Wie gezeigt werden konnte, ist die Dialogizität in den Christinenlegende stark ausgeprägt. Vor allem im *Passional* sind die direkten Reden umfangreich und illustrieren Gesprächssituationen. Besonders müssen die Verse 341, 8–75 hervorgehoben werden, in denen Christina und ihr Vater mit nur zwei einversigen Unterbrechungen diskutieren. Die restlichen Reden verteilen sich auf die Mägde, Christina, ihren Vater, ihre Mutter, Jesus und Julianus. Christinas Vater und ihre Mutter versuchen in dem Großteil ihrer Reden Christina von ihrem Glauben zu überzeugen.

Die Schauplätze sind sehr wechselreich: Die Rede der Mägde und die ersten Reden Christinas und ihres Vaters werden in dem vom Vater errichteten Turm geführt, der Dialog zwischen Christina und ihrer Mutter im Kerker. Anschließend wird die Handlung und das Gespräch zwischen Christina und ihrem Vater vor dessen Richterstuhl fortgesetzt. Das Taufgespräch findet im Meer statt. In der *Elsässischen Legenda Aurea* befindet sich Christina während ihrer Rede zu Gott in einer glühenden Wiege. Es bleibt unklar, an welchem Ort die Rede von Julianus getätigt wird.

Vor allem im *Passional* tritt die Kommunikation zwischen Verfasser und Publikum durch die eingeschobenen Kommentare zu Tage. Durch die Aufforderung an die ZuhörerInnen/LeserInnen zu sehen, wird die Handlung auf eine imaginierte Bühne projiziert.

184 Asmuth, Bernhard: Artikel »Drama«. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 2 Bie–Eul. Hg. v. G. Ueding. Niemeyer, Tübingen 1994. S. 908f.

Das Ziel, das verfolgt wird, ist insofern klar, als die Heiligenlegende an sich dazu dient, als Vorbild für die Menschen zu dienen – Christinas beständiger Glaube an Gott und ihre Nachfolge Christi ist Vorzeigemodell.

Die Redeeinleitungen können als Regieanweisungen gelesen werden. Vor allem jene, in denen erwähnt wird, auf welche Art und Weise die Figuren reden sollen (*mit sweren súfzen, mit senften Worten* etc.). Besonders die Rede der Mutter sticht unter diesem Aspekt heraus, wenn gesagt wird, dass sie sich vor die Füße ihrer Tochter begibt, bevor sie zu ihr spricht.

Betrachtet man die hier zusammengefassten Beobachtungen als ein Ganzes, so wird deutlich, dass die Legende klare Merkmale des Dramas innehat. So gesehen kann behauptet werden, dass man über die Legende nicht als eine geschlossene, ‚einfache Form‘ sprechen kann, sondern sie vielmehr als ein Konglomerat von Gattungen gesehen werden sollte.

7. Schlussfolgerung

In meiner Arbeit habe ich versucht darzulegen, welche Funktion die sprachliche Form für die Heiligenlegende ausübt. Die Wahl des Primärtextes ist auf die Heilige Christina gefallen, da sie – wie im zweiten Kapitel „Die Legende der Heiligen Christina im Gattungskontext“ dargestellt wurde – keine stereotype Heilige ist. Der Verfasser der *Elsässischen Legenda Aurea* Jacobus de Voragine und der unbekannte Verfasser des *Passionals* haben auf verschiedenen Ebenen die Heiligkeit Christinas konstruiert und verfestigt.

Wiederholt konnte ich bei der Bearbeitung der zwei Legendenfassungen feststellen, dass eine Arbeit an zwei so kurzen Primärtexten kein einfaches Unterfangen ist. Besonders schwierig gestaltete sich die Auswahl an geeigneter Sekundärliteratur, da einerseits zur Heiligen Christina zum Zeitpunkt der Erstellung dieser Arbeit nichts Ausführliches publiziert worden ist und andererseits wenig theoretisches Material zur Formanalyse mittelhochdeutscher Texte vorhanden ist. Im Gegensatz dazu wurde über die letzten Jahrzehnte eine Fülle von Aufsätzen zur Gattung Legende herausgebracht, aus der ich versucht habe, im ersten Kapitel einige relevante Ansätze herauszuarbeiten. Im Laufe der Bearbeitung der Texte hat sich jedoch herausgestellt, dass die Bearbeitung der Legende als ‚einfache‘, in sich geschlossene Form ihrer nicht gerecht wird, da sie sich sprachlich vor allem der Gattung Drama annähert.

