



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Sprechsituationen im St. Trudperter Hohenlied im
Vergleich mit dem Fließenden Licht der Gottheit
Mechthilds von Magdeburg und der Wiener Genesis“

verfasst von / submitted by

Julian Prandl, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Master Deutsche Philologie

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller

Inhaltsverzeichnis

0.	DANKSAGUNG	2
1.	EINLEITUNG	3
1.1	GRUNDLEGENDES ZU DEN SPRECHAKTEN UND ZU DER PERFORMATIVITÄT	5
2.	DAS ST. TRUDPERTER HOHENLIED	8
2.1	DIE EINGRENZUNG DES ZIELPUBLIKUMS IM ST. TRUDPERTER HOHENLIED	9
2.2	ADRESSIERUNG DES TEXTES UND PERFORMATIVITÄT	15
2.2.1	Die Publikumsanrede im St. Trudperter Hohenlied	15
2.2.2	Adressierung des Sprechens an andere Figuren als die Klosterfrauen	21
2.2.3	Performativität im St. Trudperter Hohenlied	27
2.3	SPRACHSTRUKTUR UND SPRECHINSTANZ	37
2.3.1	Die Strukturierung des Sprechens im St. Trudperter Hohenlied	37
2.3.2	Der Wechsel der sprechenden Person	41
2.3.3	Sprechen und sinnliche Wahrnehmung	46
3.	VERGLEICH DER SPRECHSITUATIONEN IM ST. TRUDPERTER HOHENLIED MIT JENEN IM „FLIEßENDEN LICHT DER GOTTHEIT“	49
3.1	ZIELPUBLIKUM UND SPRECHINSTANZ IM „FLIEßENDEN LICHT DER GOTTHEIT“	49
3.1.1	Eingrenzung des Zielpublikums des „Fließenden Lichts der Gottheit“	50
3.1.2	Die Sprechinstanzen im „Fließenden Licht der Gottheit“	51
3.2	DAS SPRECHEN IM ST. TRUDPERTER HOHENLIED UND IM „FLIEßENDEN LICHT DER GOTTHEIT“	54
3.2.1	Die Strukturierung des Sprechens im „Fließenden Licht der Gottheit“	54
3.2.2	Das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Vergleich	57
3.3	SPRECHEN UND SCHWEIGEN	59
3.3.1	Allgemeines über das Schweigen	60
3.3.2	Das Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Vergleich mit dem Schweigen im St. Trudperter Hohenlied	62
3.3.2.1	Der wechselseitige Einfluss von Sprechen und Schweigen im St. Trudperter Hohenlied	62
3.3.2.2	Sprechen und Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“	73
3.4	VERGLEICH VERWENDETER METAPHERN IN BEZUG AUF DAS SPRECHEN IM ST. TRUDPERTER HOHENLIED UND IM „FLIEßENDEN LICHT DER GOTTHEIT“	78
4.	VERGLEICH DES SPRECHENS IM ST. TRUDPERTER HOHENLIED UND DER WIENER GENESIS	83
4.1	DIE SPRECHSITUATION IM PROLOG BEIDER TEXTE	84
4.2	DIE PUBLIKUMSANREDE IN DER WIENER GENESIS	87
4.3	DIE SPRACHLICHEN DARSTELLUNGEN DER KÖRPERALLEGORIEN IN DER WIENER GENESIS UND IM ST. TRUDPERTER HOHENLIED	88
5.	FAZIT	94
6.	ABSTRACT	97

0. Danksagung

Ich bedanke mich bei Herrn Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller für die Betreuung dieser Masterarbeit und für seine Unterstützung während des Entstehungsprozesses der Arbeit. Weiters danke ich meinen Eltern, die mich beim Verfassen dieser Arbeit bekräftigten und ermutigten. Außerdem möchte ich Adrian Kiendlhofer und Markus Haslinger für ihr Feedback und ihre Anmerkungen zu dieser Masterarbeit danken.

1. Einleitung

In dieser Arbeit steht das Sprechen in den drei Bibeldichtungen, dem St. Trudperter Hohenlied, dem „Fließenden Licht der Gottheit“ und der Wiener Genesis, im Vordergrund. Es werden Vergleiche zwischen dem St. Trudperter Hohenlied und dem „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg gezogen, was unter anderem an den verwendeten Metaphern veranschaulicht wird. Ziel dieser Arbeit ist, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung der Sprechsituationen in den drei Texten zu erkennen. Es bestehen zwar bereits Arbeiten, die einen oder zwei der drei Texte in dieser Hinsicht betrachten, aber die vergleichende Untersuchung des St. Trudperter Hohenlieds, des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und der Wiener Genesis stellt eine der Funktionen dieser Arbeit dar. Außerdem wird durch eine Beschäftigung mit den Sinneswahrnehmungen in den drei Texten neben der Sprechakttheorie ein weiterer theoretischer Zugang gewählt. Sowohl im St. Trudperter Hohenlied als auch im „Fließenden Licht der Gottheit“ nehmen die Personalpronomen eine wichtige Rolle ein, weil diese eine je unterschiedliche Publikumsadressierung und Sprechsituation erzeugen. Ein Teil dieser Arbeit ist daher besonders den Personalpronomen gewidmet. Da sich beide Texte an ein Publikum wenden, wird analysiert, wie sich dieses jeweils zusammensetzt und was daraus für das Textverständnis folgt. Mechthilds Werk wird vor allem deshalb in diese Arbeit integriert, weil es sich dabei wie beim St. Trudperter Hohenlied um einen mystischen Text handelt, in dem das Sprechen in einer zentralen Position steht und in dem verschiedene Rollen von Sprechinstanzen erkennbar sind. Welche Auswirkungen der dialogische Aufbau des „Fließenden Lichts der Gottheit“ hat, steht ebenso im Fokus wie die Frage, welche Unterschiede hinsichtlich der Darstellung des Sprechens sich dadurch zu dem St. Trudperter Hohenlied ergeben. Neben Mechthilds von Magdeburg „Fließendem Licht der Gottheit“ werden auch Vergleiche zur Wiener Genesis hergestellt, wozu Verse aus dem Prolog und aus der Erschaffung des Menschen in der Wiener Genesis, jedoch nicht ihr gesamter Text, herangezogen werden. Die Textstellen aus der Wiener Genesis zeigen, wodurch sich das Sprechen von der Sünde in der Wiener Genesis und im St. Trudperter Hohenlied unterscheidet. Da die Wiener Genesis nicht als mystischer Text angesehen wird, werden die Unterschiede des Sprechens im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ deutlich. Die Wiener Genesis wird unter anderem deshalb herangezogen, um zu analysieren, wie sich die Assoziation von menschlichen Körperteilen mit im christlichen Verständnis positiven, wie negativen Eigenschaften mit entsprechend ähnlichen Konstruktionen im St. Trudperter Hohenlied vergleichen lassen. Ein weiterer Grund für den Einbezug der Wiener Genesis in diese Arbeit liegt darin, dass im St. Trudperter Hohenlied besonders im Werkeingang Verweise auf

