

## Citation style

Traulsen, Johannes: review of: Matthias Standke, Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters, Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, in: *Mittellateinisches Jahrbuch*, 55 (2020), 1, p. 135-140, DOI: <https://doi.org/10.36191/mjb/2020-55-1-9>, downloaded from Website



## copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

should be separated from Christians in everyday matters. Amulo's battle against Jews followed on from Agobard's efforts to persuade Louis the Pious to change his pragmatic, accommodating policy towards Jews. The anti-Jewish rulings cited above all attempt to prevent everyday interaction between Jews and Christians as well as to make everyday life mirror the theological view that Christianity had superseded Judaism and that Jews should serve Christians and not the other way around. That is why rulings forbidding Jews to occupy positions of power over Jews were repeated so often. That is why, in my view, canons forbidding Jews to hold Christian slaves remained relevant even if actually Jewish slave holding of Christians had diminished, *pace* Herbers-Rauhut (LXXXV–LXXXVIII). The issue was who was serving whom, as a slave or, as medieval canon law developed, as a servant. The fact that so many of these canons were so frequently repeated shows how infrequently they were adhered to in practice.

Amulo's *Liber de perfidia Iudeorum* is an excellent addition to the MGH series. The edition and translation by H.-R. will, no doubt, be widely consulted by students of Carolingian and Jewish history. Anna Sapir Abulafia

Matthias Standke, *Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 91), Berlin / Boston 2017 (De Gruyter), X + 360 S.

Lange Zeit wurde es Legenden in der germanistischen Mediävistik zum Nachteil ausgelegt, dass ihre Literarizität nicht als eigenständiges Phänomen, sondern nur als Aspekt ihrer religiösen Funktion zu beschreiben ist, woraus vielfach eine literarische Anspruchslosigkeit und ein vermeintlicher Schematismus des Genres abgeleitet wurde. Einen Paradigmenwechsel brachten seit Anfang der 2000er Jahre kultur- und gesellschaftstheoretisch orientierte Untersuchungen, die von der These ausgingen, das Erzählen und die spezifische Literarizität von Legenden seien von der Auseinandersetzung mit der radikalen Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz bestimmt. Unter diesem Gesichtspunkt erwies sich legendarisches Erzählen als vielfältig und in Teilen sogar als höchst komplex. Allerdings kommen neuere Untersuchungen nun nicht umhin, sich mit der These, Legenden bewältigten im Erzählen stets den Hiat zwischen Immanenz und Transzendenz, auseinanderzusetzen, und es ist zur Gretchenfrage geworden, in welchem Maß man sie sich zu eigen macht.

Dieser Herausforderung stellt sich auch die Dissertationsschrift *Freundschaft in Ordensgründerlegenden* von Matthias Standke. Sie untersucht ausweislich der Einleitung (1–72), «welche Narrative und Semantiken [...] ein gleichzei-

tiges und dabei sinnstiftendes Erzählen von der Heiligwerdung, der Gemeinschaftsgründung und der institutionellen Legitimierung» (3) ermöglichen. Dass die Vermittlung dieser drei Aspekte ein Problem darstellen könnte, ist nicht selbstverständlich, sondern ergibt sich erst aus theoretischen Vorüberlegungen. S. geht davon aus, dass Legenden immer Prozesse der Transzendierung verbalisieren, was eine grundsätzliche Herausforderung darstelle (vgl. 26). Dagegen könnte man mit Christian Kiening einwenden, dass das Denken des Mittelalters diverse «feine Verästelungen» der Äquivalenzen zwischen Diesseits und Jenseits entwickelt und sich im Mittelalter eine «Vielfalt der Medialisierung des Heils» zeigt (Kiening, Christian: Einleitung, in: *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, hg. v. Carla Dauven-van Knippenberg u. a., Zürich 2009, 7–20, hier 12 u. 13). Für legendarisches Erzählen ließe sich dann festhalten, dass es zwar letztlich auf die Transzendierung hin orientiert, aber deswegen nicht «immer ein Erzählen vom sukzessiven Verlassen der immanenten Welt zukünftiger Heiliger und ihrer gleichzeitig zurücknehmenden Teilhabe an der Transzendenz» (241) ist. Die Annahme einer in der Erzählung perpetuierten Konfrontation – und nicht Vermittlung – von Immanenz und Transzendierung aber führt S. zu der differenzlogisch fundierten Prämisse, alle sozialen Beziehungen von Heiligen – und damit auch die von ihm untersuchten Freundschaften – wären in Legenden «ein grundlegendes poetologisches Problem», weil «das Erzählen von persönlichen und institutionellen Beziehungen eines Ordensgründers [...] der narrativen Eigenlogik seiner Legende» widerspricht (78). Eine Vorannahme, die man gerade für die gemeinschaftsorientierte monastische Kultur, in deren Zusammenhang die Ordensgründerlegenden stehen, hinterfragen könnte.