Trotz der Schwierigkeiten, die sich ergaben, habe ich versucht, direkt an den zwei ausgewählten Texten zu arbeiten und mich nicht von der mangelnden Sekundärliteratur von meinem Unterfangen abbringen zu lassen. So befasst sich der Großteil der Arbeit mit einer Formanalyse der zwei Christinenlegenden. Ich habe mich für vier Analyse Kriterien entschieden, die für mich von Relevanz schienen, um Möglichkeiten einer Konstituierung einer Person durch Sprache herauszuarbeiten: Benennungen, Intertextualität, Reimschema und Redeformen.

Im ersten und zweiten Kapitel habe ich an Hand des aktuellen Forschungsstandes zur Literaturgattung Legende versucht zu zeigen, in wie weit sich die Legende der Heiligen Christina von anderen Heiligenlegenden unterscheidet. Das auffälligste Ergebnis dieser Untersuchung waren die für eine Heilige/einen Heiligen notwendigen Wunder, die bis auf die Erweckung eines Toten in den Christinenlegenden vollkommen ausgespart bleiben. Zahlreiche weitere Merkmale typischer literarischer Darstellungen von Heiligen sind bei Christina ebenfalls nicht realisiert. Mit

dieser Feststellung ist mein Interesse an dieser untypischen Heiligen stetig gewachsen und brachte mich zu der These, dass die Verfasser auf andere Weise die Heiligkeit Christinas in den Legenden festgeschrieben haben müssen.

Im dritten Kapitel „Benennungen – Christina als Tochter“ habe ich die verschiedenen Benennungen und Namen untersucht, die Christina von anderen Figuren in den Legenden zugeschrieben werden. Vorwiegend handelt es sich hierbei um die Bezeichnung ‚Tochter‘, die umfassend zwischen Christina und ihren Eltern ausgehandelt wird. Das Streitgespräch um die Tochterschaft scheint in der Legende das zentrale Thema zu sein, wird Christina schon in der ersten getätigten Rede Tochter genannt. In weiterer Folge verhandelt Christina sowohl mit ihrem Vater als auch mit ihrer Mutter, wessen Tochter sie ist: die ihrer irdischen Eltern oder die Gottes. Der Höhepunkt des Streitgesprächs ist die von Christina getätigte sprachliche Ersetzung des Vaters durch den Teufel. Somit löscht Christina nicht nur ihre irdische Genealogie, um in die göttliche Familie aufgenommen zu werden, sondern bringt den Teufel in das Geschehen ein, wodurch ein Merkmal der Heiligenlegende sprachlich erfüllt wird. Im Anschluss löst sich Christina endgültig von ihrem leiblichen Dasein, in dem sie ihren zerstückelten Körper ihrem Vater zum Fraß vorwirft. Jacobus de Voragine als Verfasser der *Elsässischen Legenda Aurea* lässt Christina noch einen Schritt weiter gehen: In dieser Legendenfassung äußert Christina in einer Rede zu Gott, sie sei wie ein neugeborenes Kind. Auf diese Weise wird Christina an Hand von ihr zugeschriebenen Benennungen von einer irdischen Frau und Tochter zu einem geschlechtslosen – von Gott geschaffenen – Kind.