die Genesis stattfinden. Da im St. Trudperter Hohenlied sowohl Paraphrasen, beziehungsweise Übersetzungen von Passagen des Hohenlieds Salomos, als auch didaktische Hinweise von der vortragenden Person auftreten, treffen unterschiedliche Arten des Sprechens aufeinander. Christine Striddes Texte „Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt“, sowie „Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination“ sind in dieser Arbeit unter anderem deswegen von Bedeutung, weil anhand dieser die Vortragssituation im St. Trudperter Hohenlied und damit auch die verschiedenen Formen, in denen die vortragende Person zum Publikum spricht, erklärt werden. Diese Texte sind unter anderem deshalb für diese Arbeit wichtig, weil darin das St. Trudperter Hohelied aus der Perspektive der Sprechakte betrachtet wird. Die Arbeit wird aus einer sprechakttheoretischen Perspektive verfasst, weil auf diese Weise die unterschiedlichen Sprechsituationen beschrieben und miteinander verglichen werden können. Neben Austins Sprechakttheorie in „How to do things with words“ findet „Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language“ von John Searle Eingang in diese Arbeit, um ein methodisches Fundament zu schaffen. Obwohl es sich beim St. Trudperter Hohenlied und dem „Fließenden Licht der Gottheit“ um mystische Texte handelt, wird nicht auf das mystische Sprechen eingegangen, sondern es werden stets die verschiedenen Kommunikationsformen in den untersuchten Textstellen im St. Trudperter Hohenlied, im „Fließenden Licht der Gottheit“ und in der Wiener Genesis betrachtet. Alois Haas zeigt, inwiefern Mystik und Sprache einander beeinflussen, was vor allem in mystischen Texten zum Tragen kommt.

Sie [die Mystik; Anm. J.P.] ist ein Grenzphänomen menschlicher Erfahrung, aller sonstigen menschlichen Erfahrung aufgrund ihres Gegenstandes entzogen und doch *menschliche* Erfahrung ganz und gar, da sie ihren Austragungsort im Menschen in allen seinen seelisch-geistigen und körperlichen Kräften hat. Dieser Sachverhalt – die grundsätzliche Inkommensurabilität der mystischen Erfahrung bei gleichzeitiger Resonanz dieser Erfahrung im Bereich menschlicher Möglichkeiten und Fähigkeiten – muß sich im Medium, in dem sich diese Erfahrung bezeugt, in der Sprache, aufs deutlichste kundgeben, weil sie sich ja in möglichst authentischer Art und Weise auf die Erfahrung der – mehr oder minder ‚mittelbaren‘ oder ‚unmittelbaren‘ Vereinigung des Menschen mit Gott rückbeziehen und in ihren – durchaus menschenkonformen und menschenmöglichen – Mitteln davon Kunde geben möchte. [Hervorhebung im Original; Anm. J.P.]¹

Neben dem Sprechen selbst wird auch dessen scheinbares Gegenteil, die verschiedenen Funktionen des Schweigens, näher beleuchtet. Dabei wird unter anderem durch Niklas Luhmann und Peter Fuchs veranschaulicht, welche Funktionen das Schweigen in diesen Texten einnehmen kann und welche Wechselwirkungen dabei mit dem Sprechen entstehen können. Durch eine wie von Stridde beschriebene Distanz zum mystischen Hintergrund kann die eingangs erwähnte sprachliche Situation, die sich unter anderem an der wechselnden

¹ Alois Haas, *Sermo mysticus – Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, in: *Dokimion*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 4, Freiburg, 1979, S. 20-22.

Vortragssituation und den Personalpronomen erkennen lässt, verfolgt werden. Mit der sinnlichen Wahrnehmung, die besonders im St. Trudperter Hohenlied, sowie im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Text in Erscheinung tritt, wird veranschaulicht, dass in diesen Texten noch eine weitere Form der Kommunikation zu finden ist. Im Zusammenhang mit dem Schweigen wird unter anderem erläutert, in welchen Situationen die menschliche Sprache nicht ausreicht, um den Gesprächsgegenstand auf eine verständliche Weise auszudrücken. Einen weiteren Untersuchungsgegenstand stellt die Frage dar, inwieweit das Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ als eine solche Situation gesehen werden kann. Jene Sprechsituation, in der eine vortragende Person belehrend zu einem Publikum spricht, wie sie im St. Trudperter Hohenlied beobachtet werden kann, tritt auch in der Wiener Genesis auf. Bei Zitaten aus dem St. Trudperter Hohenlied wird die Sigle „THL“, für das „Fließende Licht der Gottheit“ die Sigle „FLG“ und für die Wiener Genesis die Sigle „WG“ verwendet.

1.1 Grundlegendes zu den Sprechakten und zu der Performativität

Da in dieser Arbeit drei Texte aus der Perspektive der Sprechakttheorie behandelt werden, wird diese zu Beginn kurz vorgestellt. Searle stellt am Anfang seines Werks „Speech acts: an essay in the philosophy of language“ einige der Fragen vor, mit denen sich die Sprachphilosophie, zu der auch die Sprechakttheorie zählt, beschäftigt.

How do we relate to the world? How is it possible that when a speaker stands before a hearer and emits an acoustic blast such remarkable things occur as: the speaker means something; the sounds he emits mean something; the hearer understands what is meant; the speaker makes a statement, asks a question or gives an order? [...] What is the difference between saying something and meaning it and saying it without meaning it?²

Dass diese Fragen auch in dieser Arbeit zum Tragen kommen, zeigt sich unter anderem daran, dass nicht nur Dialoge zu den behandelten Sprechakten zählen, sondern auch Aussagen, wie zum Beispiel Imperative. Searle stellt anschließend vor, was die Sprechakttheorie im Besonderen auszeichnet und welche Fragestellungen Teil dieser Disziplin sind, beziehungsweise, worum es sich bei Sprechakten handelt.

The reason for concentrating on the study of speech acts is simply this: all linguistic communication involves linguistic acts. The unit of linguistic communication is not, as has generally been supposed, the symbol, word or sentence, or even the token of the symbol, word or sentence, but rather the production or issuance of the symbol or word or sentence in the performance of the speech act. To take the token as a message is to take it as a produced or issued token. More precisely, the production or issuance of a sentence token under certain conditions is a speech act, and speech acts [...] are the basic or minimal units of linguistic communication. A way to come to see this point is to ask oneself, what is the difference between

² John R. Searle, Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, 1969, S. 3.

regarding an object as an instance of linguistic communication and not so regarding it? One crucial difference is this.³

Einen wichtigen Teil nimmt bei der Betrachtung von Texten aus der Perspektive der Sprechakttheorie die Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Sprechakten ein. Searle zeigt den Unterschied zwischen illokutionären und perlokutionären Akten mithilfe des Vergleichs zweier Äußerungen, wobei eine Wirkung in der empfangenden Person auf eine der beiden Äußerungen erwartet wird, was diese zu einem perlokutionären Akt, wie im oben beschriebenen Imperativ, macht.