S. bedient sich wie frühere Untersuchungen der kommunikationsorientierten Systemtheorie als Grundlage (vgl. 4). Über die Systemtheorie hinaus zieht er weitere soziologische und literaturwissenschaftliche Theorien und Methoden heran, wobei das Nebeneinander der Terminologien von Narratologie, Ritualtheorie (25–33, 153), Netzwerktheorie (251–256), Gabentheorie (256–259) und Gender Studies (293–296) nicht immer zur Klarheit der Argumentation beiträgt. Die Ausführungen sind im Gegenteil dort besonders überzeugend, wo sie sich nicht auf theoretische, sondern auf historische Konzepte bzw. die Textbefunde selbst stützen.

Unabhängig von den theoretischen Vorannahmen erweist sich S.s Ansatz, Freundschaftsverhältnisse in Legenden zu untersuchen, als sehr gewinnbringend, denn er öffnet den Blick für die Vielfalt und Differenziertheit legendarischen Erzählens, was den von der älteren Forschung konstatierten Schematismus einmal mehr infrage stellt. Freundschaft wird dabei als soziale Kategorie («Gemeinsinn einer Gemeinschaft», 89) gefasst (vgl. Kap. II, 73–129). Um Freundschaft in ihren sozialen Funktionen beschreiben zu können, bestimmt S. sie im Anschluss an Niklas Luhmann als «symbolisch generalisiertes Kommu-

nikationsmedium», dessen Funktion die Evokation von Vertrauen ist (vgl. 102). Um das Konzept zu historisieren, geht S. zudem auf die historische Semantik der entsprechenden lateinischen und deutschen Begriffe (*amicitia/vruintschaft*) ein, die er sehr überzeugend in die unterschiedlichen Funktionszusammenhänge der persönlichen, klientelistischen, politischen und religiösen Freundschaft untergliedert.

Die Studie nimmt die Legenden der Ordensgründerinnen und Ordensgründer Robert von Molesme, Bruno von Köln, Norbert von Xanten, Dominikus, Franziskus, Klara von Assisi und Birgitta von Schweden jeweils in unterschiedlichen Fassungen in den Blick. Das große Textkorpus lateinischer und volkssprachlicher Texte macht differenzierte und vielfältige Analysen der Ordensgründererzählungen möglich, auch wenn es aus nachvollziehbaren pragmatischen Gründen (vgl. 37–38) keine Vollständigkeit erreichen kann. Der Fokus der Studie liegt dabei etwas stärker auf den volkssprachigen Texten.

Die Analysen der Ordensgründerlegenden sind nach den jeweiligen Bezugspunkten untergliedert: Sie behandeln Freundschaften, die einen Transzendenzbezug konstituieren (Kap. III: Gottesfreundschaft), Funktionen und Probleme von Freundschaftsbeziehungen innerhalb der Ordensgemeinschaften (Kap. IV: Freundschaft mit Gefährten und Ordensfürsorge) und Beziehungen der Ordensgründer innerhalb des größeren Zusammenhangs der institutionalisierten Herrschaft (Kap. V: Institutionelle Freundschaftsnetzwerke).