In der Annahme, dass die Bibel das im Mittelalter bekannteste und am weitesten verbreitete literarische Werk ist, habe ich im vierten Kapitel „Intertextualität“ versucht herauszuarbeiten, wie die Verfasser die Bibel in die zwei Christinenlegenden einbauen. In beiden Legendenfassungen werden nicht nur Christinas Taten denen Jesu gegenübergestellt, sondern auch ihre Reden spielen auf dessen Reden an. Doch auch Christinas Eltern sprechen mit Worten, die aus der Bibel beziehungsweise dem Christentum stammen, so bittet Christinas Mutter sie um Erbarmen und ihr Vater übernimmt ein Gleichnis von Jesu, als er seine Knechte auffordert, Christina im Meer zu versenken. Durch den gegebenen Bezugstext, der den mittelalterlichen RezipientInnen bekannt gewesen sein dürfte, werden erneut die Positionen der Figuren im Text deutlich: Sowohl die Rede der Mutter als auch die des Vaters sind feindliche Reden gegen Christina. Zugleich wird eine Zusammengehörigkeit

zwischen Christina und Jesus geschaffen und Christina wird durch die Einarbeitung der Bibelzitate in die Legende zu einer Nachfolgerin Christi.

Das fünfte Kapitel „Reimschema – *Passional*“ beschäftigt sich ausschließlich mit der Christinenlegende im *Passional*. Es bezieht sich in erster Linie auf einige ausgewählte Reimpaare. Für meine Arbeit war vor allem relevant, welche Wörter der Verfasser auf die verschiedenen im Text vorkommenden Figuren reimt. Das Ergebnis dieser Untersuchung zeigt, dass bestimmte Reimpaare sich durch die gesamte Legende ziehen und auf diese Weise Assoziationsketten geschaffen werden. So konnte dargestellt werden, dass in Bezug auf Christina oder in deren Reden *got* auf *gebot*, in Bezug auf andere Figuren *got* auf *spot* gereimt wird und sich das Wort *abgot* im diametralen Verhältnis dazu wiederfindet. Durch diese Reimpaare wird durchwegs die Beziehung der Figuren zu Gott und den Abgöttern wiedergegeben. Eine ähnliche Wirkung erzielt der Verfasser mit dem Reimpaar Heiden / (unter)scheiden, welches zu Beginn der Legende zwei Mal verwendet wird und eine Distanz zu den Heiden konstituiert. In weiterer Folge reimt der Verfasser *sniden* auf *liden*. Diese Reimfolge lässt erkennen, welche Bedeutung der Endreim für die Heilige Christina hat: Sie wird nicht nur im Geschehen gemartert, sondern auch sprachlich spiegelt sich die Zerstückelung ihres Körpers wider. Die Wörter, die auf die Heilige Christina gereimt werden, habe ich in drei Klassen geteilt: Verben, Adjektive und Substantive. An allen lässt sich beobachten, dass in den sich ergebenden Reimketten ihre Heiligwerdung konstruiert wird: Innerhalb der reimenden Verben erscheint sie, wird betrachtet und als tugendhaft bewertet, tritt als leibliche Figur auf, wird gemartert, erscheint ein zweites Mal und geht am Ende. Die Adjektive spielen vor allem auf die Ganzheit Christinas an: Ist sie zu Beginn noch eine unversehrte Jungfrau, wird sie später – im Gegensatz zur sonstigen Darstellung in der Legende – zur zerschlagenen Jungfrau. Am Ende wird *maget* auf *unverzaget* gereimt, wodurch sie zur mutvollen Dienerin Gottes wird. In der Taufrede wird Christina auf *lieblich* gereimt, was die Beziehung zwischen ihr und Jesu widerspiegelt. Die Reime auf Substantive beziehen sich sowohl auf Christinas ganzheitlichen Körper – *vuze* und *stirn* –, sowie auf ihre Tugend. In dieser Reimkette wird die Heiligwerdung Christinas dadurch festgeschrieben, dass ihr Körper am Ende von ihrer Tugendhaftigkeit ersetzt wird. Indem die anderen Figuren – bis auf den Vater alle in Form von Pronomen – gereimt werden, wird nochmals deren Beziehung zu Christina gespiegelt: der Vater wird auf *werre* gereimt, wodurch einerseits die Verwirrung zu seiner Tochter, andererseits der aufkommen-