For example, there is no associated perlocutionary effect of greeting. When I say “Hello” and mean it, I do not necessarily intend to produce or elicit any state or action in my hearer other than the knowledge that he is being greeted. [...] The meaning of the sentence “Get out” ties it to a particular intended perlocutionary effect, namely getting the hearer to leave.⁴

Sowohl illokutionäre als auch perlokutionäre Akte treten häufig in den behandelten Texten auf. Daher ist es wichtig, diese beiden Sprechakte voneinander zu trennen. John Langshaw Austin spricht von Äußerungen, die eine Handlung beschreiben, die er folgendermaßen definiert:

- A. Sie beschreiben, berichten, behaupten überhaupt nichts; sie sind nicht wahr oder falsch;
- B. das Äußern des Satzes ist, jedenfalls teilweise, das Vollziehen einer Handlung, die man ihrerseits *gewöhnlich* nicht als „etwas sagen“ kennzeichnen würde.⁵

Als ein Beispiel für solche Handlungen nennt Austin unter anderem das Aussprechen des „Ja“ bei einer Trauung, weil dadurch nicht nur eine Frage beantwortet, sondern auch eine Handlung vollzogen wird.⁶ Austin zufolge gilt das Ausführen solcher von ihm beschriebenen Äußerungen als ein lokutionärer Akt.

Diese gesamte Handlung, „etwas zu sagen“, nenne [...] ich den Vollzug eines lokutionären [locutionary] Aktes und die Untersuchung von Äußerungen unter diesen Gesichtspunkten die Untersuchung der Lokutionen [locutions], d.h. der vollständigen Einheiten der Rede.⁷

Austin beschreibt die illokutionären Akte als eine Untergruppe der lokutionären Akte und nennt dabei einige Handlungen, die in diese Kategorie fallen.

Einen lokutionären Akt vollziehen heißt im allgemeinen auch und eo ipso einen *illokutionären* [*illocutionary*] Akt vollziehen, wie ich ihn nennen möchte. So werden wir im Vollzug eines lokutionären Aktes auch einen Akt vollziehen wie etwa: eine Frage stellen oder beantworten; informieren, eine Versicherung abgeben, warnen; eine Entscheidung verkünden, eine Absicht erklären; ein Urteil fällen; berufen, appellieren, beurteilen; identifizieren oder beschreiben;⁸

Weiters bezeichnet Austin das Verstehen als die angestrebte Wirkung eines illokutionären Akts.

³ ebenda, S. 16.

⁴ John R. Searle, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge 1969, S. 46.

⁵ John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 28.

⁶ vgl. ebenda, S. 28.

⁷ ebenda, S. 112.

⁸ ebenda, S. 116.

Ohne daß eine gewisse Wirkung erzielt wird, glückt der illokutionäre Akt nicht, wird er nicht erfolgreich vollzogen. Das ist etwas anderes, als daß der illokutionäre Akt darin bestünde, daß gewisse Wirkungen erzielt werden. Man kann nicht sagen, ich hätte jemanden gewarnt, ohne daß er hört, was ich sage, und es in gewisser Weise auffaßt. Man muß also eine Wirkung auf den Hörer erzielen, wenn man den illokutionären Akt zustande bringen soll. [...] Im Allgemeinen besteht die Wirkung darin, daß Bedeutung und Rolle der Äußerung verstanden werden.⁹

Monroe Beardsley zeigt eine weitere Definition der illokutionären Akte und verweist darauf, dass sich die Erwartung im Publikum an das was eine sprechende Person äußert darauf auswirkt, wie diese Äußerungen ausgedrückt und wahrgenommen werden.

Eine Äußerung als solche hat semantische und syntaktische und auch stilistische Eigenschaften. Zu einem illokutionären Akt wird sie dadurch, daß sie mit einer Menge von sprachlichen Regeln im Einklang steht, die die Bedingungen spezifizieren, die für die Durchführung der betreffenden Sorte von Handlung erforderlich sind: Regeln, die die Natur des Sprechers, des Hörers und der Situation betreffen. Eine Äußerung ist keine Warnung, wenn das Ereignis, vor dem ich warne, vom Gewarnten als wünschenswert betrachtet wird[.]¹⁰

Searle erwähnt in seiner Definition der perlokutionären Akte nicht nur verschiedene, beispielhafte Verben, die perlokutionäre Akte ausdrücken können, sondern er spricht auch, wie Austin in Bezug auf die illokutionären Akte, von einer Wirkung, die sich nun allerdings auf die Handlung selbst bezieht.

Correlated with the notion of illocutionary acts is the notion of the consequences or *effects* such acts have on the actions, thoughts, or beliefs, etc. of hearers. For example, by arguing I *may persuade* or *convince* someone, by warning him I may *scare* or *alarm* him, by making a request I may *get him to do something* by informing him I may *convince him* (*enlighten, edify, inspire him, get him to realise*). The italicized expressions above denote perlocutionary acts.¹¹

Die perlokutionären Akte definiert Austin in Abgrenzung zu den illokutionären Akten dadurch, dass er das tatsächliche Ausführen einer Handlung als Voraussetzung dafür bezeichnet.

Das Vollziehen einer solchen Handlung wollen wir das Vollziehen eines *perlokutionären* [*perlocutionary*] Aktes nennen und den vollzogenen Akt [...] „Perlokution“.¹²

Austin nennt allerdings einen weiteren, entscheidenden Unterschied zwischen illokutionären und perlokutionären Akten. Dieser besteht darin, dass eine Handlung nicht bloß ausgeführt wird, sondern, dass eine Person jene Person, an die sich eine Aussage richtet, dazu bringt, die Handlung auszuführen. Zu den Funktionen der illokutionären Akte zählt er „das Verständnis sichern, wirksam sein und zu einer Antwort auffordern; und diese unterscheiden sich allesamt

⁹ ebenda, S. 133.

¹⁰ Monroe C. Beardsley, Der Begriff der Literatur, aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Jörn Gottschalk und Tilmann Köppe, in: Was ist Literatur?, Jörn Gottschalk, Tilmann Köppe (Hg.), in: KunstPhilosophie, Reinold Schmücker, Axel Spree, Band 7, Paderborn, 2006, S. 52.

¹¹ John R. Searle, Speech acts: an essay in the philosophy of language, Cambridge 1969, S. 25.

¹² John Langshaw Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 119.

vom Hervorbringen von Wirkungen, wie es für den perlokutionären Akt charakteristisch ist.“¹³

Die perlokutionären Akte hingegen definiert Austin folgendermaßen:

Der perlokutionäre Akt besteht entweder darin, daß ein perlokutionäres Ziel erreicht (überzeugen, überreden) oder ein perlokutionäres Nachspiel erzeugt wird.¹⁴

Den Unterschied zwischen der Illokution und der Perlokution versucht Austin durch die folgenden Beispiele zu veranschaulichen:

Z.B. kann der Akt, jemanden zu warnen, sein perlokutionäres Ziel erreichen, ihn auf die Gefahr aufmerksam zu machen, und auch das perlokutionäre Nachspiel haben, ihn aufzuregen; eine Argumentation gegen eine bestimmte Ansicht kann ihr Ziel verfehlen, kann aber das perlokutionäre Nachspiel haben, unseren Gegner vom Zutreffen der Ansicht zu überzeugen[...]. Das perlokutionäre Ziel einer Illokution kann das Nachspiel einer anderen sein. Z.B. kann eine Warnung das Nachspiel erzeugen, jemanden abzuschrecken, und „laß das“, eine Äußerung, deren Ziel ist, jemanden abzuschrecken, kann das Nachspiel erzeugen, den Adressaten aufmerksam zu machen oder sogar aufzuregen.¹⁵