In seinen Überlegungen zur Gottesfreundschaft (Kap. III, 131–182) nimmt S. drei zentrale Momente bzw. Narrative in den Blick, nämlich die Initiierung der transzendenten Beziehung (Konversion und Erwählung), deren Verstetigung im *sponsalsponsus*-Motiv und die Vergemeinschaftung zweier Heiliger mit dem Ziel der Gottesnähe. Er analysiert entsprechende Darstellungen in den verschiedenen Fassungen mehrerer Legenden. So legten etwa die lateinischen Norbert-Viten besonderes Gewicht auf die Konversion des Heiligen als Beginn des Näheverhältnisses zu Gott, während in Dominikus-Legenden die initiale Erwählung von zentraler Bedeutung sei, was S. im Hinblick auf die Befähigung zur Predigt (146) deutet. Im Gegensatz zu den Initiationsmomenten zielten Darstellungen der Brautschaft mit Christus (Birgitta) bzw. mit Maria (Robert) auf die Verstetigung des Näheverhältnisses mit Gott bzw. auf «sukzessive Heiligwerdung» (161), wobei die Brautschaft sowohl zum zentralen Moment (Birgitta) als auch zu einem Aspekt unter mehreren (Robert) werden kann. Schließlich geht S. auf «geteilte[] Gottesfreundschaften» (167) ein, deren Wesen in der gemeinsamen Ausrichtung zweier Heiliger auf Gott hin besteht. Im Vergleich der volkssprachlichen Dominikus- und Franziskus-Legenden erweist sich dabei, dass sehr unterschiedliche Gewichtungen möglich sind: Die Franziskus-Legenden ordnen S. zufolge Dominikus ihrem Protagonisten eher unter, während die Dominikus-Legenden auf die Gleichheit der beiden Ordens-

gründer und davon ausgehend auf die Gemeinschaft der beiden Orden zielen. Einen Gegenentwurf dazu stelle das Verhältnis von Franziskus und Klara dar, das nicht durch Konkurrenz, sondern durch eine hierarchische Differenz im Verhältnis von Lehrer und Schülerin geprägt sei.

Das Kapitel zur Freundschaft als Prinzip von Ordensgemeinschaften (Kap. IV, 183–250) untersucht Erzählungen von Ordensgründungen, Momenten der Destabilisierung und möglichen Konflikten zwischen charismatischem Gründer und Gemeinschaft.

Am Beispiel des Traktats *De spirituali amicitia* Aelreds von Rievaulx entwickelt S. zunächst, dass Freundschaft bereits im historischen Diskurs eine gemeinschaftsstiftende «Auszeichnungs-» und «Anspruchskategorie» (183–184) darstellte und insofern die Grundlage von Ordensgemeinschaften sein konnte. Gründungserzählungen kodifizierten die Ideale der Gründer, ihre Imitabilität und die daraus folgende Gemeinschaftlichkeit (vgl. 185–186). S. zeigt etwa, dass in verschiedenen Dominikus-Legenden bereits mit den Darstellungen von Gründung und Regelwahl unterschiedliche Auffassungen des Zwecks der Gemeinschaft und der Gemeinschaftsordnung einhergehen können. Für das volkssprachliche «Alemannische Dominikusleben» aus dem 15. Jahrhundert führt er aus, dass darin die transzendente Vermittlung der konsensuellen Wahl einer Ordensregel besonders betont sei, und schlägt vor, diese Darstellung im Hinblick auf umstrittene Regelreformen in dem Freiburger Frauenkloster zu deuten, in dem die Legende abgefasst wurde (vgl. 195–196). Jeweils als in besonderer Weise konfiguriert erscheinen weiterhin Ordensgründungen durch Frauen (Birgitta, Klara), weil diese auf die Anleitung bzw. Legitimierung durch Bezugsfiguren angewiesen sind (Christus, Franziskus), und die «doppelten» Gründungen Brunos (die Kartausen in Chartreuse und Kalabrien) und Norberts (Prémontré und Magdeburg).