de Streit zwischen ihnen wiedergegeben wird. Durch die gereimten Pronomen wird Christina an andere Personen gebunden (zum Beispiel an den Vater durch die Reimpaare *sin / min, dich / mich, mir / dir*, etc. oder an Jesus durch *gir / mir*) oder von diesen getrennt (*din / enbin*). Die letzten zwei Reimpaare, die ich unter diesem Aspekt untersucht habe, beenden die Legende der Heiligen Christina: *sie / gie* und *Crist / ist*. Christina geht am Ende und durch die Verwendung der Vergangenheitsform ist dieses Gehen zeitlich begrenzt. Im Gegensatz dazu steht die Präsensform ‚ist‘, welche die Zeitlosigkeit von Jesu festschreibt. Letztlich habe ich noch zwei Stellen hervorgehoben, die sich in ihrer Reimform von der restlichen Legende abheben: In Christinas Antwort an ihre Mutter, in der sie sagt, dass sie die Tochter Jesu genannt werden will, bildet der Endreim den Satz *Crist ist heilant genannt*, wodurch nicht nur Christinas Name, sondern auch der Christi Erwähnung findet und beide miteinander verbunden werden. Eine weitere Sonderstellung nehmen die Verse ein, in denen berichtet wird, dass Christina nach ihrem körperlichen Tod von Gott eine wunderschöne Krone bekommt: Diese vier Verse sind als einzige in der gesamten Legende im umarmenden Reim verfasst. Auf diese Weise wird Christina sprachlich mit Gott verbunden.

Im sechsten Kapitel „Redeformen – Dramatisierung der Legende“ wird die Frage gestellt, inwiefern unterschiedliche Arten der Rede relevant für die Konstituierung Christinas als Heilige sind und inwieweit Figurenkonstellationen aufgebaut werden. Es konnte festgestellt werden, dass nicht nur Christina, sondern auch die anderen Figuren durch die Reden charakterisiert werden. Besonders relevant hierfür sind in beiden Legendenfassungen die Redeeinleitungen, durch welche die Reden der Figuren beschrieben werden: *mit sweren súfzen, mit senften Worten* oder *mit tugentlichen vugen* wird in den Legenden gesprochen, wodurch die Worte der Sprechenden unterschiedlich geprägt werden. Die Taufrede wird durch die Redeeinleitung besonders hervorgehoben, da diese sowohl in der *Elsässischen Legenda Aurea* als auch im *Passional* durch den deklarativen Sprechakt ‚taufen‘ in Verbindung mit dem *verbum dicendi* ‚sprechen‘ gedoppelt wird. Durch die Verwendung unterschiedlicher Redeformen wie direkte Rede, indirekte Rede und Redebericht werden relevante Aussagen unterstrichen ohne direkt wiederholt zu werden. Auffällig ist, dass die im *Passional* gehäuft auftretenden Redeberichte, in denen ausgedrückt wird, dass Christina betet und Gott lobt, in der *Elsässischen Legenda Aurea* zur Gänze fehlen. Ein weiteres Ergebnis für die Konstruktion von Christinas Heiligkeit konnte in der Analyse der Reimfolgen der Reden im *Passio-*

nal erreicht werden: Sämtliche Reden der Figuren, die in direktem Zusammenhang zu Christina stehen – Christinas Vater, ihre Mutter und Jesus – sind durch Reime miteinander verbunden. Einzig der Dienerinnen und Julianus' Reden sind in sich gereimt und stehen dadurch abgesondert zu den anderen Sprechenden in der Legende. Die Rede der Mutter und die letzte Rede des Vaters enden in einem Reimpaar, wohingegen die Reden Christinas und die Taufrede Jesu mit Reimen auf die Erzählerrede beendet werden. Dies hat zur Folge, dass Christina, Jesus und die Erzählinstanz letztendlich auf Grund der sprachlichen Ausführung der direkten Reden von den restlichen Figuren distanziert werden und eine Einheit bilden. Im *Passional* werden zudem die LeserInnen beziehungsweise ZuhörerInnen mehrfach von der Erzählinstanz aufgefordert das Geschehen zu beobachten, wodurch sie zu ZeugInnen der Wunder von Gott und Christina werden.