Da performative Akte in den behandelten Texten und insbesondere im St. Trudperter Hohenlied eine wichtige Rolle spielen, wird erklärt, worum es sich bei dieser Kategorie handelt. Austin erklärt die Funktionsweise von performativen Akten mittels des Beispielsatzes „Ich taufe dieses Schiff auf den Namen ‚Queen Elizabeth‘.“¹⁶

Das Schiff taufen *heißt* (unter passenden Umständen) die Worte „Ich taufe“ usw. äußern. Wenn ich vor dem Standesbeamten oder am Altar sage „Ja“, dann berichte ich nicht, daß ich die Ehe schließe; ich schließe sie. Wie sollen wir Sätze oder Äußerungen dieser Art nennen? Ich schlage als Namen „performativer Satz“ oder „performative Äußerung“ vor. [...] Der Name stammt von „to perform“, „vollziehen“: man „vollzieht“ Handlungen. Er soll andeuten, daß jemand, der eine solche tut, damit eine Handlung vollzieht – man faßt die Äußerung gewöhnlich nicht einfach als bloßes Sagen auf. [...] Viele performative Äußerungen sind zum Beispiel *vertragliche* („ich wette“) oder *deklaratorische* („ich erkläre Krieg“) Äußerungen.¹⁷

Das bedeutet, dass performative Akte dadurch charakterisiert sind, dass durch sie eine Handlung beschrieben und gleichzeitig ausgeführt wird, wie Austin in den von ihm gebrachten Beispielen gezeigt hat.

Im Folgenden wird das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied betrachtet.

2. Das St. Trudperter Hohelied

Zunächst geht es darum, zu analysieren und zu zeigen, wie das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied dargestellt wird und wie dadurch die Aussagen beeinflusst werden. Unter anderem mit Austin und Searle werden beispielsweise verwendete Imperative der vortragenden Person

¹³ ebenda, S. 134.

¹⁴ ebenda, S. 134.

¹⁵ John Langshaw Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 134-135.

¹⁶ ebenda, S. 28-29.

¹⁷ ebenda, S. 29-30.

untersucht und dabei wird der Frage nachgegangen, ob und in welcher Weise die performativen Akte eine Reaktion des Publikums hervorrufen. Es werden Textstellen besprochen, an denen die Zugehörigkeit des Publikums zu einem Kloster abgelesen werden kann. Eine weitere Frage, der in diesem Teil der Arbeit nachgegangen wird, ist, auf welche Weise das St. Trudperter Hohelied strukturiert ist und welcher rhetorischer Techniken sich die vortragende Person bedient. In einem weiteren Schritt werden das Sprechen und die sinnliche Wahrnehmung behandelt, denn es treten häufig Verben auf, die die menschlichen Sinne beschreiben. Ein möglicher Wechsel der sprechenden Person stellt einen weiteren Punkt in dieser Frage dar, denn nicht immer scheint es so, dass bloß eine vortragende Person zu den Klosterfrauen spricht.

2.1 Die Eingrenzung des Zielpublikums im St. Trudperter Hohenlied

Da im St. Trudperter Hohenlied eine vortragende Person zu einem Publikum spricht, geht es nun darum, genauer zu bestimmen, welche Personen zu diesem gehören. Karl Bühler hebt hervor, dass für das Funktionieren einer Äußerung eine empfangende Instanz notwendig ist und zeigt dadurch, dass Sprache und Gemeinschaft einander bedingen.

Wir folgen einem aus intimer Kenntnis der Dinge oft unausgesprochenen aber niemals methodisch restlos fruktifizierenden Satz, wenn wir den Ursprung der Semantik nicht beim Individuum, sondern bei der *Gemeinschaft* suchen. Auch die logische Erkenntnis, daß Kundgabe und Kundnahme korrelative Begriffe sind, daß zum Zeichengeber ein Zeichenempfänger gehört, wenn anders Semantik einen Sinn haben soll, weist uns auf den Quellpunkt der Sprache hin. [...] [D]ie Semantik ist nicht ein Nebenprodukt, sondern ein *konstitutiver Faktor* jedes tierischen oder menschlichen Gemeinschaftslebens.¹⁸

Bereits am Beginn des ersten Werkeingangs fällt es auf, dass die vortragende Person das Publikum direkt anspricht. Dies wird unter anderem im einleitenden Satz des Lieds deutlich:

Wir wellen kôsen von deme oberesten liebe, der meisten genâde, der ruoweclichesten sîeze. wir geistlichen menneschen sprechen mit rehte von deme geiste. (THL, 1,1-5.)¹⁹

Friedrich Ohly beschreibt das St. Trudperter Hohelied und insbesondere die in diesem Text vorherrschende Vortragssituation folgendermaßen:

In der kunstvollsten Prosa des 12. Jahrhunderts sehen wir hier die volkssprachige Hoheliedauslegung zu einer dichterischen Behandlung von Rang geführt, die nunmehr, gelöst von aller Bindung ans Latein, offenbar zum mündlichen Vortrag gedacht ist. Man wird ihn sich innerhalb der *lectio divina* der Klostergemeinde zu denken haben, wie auch für andere Denkmäler der volkssprachigen Bibeldichtung des Mittelalters an eine derartige Funktion innerhalb des Offiziums zu denken ist.²⁰

¹⁸ Karl Bühler, *Schriften zur Sprachtheorie*, Achim Eschbach (Hg.), Tübingen, 2012, S. 132.

¹⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

²⁰ Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, in: *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, geisteswissenschaftliche Reihe Nr. 1*, Wiesbaden 1958, S. 277-278.

Christine Stridde geht ebenfalls darauf ein und greift dabei die Frage auf, wer, beziehungsweise welche Personengruppe mit dem *wir* angesprochen wird und ist der Meinung, dass das *wir* die sprechende Person selbst miteinbezieht.²¹ Stridde bezieht sich auf eine Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied, um der Frage nachzugehen, ob es sich bei diesem Text um einen monologischen Vortrag handelt, denn darin richtet sich die vortragende Person an ein *Wir*.

der gewalt sprach: ich endarf niht gebreitet werden. der wistuom sprach: ich endarf niht gebezzert werden. dô sprach diu güete: wir suln schepfen eine geschepfede, mit der wir teilen ebene den gewalt unde den unseren wistuom. (THL, 2,19-23.)²²

In der folgenden Stelle werden die unwürdigen Hörerinnen dazu aufgefordert, aus Scham zu erröten, was Stridde als „performative Zumutung“²³ bezeichnet. Auf diesen Aspekt wird später genauer eingegangen.

danne hine vliehen die kleinen unt die tumben unt die kalten sinne. schrecken hine danne diu getelösen kitze. rennen hine danne die ûf den olbenten sitzen. hie werden gerefsen die ê genanten magede ane die wârheit, die sich verdenet haben ane die stinkenden minne der vûlichen bôsheit. hie gevâhen rôten mit inneclicher schame diu hiufele, die sich flîzen der ûzeren schoene unde niht der inneren. smiegen sich diu kint des rîfen, sine gevalle ane daz tou der linden naht, oder siu beschîne daz lieht der heizzen sunnen. nû swîgen die vleischlichen unde niemen singe diz sanc âne gotes minne, wan den zerbrichet ez. (THL, 7,19-32.)²⁴

Stridde erkennt in der vorherigen Textstelle, dass darin nicht nur eine Abgrenzung von würdigen und nicht-würdigen Hörerinnen, sondern auch eine neue Vergemeinschaftung beobachtbar ist.