Die folgenden Ausführungen zu «Grenzen der Ordensfürsorge» (241–250) setzen mit verändertem Fokus neu an, denn sie widmen sich im Anschluss an Peter Strohschneider und Marina Münkler den Spannungsverhältnissen zwischen dem Charisma der Ordensgründer und ihren Gemeinschaften, die zur Destabilisierung führen können. So erweise sich die Selbstexklusion des Gründers in der volkssprachlichen Münsteraner Bruno-Legende einerseits als problematisch, aber andererseits setze sie Mechanismen der Stabilisierung in Gang, zu denen auch die Verschriftlichung in der Legende selbst zähle (vgl. 218). Neben dem Rückzug könne auch die Beschränkung von exklusivem Heilswissen auf einige Ordensangehörige durch den charismatischen Gründer destabilisierend wirken. Als stabilisierendes Moment der Ordensfürsorge diskutiert S. Wundererzählungen, wenn diese auf den Orden bezogen sind. Dann stellten sie nämlich Akte der Barmherzigkeit dar, durch welche die Gemeinschaften Teil an der Heiligkeit ihrer Gründer hätten (234). In einer eingehenden Ana-

lyse der Wunder in den lateinischen und volkssprachlichen Klara-Legenden (231–241) zeigt S. einerseits diese Funktionen und andererseits ihre differenzierte Aktualisierung in unterschiedlichen Fassungen auf.

Das letzte Kapitel der Studie (Kap. V, 251–308) verbindet den system- mit einem netzwerktheoretischen Ansatz, um die Darstellungen von Freundschaftsbeziehungen der Ordensgründer «zu Vertretern bereits gesicherter Institutionen» (255), d. h. vor allem zu weltlichen und geistlichen Würdenträgern, zu analysieren. Das Kapitel richtet sich einerseits auf Momente des Austauschs zwischen Orden und Institutionen und andererseits auf den Umgang insbesondere der Kirche mit dem Charisma der Ordensgründer. Der Austausch zwischen Ordensgründern und Vertretern anderer Institutionen ist nach S. vielfach durch Gabenlogiken (nach Marcel Mauss) bestimmt, wobei die Gabe an die Gründer im Wohlwollen und der Zueignung von Ländereien, die von ihnen in der Ermöglichung von Heilsteilhabe – durch Vision, Predigt, Rat, Wunder etc. – bestehe. So verbindet sich etwa Bruno mit Bischof Hugo von Grenoble und Graf Roger I. von Sizilien, um seine Niederlassungen gründen zu können, und pflegt darüber hinaus Beziehungen zur Kurie, die seinen Orden und dessen Fortbestehen sichern. Dort, wo Legenden Spannungen zwischen Institution und Charisma bearbeiten, kommen nach S. «die narrativen Verfahren [zum Tragen], die innerhalb der legendarischen Erzählungen einerseits das Heilscharisma der Gründer legitimieren und andererseits den Hoheitsanspruch der Institution Kirche auf die immanente Heilsfürsorge nicht nivellieren» (280). So ereignet sich etwa Dominikus' Vision, die zur Gründung des Ordens führt, nach den Legenden nicht nur im Petersdom, sondern die Überträger der göttlichen Botschaft sind zudem Petrus und Paulus, die als zentrale Bezugsfiguren der Kirche gelten können, sodass der Zusammenhang von Ordensgründung und institutionalisierter Kirche hier als transzendent vermittelt erscheint. Zudem betonten die Legenden etwa das emotional geprägte Näheverhältnis zwischen Dominikus, Franziskus und Kardinal Hugolino d'Ostia (Gregor IX.), wodurch das Heilscharisma der Gründer über den Kirchenvertreter an die Institution gebunden werde.