Letztlich hat die Analyse der Redeformen dahin geführt, dass feststellbar wurde, dass die Legende wichtige Elemente des Dramas enthält: Die Dialogizität ist auf Grund der zahlreichen direkten Reden, die größtenteils aufeinander Bezug nehmen, stark ausgeprägt. Bis auf den Peiniger Dyrus und den Zauberer sprechen alle Figuren direkt. Die Legende spielt nicht an einem Ort, sondern die Schauplätze der Handlung wechseln ständig. Der Verfasser des *Passionals* steht durchgängig mit dem Publikum in Kommunikation und fordert dieses zum Hören und Sehen auf, was eine bildliche Vorstellung des Geschehens zur Folge hat und somit dieses auf eine imaginierte Bühne projiziert. Vor allem in den Redeeinleitungen können Regieanweisungen gelesen werden, wie zum Beispiel, dass Christinas Mutter vom Boden aus zu ihrer Tochter spricht. Ebenso wird die Art und Weise des Sprechens vorgegeben. Diese Formmerkmale in den zwei Fassungen der Christinenlegende deuten darauf hin, dass das im Mittelalter angeblich vergessene und verdrängte Drama in Ausformungen in der Legende doch vorhanden ist.

Formanalysen weiterer Heiligenlegenden sind notwendig, um allgemein gültig feststellen zu können, ob die Heiligenlegende tatsächlich eine dramatische Form ist.

IV. Bibliographie

- Asmuth, Bernhard: Artikel ›Drama‹. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 2 Bie–Eul. Hg. v. G. Ueding. Niemeyer, Tübingen 1994. S. 906–921.
- Asmuth, Bernhard: Artikel ›Reim‹. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 7: Pos–Rhet. Hg. v. G. Ueding. Niemeyer, Tübingen 2005. S. 1115–1144.
- Barth, Ferdinand: Legende als Lehrdichtung. Beobachtungen zu den Märtyrerlegenden in der ›Legenda aurea‹. In: Europäische Lehrdichtung. Festschrift für Walter Naumann zum 70. Geburtstag. Hg. v. H. G. Rötzer u. H. Walz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. S. 61–73.
- Best, Otto F.: Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele. Fischer, Frankfurt am Main 1994.
- Biedermann, Hermenegild M.: Artikel ›Jesusgebet‹. In: Lexikon des Mittelalters V. Hieronymus bis Lukanien. Hg. v. R.-H. Bautier u.a. Artemis, München/Zürich 1991. S. 364.
- Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
- Bußmann, Magdalena: Die Frau – Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben. In: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. Hg. v. B. Lundt. Fink, München 1991. S. 117–134.
- Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Hg. im Auftrag der Bischöfe

Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999.

Dinzelbacher, Peter: Artikel ›Erscheinung‹. In: Wörterbuch der Mystik. Hg. v. P. Dinzelbacher. Alfred Kröner, Stuttgart 1998. S. 147–148.

Dusini, Arno: Sex & Rhyme. Baustein zum Konzept eines „Poetical Gender“. In: Geschlechter. Essays zur Gegenwartsliteratur. Hg. v. F. Aspetsberger u. K. Fliedl. StudienVerlag, Innsbruck 2001. S. 155–180.

Feistner, Edith: Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters. In: Beiheft zur Zeitschrift für deutsche Philologie: Heft 9: Manlîchiu wîp, wîplich man. Zur Konstruktion der Kategorien 'Körper' und 'Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hg. v. I. Bennewitz u. H. Tervooren. Erich Schmidt, Berlin 1999. S. 131–142.

Gaunt, Simon: Gender and Genre in medieval french literature. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Gumbrecht, Hans U.: Faszinationstyp Hagiographie – ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven: Hugo Kuhn zum Gedenken. Hg. v. C. Cormeau. Metzler, Stuttgart 1979. S. 37–84.