Das Gefühl wird zum agierenden Subjekt, welchem der sich Schämende unterworfen ist, da Scham grundsätzlich ein Phänomen offenkundiger Sozialität und innerhalb der Sozietät sozialobjektiv ist. Die implizierte Präsupposition und die damit formulierte soziale Norm bilden so das Negativ und Positiv des in der Rezipienten- und Lebensgemeinschaft Geforderten ab. Sie führen im Akt des Sprechens die Beschämung herbei und auf transzendente Letztbegründung zurück. Der Einzelne wird mittels Wahrnehmung durch die Gruppe, durch Gott und durch sich selbst mit einer markierten Position versehen. Diese Form der Vereinzelung geschieht durch die äußere Wahrnehmung durch andere, was aber auch bedeutet, dass das verborgene Selbst, also die Seele, gleichzeitig rigoros vergemeinschaftet wird. Das, was dem Einzelnen einzig ist, was ihn von den anderen unterscheidet, erfährt gesellschaftliche Ächtung gerade weil es offensichtlich und auf diese Weise zur Sache der Gemeinschaft wird. Die Vereinzelung schlägt

²¹ vgl. Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 206.

²² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 14.

²³ Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 93.

²⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 32.

augenblicklich in Vergemeinschaftung um, da die Scham die Grenze zwischen dem Einzelnen und den anderen aufhebt.²⁵

Durch die angesprochene Vergemeinschaftung, die durch die Aufforderung zu erröten ausgelöst wird, schreibt Stridde von der Möglichkeit, die *unio mystica* durch Absonderung aus einer Gemeinschaft zu erleben:

Nicht nur dem Erleben selbst geht die soziale Absonderung voraus, sondern erst durch Rückzug von der pausenlos kommunizierenden Gemeinschaft kann es dem Einzelnen gelingen, das individuelle Selbstverständigungsprojekt über das *unio*-Erlebnis ohne überraschende Folgekommunikation und ohne Legitimationszwang gegenüber einem präsenten Gegenüber kommunikativ zu bewältigen. Erfahrungs- und Reflexionsaspekt der Mystik hängen je von der Vereinzelung des Subjekts ab. Ordensgeistliche verdammen sie deshalb als Konsequenz aus der gemeinschaftsdestruierenden *singularitas*.²⁶

Die Eingrenzung des Publikums ist unter anderem durch den Satz *nû swîgen die vleischlichen unde niemen singe diz sanc âne gotes minne, wan den zerbrichet ez*. (THL, 7,31-32.)²⁷ erkennbar. Um die Frage zu beantworten, welche Personengruppe unter den Hörerinnen die vortragende Person anspricht, ist es wichtig, die folgenden drei Textstellen miteinander zu vergleichen. Zuerst werden die Hörerinnen direkt angesprochen und dabei auf deren negative Eigenschaften verwiesen.

dô wurde uns die sünde ioch natuürlich. dannen erloest uns got. von diu so sprechen wir: gêt ûz ir iuncvrouwen, gêt ûz iuweren girden, gêt ûz üppegen vriuntscheften, gêt von weltlichen spellen, gêt ûz üppegen maeren, gêt ûz vleischlichen gedanken unde gêt ûf die louben unde ûf die warte dâ ze Sion. (THL, 45,34-46,6.)²⁸

Ohly sieht im *so sprechen wir* in dieser Stelle einen Verweis darauf, dass die vortragende Person direkt erwähnt wird.²⁹ In einer anderen Stelle ist in Ergänzung zu der vorigen Stelle davon die Rede, dass sich in der Klostersgemeinschaft auch Hörerinnen befinden, die nicht als im christlichen Verständnis ideal beschrieben werden.

wande aber niemen neweiz, wer die unguoten sint in der samenunge, wan got eine, vone diu bekennet man sie bî ire virwutzen unde bî ir ungeordenetem muote. wande sint sie vrô, daz ist âne mâze, sint sie trûrec, daz ist âne gelimpf. sumeliche blüeient in den heiligen tugenden, sumeliche blüeient in den vleischlichen girden unde sint doch in einer ordenunge. (THL, 67,19-27.)³⁰

²⁵ Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 95.

²⁶ Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 89.

²⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 32.

²⁸ ebenda, S. 114.

²⁹ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 803.

³⁰ ebenda, S. 156.

Während in den zwei vorhergehenden Stellen innerhalb der Gemeinschaft der geistlichen Hörerinnen in aus Sicht der Kirche Fromme und aus Sicht der Kirche Sündige unterschieden wurde, was sich auch darauf auswirkt, welche Personen zu den Adressatinnen der vortragenden Person zählen, werden in der folgenden Stelle sowohl den Frommen als auch den Sündigen Möglichkeiten eingeräumt zu Gott zu gelangen. Dadurch scheint es so, als wären sowohl die Geistlichen als auch die Nicht-Geistlichen im Publikum Ziel des Vortrags über das Hohelied Salomos.

*kêre widere, kêre widere, dû verhundeti! kêre widere, kêre widere, daz wir dich sehen müezen. nû vernemet mîne sinne. got hât vier stunt geladet sîne lieben gemahelen, daz sint die guoten unde die bezzeren unde die übelen unde die aller wirsten. (THL, 103,8-13.)*³¹

Es ist offensichtlich an die Hörerinnen im Publikum gerichtet, als danach explizit erwähnt wird, dass sich auch unter ihnen *die übelen unde die wirsten* (THL, 104,5-6.)³² befinden.

*sô bringet Marcus die sunderen christenheit mit den driên vrouwen, die sîn wîseten ze deme grabe mit ir geselbe. mit den werdent bezeichnenet die durnachtigen unde die erwelten gotes gemahelen. wande sie aber in deme ellende niemer durnachtic werden mugen, sô spricht unser gemahel: kêre widere von dînen sünden. kêre widere von dînen meintâten. daz sint die übelen unde die wirsten. sô spricht er aber: kêre widere von dînen âkûsten. kêre widere von dînen missetâten. dise vindet man in alle geistlicheme lebenne. die wirsten daz sint die hôchvertigen unde die widerbrühtigen, die ir herze zallen zîten grimment. wie vil ir bekorunge ist, daz mac nieman gezellen. suln sie genesen, daz muoz harte gearnet werden von der meisterscheft. wan sie bedurfen underschidunge, sô daz sie si etewenne unmaezelîchen rihtent, unde daz sie etewenne vil erbarmeclichen handelnt. der die got gewinnet, der gewinnet michelen lôn. sô sint die minner übelen die hôchvertigen, die niht vertragen nemugen, daz man in tuot, unde sint allezane gerne mit zarte, unde hoerent gerne, daz man sie lobe, unde gehôrsame der nehüetent si niht, unde guftent ie mit ir hêresteme kunne. (THL, 103,30-104,22.)*³³

Gegen Ende des St. Trudperter Hohenlieds wird darauf verwiesen, dass die während großen Teilen des Liedes beschriebene, angestrebte Vereinigung der *heiligen hoeraere* mit Gott unerreichbar ist.