Eine Sonderstellung kommt S. zufolge wiederum Ordensgründerinnen zu, da die homosozialen Strukturen der mittelalterlichen Kirche heterosoziale Beziehungen nur schwer hätten integrieren können. Die Erzählungen setzten die Gründerinnen deshalb zunächst in Beziehungen zu männlichen Figuren und könnten «erst über diese Nahbeziehung eine legitime Bindung zu institutionellen Netzwerken narrativ entfalten» (295). Beichtväter (Birgitta) oder männliche Charismatiker wie Franziskus (Klara) fungierten dann als Verbindungsglieder zur Institution (vgl. 306).

Gerade in Anbetracht der Vielfalt der Ergebnisse, die S.s Untersuchung hervorbringt, hätte eine gewisse Theorieaskese vielleicht zu größerer Klar-

heit führen können. Auch stellt sich nach der Lektüre der Textanalysen noch nachdrücklicher die Frage, ob die verschiedenen Entwürfe interpersoneller und transzendenter Beziehungen und Bindungen heiliger Figuren gemäß den theoretischen Prämissen wirklich auf ein ›poetologisches Problem‹ rückführbar sind, oder ob sich in ihnen nicht auch die Vielfalt der Möglichkeiten von Heilmittlerschaft und des legendarischen Erzählens abbildet. Dennoch: «Die hier vorgenommenen, exemplarischen Analysen zeigen [...], dass Freundschaft verstanden als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium sehr wohl eine konstitutive Funktion für legendarisches Erzählen von Ordensgründerinnen und Ordensgründern einnimmt» (320). Diesem Fazit ist nicht nur uneingeschränkt zuzustimmen, es ist zu erweitern: Freundschaft stellt einen zentralen Bestandteil des Erzählens von heiligen Figuren im Allgemeinen dar. Interpersonelle Beziehungen als Aspekt von Heiligkeit und heiligenmäßigem Leben finden sich nicht nur in Ordensgründerlegenden, sondern auch etwa in den Mönchs- und Jungfrauenviten der Spätantike und des Mittelalters und selbst in Märtyrerlegenden ließe sich Ähnliches beschreiben. Insofern sind nicht nur S.s Analysen der einzelnen Legenden weiterführend, sondern seine Studie stellt auch als Ganzes einen wichtigen Impuls für die mediävistische Legendenforschung dar.

Johannes Traulsen

Christine Steininger, *Die Inschriften der Stadt Ingolstadt. (Die Deutschen Inschriften 99)*, Wiesbaden 2017 (Reichert Verlag), 592 S., 130 Abb.

In dem aus Bundes- und Landesmitteln finanzierten Akademienprogramm wird auch das Vorhaben ›Die Deutschen Inschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit‹ gefördert. Beteiligt sind insgesamt sechs deutsche Akademien in Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz und München sowie die Österreichische Akademie der Wissenschaften. Gegenstand der Erschließung sind die Inschriften im deutschen Sprachraum vom frühen Mittelalter bis um 1650, aufgenommen durch Autopsie, sofern sie erhalten geblieben sind, ansonsten aufgrund von älteren Abschriften oder Publikationen, sog. kopiale Überlieferung. (Einem anderen Modus der Erschließung folgt das ›Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae‹. Die frühchristlichen und mittelalterlichen Inschriften der Schweiz, hg. von Carl Pfaff. 5 Bde. Freiburg/Schweiz 1977–1997. Das nach Kantonen aufgebaute Werk schließt auch die französischsprachigen Landesteile sowie den Tessin ein. Der Erfassungszeitraum reicht, historisch begründet, vom 4. Jahrhundert bis gegen 1300. Kopiale Überlieferung ist nur in Bd. 1 und 2 berücksichtigt, dann aber ausgeschlossen worden.) Bis gegen 1500 ist das Gros der Inschriften in der Regel lateinisch abgefasst, deutschsprachige Inschriften treten, regional unterschiedlich, erst nach diesem Zeitpunkt in größerer Zahl auf.