Gumbrecht, Hans U.: Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung. In: Poetik und Hermeneutik VII. Hg. v. O. Marquard u. K. Stierle. Fink, München 1979. S. 704–708.

Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). In: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Hg. v. J. Heinze. Band I: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Teil 1. Niemeyer, Tübingen 1995.

- Jakobson, Roman: Hölderlin · Klee · Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte. Hg. v. E. Holenstein. Suhrkamp, Deutschland 1976.
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende/Sage/Mythe/Rätsel/Spruch/Kasus/Memorabile/ Märchen/Witz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1958.
- Lexner, Matthias von: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Hirzel, Stuttgart 1974.
- Kasten, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. I. Bennewitz u. I. Kasten. Bamberger Studien zum Mittelalter, Münster 2002. S. 199–219.
- Kasten, Ingrid: Körperlichkeit und Performanz in der Frauenmystik. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 7, Heft 1: Kulturen des Performativen. Hg. v. E. Fischer-Lichter u. D. Kolesch. Akademie Verlag, Berlin 1998. S. 95–111.
- Kasten, Ingrid: Ritual und Emotion. Zum Geistlichen Spiel des Mittelalters. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. v. M. Meyer u. H.-J. Schiewer. Niemeyer, Tübingen 2002. S. 335–360.
- Keller, Hiltgart L.: Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Reclam, Stuttgart 2005
- Kemmer, Alfons: Artikel ›Schweigen‹. In: Lexikon für Theologie und Kirche, neunter Band Rom–Tetzel. Hg. v. J. Höfer u.a. Herder, Freiburg 1964. S. 540–541.
- Köpke, F. Karl (Hg.): Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von

der ältesten bis auf die neuere Zeit. Zweiunddreißigster Band: Das Passional. Gottfr. Basse, Quedlinburg/Leipzig, 1852.

Meyer, Matthias: Struktureller Zauber. Zaubersalben und Salbenheilungen in der mittelhochdeutschen Literatur. In: Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, Band 33: Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters. Hg. v. D. Buschinger u. W. Spiewok. Reineke, Greifswald 1994. S. 139–150.

Miethke, Jürgen: Artikel ›Tyrann, -enmord‹. In: Lexikon des Mittelalters VIII. Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl. Hg. v. N. Angermann u.a. LexMA, München/Zürich 1997. S. 1135–1136.

Muschiol, Gisela: Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“. In: Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit. Hg. v. E. Grunewald u. N. Gussone. Oldenbourg, München 1996. S. 39–54.

Nellmann, Eberhard: Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers. Franz Steiner, Wiesbaden 1973.

Pfister, Manfred: Konzepte der Intertextualität. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hg. v. U. Broich u. M. Pfister. Niemeyer, Tübingen 1985. S. 1–30.

Rahner, Karl u. H. Vorgrimler: Kleines Theologisches Wörterbuch. Herder, Freiburg im Breisgau 1961.

Roloff, Hans-Gert (Hg.): Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther nach dem Bibeldruck von 1545 mit sämtlichen Holzschnitten. Studienausgabe. Band 1. Text in der Fassung des Bibeldrucks von 1545. Reclam, Stuttgart 1989.

Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie. Walter de Gruyter, Berlin 2005.

- Schulze, Ursula: Artikel ›Drama. V. Deutsche Literatur‹. In: Lexikon des Mittelalters III. Hg. v. R.-H. Bautier. Artemis, München und Zürich 1986. S. 1361–1365.
- Schwartzkopf, Werner: Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach. Johnson Reprint Corporation, USA 1970.
- Schwieder, Gabriele: Liebespaar und Reimpaar. Der Dichter und sein geliebtes Echo im *Buch Suleika* des *West-östlichen Divan* von Goethe. In: Das Geschlecht der Künste. Hg. v. C. Caduff u. S. Weigel. Böhlau, Köln/Weimar/Wien 1996. S. 31–49.
- Sellner, Albert C.: Immerwährender Heiligenkalender. Vito von Eichborn, Frankfurt am Main 1993.
- Stahlmann, Ines: Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristlichen Askeseideals. In: Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel. Hg. v. C. Eifert u.a. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996. S. 51–75.
- Stierle, Karlheinz: Werk und Intertextualität. In: Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 11: Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium der Intertextualität. Hg. v. W. Schmid u. W.-D. Stempel. Wiener Slawistischer Almanach, Wien 1983. S. 7–26.
- Tieck, Ludwig: Minnelieder aus dem schwäbischen Zeitalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.
- Tiplady, Alun: Dialog im ›Parzival‹: Zu Form und Funktion des Modalverbgebrauchs. In: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999. Hg. v. N. Henkel u.a. Niemeyer, Tübingen 2003. S. 61–74.