*Dû dâ bûwest in den garten, dîne vriunde hôrechent des. des lâ mich dîne stimme vernemen. daz sint die heiligen hoeraere. der ist uns durft, sît wir daz ellende swâre tragen mit manegen marteren, daz daz unser wunne sî, daz wir von ime gerne lesen unde vernemen unde denken. wande daz ist allich site, daz ein iegelich minnaere sich müezeget ze gedenkenne unde vriuntlichen ze trahtenne. er minnet die mennschen, die ime sagent von sîneme liebe. er suochet die wege, dâ er sich sîn verwaenet. er minnet alle die stîge sîner vuozspore. von diu zeiget er ime triuwe in aller slahte dinge. hât er ouch guote zîte in aller vramspuote, er senet sich dannoch weinende nâch ime. sît wir aller zîte wirste haben, sô ist rehte, daz wir senende unde klagende weinen nâch unserem gemachede, von deme wir verwitewet unde verweiset sîn. (THL, 143,4-22.)*³⁴

³¹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 222.

³² ebenda, S. 224.

³³ ebenda, S. 224.

³⁴ ebenda, S. 300-302.

Stridde sieht darin eine Rahmung des Liedes, denn während am Beginn das Sprechen über den Heiligen Geist angestrebt wird, *wir geistlichen menneschen sprechen mit rehte von deme geiste*. (THL, 1,4-5.), wird nun das Weinen als Ziel bezeichnet.

Wie es *rehte* ist, über den Heiligen Geist zu sprechen (1,4), ist es ebenso *rehte*, über die Abwesenheit des *gemachede* zu klagen und zu weinen, und es ist kein Zufall, daß diese Formel, die zuerst der Vermittlungsfunktion des Heiligen Geistes für die spirituelle Rede galt, gerade beim „Abschied vom Wort“ wieder erscheint. So wie sich die Rede von Beginn an als Gemeinschaftskommunikation stilisiert, einen Dialog zwischen Sprecher und Hörern in einem textinternen Rollenspiel fingiert, wird die angemessene Rezeptionshaltung nun im Weinen *rehte* erwartet.³⁵

Stridde sieht außerdem einen „Abschied vom Wort“ in diesem Teil des St. Trudperter Hohenlieds, weil nun nicht mehr wie am Anfang das Sprechen im Fokus steht.

Kurz vor Abbrechen des Kommunikationsereignisses wird das Bewußtsein für das perspektivierte Entfliehen des *verbum*, mit dem das Ende des Kommunikationsereignisses unweigerlich verbunden ist, geschärft. Die näherrückende Konfrontation mit dem Ende des Vortrags darf seine Bewältigung nicht länger in somatischen Regungen und verbalen Responsorien suchen, sondern muß dem Druck, der im *ellende* auf der Klostergemeinde lastet, im adäquaten *senende unde klagende weinen* begegnen. Die performative Konstitution einer Kommunikationssituation, die auf die präsenzstiftende Kraft des göttlichen Wortes setzt, muß als Vorbereitung auf das ‚Danach‘ einer außerhalb des situativen Kontextes funktionierenden Begegnung mit der diesseitigen Gottesferne weichen. [...] Das Getrenntsein vom Heiligsten wird als bestehender Fakt konstativisch behandelt, während dessen Bewältigung einerseits im Sprechen über Gott in einer spezifischen Kommunikationssituation, andererseits über diese hinaus im Weinen performativ kompensiert wird. Das heißt, daß dem *wir wellen kôsen* (1,1) sozusagen nun ein *wir wellen weinen* gegenübergestellt wird. Sprecher- und Hörerrollen müssen neu sortiert werden.³⁶

Das Konstativische, von dem Stridde spricht, kann laut Metzler Lexikon Sprache als illokutionärer Akt bezeichnet werden. „Die Klasse der k[onstativischen; Anm. J.P.] Äußerungen wurde später den Illokutionen zugeschlagen.“³⁷ Friedemann Schulz von Thun zählt nicht nur sprachliche Äußerungen zu den Möglichkeiten, wie eine Nachricht übermittelt werden kann. Der Verweis auf Schulz von Thun ist deshalb wichtig, weil er, wie es auch in der vorherigen Stelle im St. Trudperter Hohenlied angesprochen wird, darauf eingeht, dass Botschaften auch non-verbal übermittelt werden können. Das Erröten, das in der vorhergehenden Textstelle beschrieben wird, würde zu solchen nicht-sprachlichen Nachrichten zählen. Er spricht zwar auch davon, dass sprachliche Äußerungen non-verbal verstärkt werden können, geht aber auch auf rein nicht-sprachliche Äußerungen ein.

Für implizite Botschaften wird oft der nicht-sprachliche Kanal bemüht: Über die Stimme, über Betonung und Aussprache, über begleitende Mimik und Gestik teils eigenständige und teils „qualifizierende“ Botschaften vermittelt. Mit „qualifizierend“ ist gemeint: Die Botschaften

³⁵ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 270.

³⁶ ebenda, S. 271.

³⁷ Metzler Lexikon Sprache, Helmut Glück, Michael Rödel (Hg.), 5. Auflage, Stuttgart, 2016, S. 359.

geben Hinweise darauf, wie die sprachlichen Anteile der Nachricht „gemeint“ sind. [...] Lässt sich das Modell auch auf rein nicht-sprachliche Nachrichten anwenden? Ja. Hier ist allerdings meist die Sach-Seite leer. Angenommen, jemand weint. Alle restlichen drei Seiten dieser Nachricht können wichtige Botschaften enthalten.³⁸

Laut Ohly werden in dieser Stelle jene Zuhörerinnen ausgeschlossen, die nicht über genügend Vorwissen verfügen, um sich mit dem Hohenlied Salomos und damit auch mit dem St. Trudperter Hohenlied zu beschäftigen.

Auf drei kurze, syntaktisch einfache folgen vier längere, syntaktisch untergliederte Sätze, die alle durch sieben insistierende, eine nachdrückliche Aufforderung enthaltende voluntative Konjunktive zusammengebunden sind. Die ersten drei Sätze enthalten drei Ausladungen, während die vier folgenden Bedingungen für einen Zugang zu dem Text formulieren. Alle richten sich an Klosterfrauen (*mägede* 7,23). Der Abschnitt verknüpft einen warnenden und einen werbenden Charakter. Der Ausschluss eines bestimmten gedachten Hörerkreis hat in der Literatur eine alte Tradition, wo immer der allgemeine Zugang zu einer Geheimlehre zu unterbinden war. Das galt in gewisser Weise auch für das *Hohelied*. [...] Allgemein gilt für eine christliche Verkündigung, daß die nur den Vorbereiteten zu offenbarenden Geheimnisse des Glaubens nicht zu profanieren, nicht allen zugänglich zu machen seien.³⁹

Stridde teilt jedoch nicht Ohlys Sichtweise, dass in 7,19-32 ausschließlich Klosterfrauen aus dem Publikum angesprochen werden, weil ihrer Meinung nach sonst innerhalb der Geistlichen unterschieden werden müsste. Da sich allerdings, wie bereits an der Stelle 67,19-27⁴⁰ gezeigt wurde, auch innerhalb der geistlichen Hörerinnen jene befinden, die nicht den kirchlichen Vorgaben entsprechend leben, kann diese Stelle dahingehend gelesen werden, dass darin die Klosterfrauen angesprochen werden.

Ob man das so konkret auf den Rezipientenkreis beziehen darf, halte ich allerdings für fraglich, denn diese Annahme würde implizieren, daß der Text nur für bestimmte Mitglieder der Gemeinschaft *geistlicher mennesche* gedacht gewesen sei, der anfängliche Inklusion durch die ersten Worte nach und nach für einige zur Exklusion würde. Das bedeutete aber, innerhalb der Gemeinschaft Werthierarchien zu etablieren, die die Sozietät destruieren würde. Gerade war es dem Text ja daran gelegen, durch Gemeinschaft zu konstituieren, Konsens herzustellen über die Gruppenidentität und Stabilität über die gemeinsamen Normen zu produzieren. Die Separation einzelner in der Schamszene führte ja nicht zur Exklusion, um nicht zu sagen zum „Rauswurf“ aus dem Kommunikationsraum, sondern statt dessen zur Integration trotz ihres ethisch problematischen Status.⁴¹

Austin stellt in „How to do things with words“ sprachliche und non-verbale Äußerungen gegenüber, wie es im St. Trudperter Hohenlied der Fall ist. Er ist der Ansicht, dass Informationen nicht nur durch Sprache übermittelt werden können.

³⁸ Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden: Störungen und Klärungen, Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation*, Reinbek bei Hamburg, 1981, S. 33-34.

³⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 524-525.

⁴⁰ ebenda, S. 156-158.

⁴¹ Christine Stridde, *Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“*, Stuttgart 2009, S. 239-240.

Das Äußern der Worte ist gewöhnlich durchaus ein entscheidendes oder sogar *das* entscheidende Ereignis im Vollzuge der Handlung, um die es in der Äußerung geht [...]; aber es ist alles andere als üblich [...], daß nur das Äußern der Worte nötig ist, wenn die Handlung vollzogen sein soll. Ganz allgemein gesagt, ist es immer nötig, daß die Umstände, unter denen die Worte geäußert werden, in bestimmter Hinsicht oder in mehreren Hinsichten *passen*, und es ist sehr häufig nötig, daß der Sprecher oder andere Personen *zusätzlich* gewisse *weitere* Handlungen vollziehen – ob nun „körperliche“ oder „geistige“ Handlungen oder einfach die, gewisse andere Worte zu äußern.⁴²

2.2 Adressierung des Textes und Performativität

2.2.1 Die Publikumsanrede im St. Trudperter Hohenlied

In diesem Teil wird näher darauf eingegangen, wie sich die sprechende Person an das Publikum wendet und wie dies beispielsweise an den Imperativen erkennbar ist. Es ist insofern wichtig, zu betrachten, wie das Publikum einbezogen wird, als dies während des Großteils des Textes geschieht. Durch die Verse im Prolog wird unterstrichen, dass das Sprechen eine wichtige Rolle im St. Trudperter Hohenlied einnimmt. Urban Küsters ist der Meinung, dass durch Verben, die auf das Sprechen hindeuten, darauf geschlossen werden kann, dass das St. Trudperter Hohelied mündlich vorgetragen wurde.

Sprachlicher Duktus und kommunikativer Gestus des *Trudperter Hohenliedes* legen m. E. ebenfalls die Verwendung in öffentlicher Vorlesung näher als die Gebrauchsform der privaten Lektüre. Der Text selbst betont immer wieder das Feld des gesprochenen Worts (*kôsen*, *spreken*, *gotis wort*, *hôrâre*, *uernemen* etc.), reserviert *lesen* für die Lesung der Hl. Schrift.⁴³

Nachdem im vorherigen Abschnitt gezeigt wurde, wie das Publikum eingegrenzt wird, geht es nun darum, wie sich die vortragende Person an die Hörerinnen wendet.

Wir wellen kôsen von deme oberesten liebe, der meisten genâde, der ruoweclichesten sîeze. daz ist der heilige geist. wir geistlichen menneschen sprechen mit rehte von deme geiste. der orthabaere ist des unseren namen, der sî ein houbet unsere worte. (THL, 1,1-6.)⁴⁴

Im Kommentar zu dieser Stelle bezeichnet Ohly den Vers *der sî ein houbet unsere worte* als eine „Bitte des Autors um Inspiration aus dem Hl. Geist“.⁴⁵ Dass Ohly zufolge dem Sprechen eine wichtige Bedeutung innerhalb des St. Trudperter Hohenlieds zukommt, zeigt er durch die Bedeutungen des Wortes *kôsen*. Darin sieht er jedoch keine Hinweise auf mystisches Sprechen.

Wie die Substantive *kôse* und *kôsen* steht das Verb im *TH* für göttliche und menschliche, gute und ungute Rede. [...] Während *kôsen* in der späteren deutschen Mystik den Liebesumgang

⁴² John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 31.

⁴³ Urban Küsters, *Der verschlossene Garten, Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, in: *Studia humaniora, Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance*, Wilhelm Busse, Hans Hecker, Rudolf Hiestand u.a. (Hg.), Band 2, Düsseldorf, 1985, S. 26.

⁴⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände*, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

⁴⁵ ebenda, S. 394.

zwischen Gott und der Seele bezeichnet [...], hat man hier nicht mehr als ein positiv eingefärbtes ‚sprechen‘ anzusetzen.⁴⁶

Niklas Luhmanns Definition eines individuellen Systems weist Ähnlichkeiten zu der sprechenden Person im St. Trudperter Hohenlied auf, denn dadurch, dass in den ersten Versen des Liedes zum Ausdruck gebracht wird, dass die *geistlichen menneschen* angesprochen sind, wird eine Differenz deutlich. Luhmann verwendet zur Erklärung regionale Zugehörigkeiten.

Ein individuelles System kann sich selbst beobachten und beschreiben, wenn es dafür Differenz und Limitation organisieren kann. Es kann diese Voraussetzungen seiner Autopoiesis in das Vorstellen miteinbeziehen. [...] Das Individuum kann sich als Bayer beschreiben und wissen, daß es damit ausschließt, Preuße zu sein. Die Frage ist, ob ein Individuum sich selbst auch als Individuum beschreiben kann.⁴⁷

Stridde geht darauf ein, dass bereits am Beginn des St. Trudperter Hohenlieds das Sprechen und die Gemeinschaft als voneinander abhängig beschrieben werden.

Von Beginn an werden Kommunikation (*worte*) und *communitas* (*geistliche mennesche*) durch das *medium* des Geistes hermeneutisch und funktional einander zugeordnet.⁴⁸

Den Ausschluss der Nicht-Geistlichen unter den Hörerinnen nicht nur in der oben zitierten Stelle, sondern auch im ersten Vers des St. Trudperter Hohenlieds durch die Verwendung von *wir*, stellt Stridde auf die folgende Weise dar.