- Urscheler, Andreas: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 2002.
- Van den Berg, Wim: Autorität und Schmuck. Über die Funktion des Zitates von der Antike bis zur Romantik. In: Instrument Zitat. Hg. v. K. Beekman u. R. Grüttemeier. Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2000. S. 11–36.
- Vorgrimler, Herbert: Artikel ›Jesusgebet«. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band Hannover bis Karrierios. Hg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Herder, Freiburg 1960. S. 964–966.
- Wiesemann, Ursula (Hg.): Textanalyse *und* Grammatik. Ein sprachwissenschaftliches Lehrbuch. Artikel: Zitierte Rede. Seminar für Sprachmethodik Band A 2. Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 1999. S. 153–160.
- Williams, Ulla u. W. Williams-Krapp (Hg.): Die ›Elsässische Legenda Aurea«. Band I: Das Normalcorpus. Niemeyer, Tübingen 1980.
- Woesler, Winfried: Spiel und Spott im Reim. In: Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte. Hg. v. A. Bader u.a. Verlag Hans-Dieter Hehinz, Akademischer Verlag Stuttgart, Stuttgart 1994. S. 386–402.

V. Anhang

Abstract

Die vorliegende Arbeit „*si nam der zunge stücke*“ behandelt zwei mittelhochdeutsche Fassungen einer außergewöhnlichen Heiligenlegende: Die Legende der Heiligen Christina. Ein Großteil der stereotypen Merkmale einer literarischen Heiligendarstellung, zum Beispiel (posthume) Wunder, ist in den Christinenlegenden nicht realisiert. Dass das Aufscheinen Christinas in den Heiligenlegenden trotzdem ihre Berechtigung hat, soll in dieser Arbeit dargelegt werden. In vier Analysekapiteln wird die sprachliche Form der Christinenlegende in der *Elsässischen Legenda Aurea* und im *Passional* untersucht. Die Analyse gliedert sich in die Kapitel „Benennungen – Christina als Tochter“, „Intertextualität“, „Reimschema – *Passional*“ und „Redeformen – Dramatisierung der Legende“. Anhand dieser Kriterien wird gezeigt, dass Christina trotz vieler Abweichungen von klassischen Heiligen auf verschiedenen sprachlichen Ebenen zur Heiligen wird. Ein weiterer Aspekt eröffnet sich im letzten Analysekapitel. Hier wird dargelegt, dass die Legende Formen des Dramas, welches im Mittelalter angeblich in Vergessenheit geraten sein soll, enthält.

Das Ziel dieser Arbeit ist die Legende genauer zu betrachten und das bisherige Forschungsfeld um eine Analyse der sprachlichen Form an Hand eines exemplarisch gewählten Beispiels zu erweitern.

Lebenslauf

Name: Philine Kowalski

Geburtsort, -jahr: Berlin, 1982

Ausbildung:

seit 10/2000	Studium der Germanistik, Wien
2001–2007	Deutsch als Fremd- und Zweitsprache, Wien
06/2000	Reifeprüfung Bundesrealgymnasium Bad Ischl
1992–2000	Bundesrealgymnasium Bad Ischl
1998–1999	Sturgeonbay Highschool, Wisconsin, USA
1991–1992	Volksschule, Strobl
1988–1991	Waldgrundschule, Berlin