Der Prolog des THL, [...], hebt an mit einem voluntativen *wir wellen kôsen* (1,1), also einer Aussage im Dienste des Hier und Jetzt der aktuellen Kommunikationssituation. Die futurische Implikation des Verbtempus, bzw. der Umschreibung durch *wellen*, kündigt darüber hinaus vom *statu nascendi* des Textes, denn mit diesem Einstieg wird eine Situation des Sprechens geschaffen, die nicht nur in der Performanz schlechthin liegt, sondern in ihrer performativen Konstitution durch das Sprechen selbst, eine Situation des *hic et nunc* und des das sprechende Ich inkludierenden, auf sich selbst bezogenen *wir*. [...] Das deiktische *wir*, mit dem der Text einsetzt, wird in 1,3 mit einer nominalen Referenz konkretisiert: *wir geistlichen mennesche*. Exkludierend kann dies aber nur für einen Leser der Schrift sein, das heißt abseits vom intendierten und ursprünglichen gemeinschaftlichen Kommunikationsakt, denn in der Performanz kehrt sich die Bedeutung sogleich um: Die im Kommunikationsraum Anwesenden begreifen sich nicht nur als Teil eines *Wir*, sondern konstituieren sich als solches durch die Nennung ihres Status als in einer monastischen *communitas* Lebende.⁴⁹

Das Publikum wird auf unterschiedliche Weise angesprochen, was nicht nur an den Personalpronomen erkennbar ist, sondern auch daran, dass wie im Hinblick auf das Schweigen der geistlichen Hörerinnen die vortragende Person quasi die Personen Gott, Jesus und Heiliger

⁴⁶ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 391-392.

⁴⁷ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 360.

⁴⁸ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 220.

⁴⁹ ebenda, S. 196-197.

Geist in sich vereint.⁵⁰ Dass auch die Hörerinnen in die Äußerungen einbezogen werden, zeigt sich unter anderem dann, wenn diese mit *mîne vriunt* gemeint sind.

Von diu sprichet er hernâch: ezzet mîne vriunt unde trinket unde werdet trunken, mîne liebsten. diz ezzen unde diz trinken daz hât er an iuch getân. nû tuot ouch ir ez an ime. daz ist diu meiste minne. ezzet mîne vriunt unde labet iuch an mir. ich bin ein ezzen der michelen unde der volwachsenen [...] niht daz ich in dich verwandelet werde alsô daz ezzen des lîbes, sunder dû solt in mich verwandelet werden. die got alsô ezzent, die sint sîne vriunt. ime sint aber die trunkenen liebere, wande daz sint die, die diu guoten dinc in ir gewoneheit habent, sô daz sie sanftere guot sint denne übel. die heizent sîne liebsten, wande sie werdent trunken von der unmaezeclîchen süeze, die sie mit gote habent. (THL, 66,3-20.)⁵¹

Im Zusammenhang mit Eigenschaften, die dem Heiligen Geist zugeschrieben werden und mit daran anschließenden Aufforderungen der vortragenden Person an das Publikum erkennt Stridde eine „Prozeßhaftigkeit“ des Sprechens, was auch damit zusammenhängt, dass kausative Verben auftreten. Darin wird ein *dû* angesprochen, wodurch dieser Abschnitt nicht nur an die Gemeinschaft der Klosterfrauen gerichtet zu sein scheint, sondern auch an jede Person, die den Text liest. In der folgenden Stelle richtet sich die vortragende Person erstmals an das Publikum. Allerdings wird noch nicht die zweite Person Plural, sondern die zweite Person Singular verwendet. Dadurch erscheint es so, als würden die geistlichen Hörerinnen wie eine einzelne Person gesehen.

bist dû der sündære verborgen in horwe, der heilige geist mit donre dir den leim abeslehet, [...] daz dich zerlâzen, daz ist vorhte unde minne. donre vert vüre. diu hitze diu ist staete. getrûwe deme heiligen geiste! minne in! habe lieb hin zuo zime! dir engebristet dâ zime niht: er ist digitus dei, der dîne durnachte hin ze gote wîset. er ist digitus dei, der dîne wunden heilet. [...] er ist diu unctio, er ist der wîgant, er ist daz gewaefene. er bindet lîp unde sêle. er bindet dâ ze himele den vater unde den sun. er vûeget himel unde erde, got unde menneschen. er liuteret daz herze. er bringet got dar in. er liebet got dar inne. er lêret uns bitten der dinge, diu uns mit rehte koment. minne in! waz ist bezzer ze minnene denne selbe diu minne? dû minnest in mit rehte. (THL, 2,2-17.)⁵²

Stridde geht insofern auf diese Stelle ein, als sie darin die Andeutung einer Entwicklung des angesprochenen *dû* erkennt, weil eine Verbform im Futur auftritt. Sie erkennt außerdem, dass das Publikum nicht nur passiv zuhört, sondern, dass es selbst ein Teil dessen ist, was die vortragende Person sagt. Dies ist nicht nur an dieser Stelle erkennbar, sondern an all jenen Stellen, an denen die Hörerinnen angesprochen werden.

Unterbrochen wird die Rede durch das umschriebene Futur: *daz dich zerlâzen sol* (2,5). Es stellt dem *dû* sozusagen eine Entwicklung in Aussicht, die durch die Partizipation an der Vortragssituation vollzogen werden kann. [...] Wieder kehrt die Rede zurück zur Basis der Äußerungssituation im emphatischen Aufruf: *getrûwe, minne in, habe lieb* (2,8). Die wie hier wiederholt geforderte Erkenntnisleistung der Gruppe als solche bündelt zum einen die

⁵⁰ vgl. ebenda, S. 206-207.

⁵¹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 152-154.

⁵² ebenda, S. 12.

Aufmerksamkeit der Hörer, die ja nicht allein als Adressaten spiritueller Unterweisung, sondern selbst auch kontinuierlich als hermeneutische Konstituenten der Rede fungieren. Zum anderen zielt sie darüber hinaus immer wieder auf die Betonung des Heiligen Geistes als Thema des Textes und monastischer Lebensform.⁵³

Ähnlich wie bei der Aufforderung zum Erröten sieht Stridde auch hier eine performative Handlung, denn indem ein Imperativ an ein Wir die Tätigkeit ankündigt, wird sie auch durchgeführt.

Der Imperativ verweist auf eine Performanzsituation, wobei er im Prozeß der Verschriftlichung seine performative Kraft einbüßen mußte. In der Performanz ist das Pronomen durch die Evidenz der Anwesenheit verzichtbar. Das sündiges [sic!] *dû* verweist auf die Taten des Teufels, durch die der *mennesche* in Schmutz verwandelt wurde, denn der einzelne in der Performanzsituation, der sich durch Selbstidentifikation zu erkennen hat, wird vom Heiligen Geist vom Lehm befreit. Das *dû* zeigt dezidiert auf einzelne, wobei die Rollendeixis der 2. Person Singular als gleichzeitig inkludierend und exkludierend verstanden werden kann. Diese Mehrdeutigkeit zwingt zur eigenen Gewissenserforschung: bin ich gemeint, oder nicht? Die Selbstidentifikation wird gefordert durch den Blick auf den anderen, die „Entdeckung des Individuums“ durch das Erkennen von Position und Rolle des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft.⁵⁴

Stridde zeigt anhand des Satzes *minne in! waz ist bezzer ze minnene denne selbe diu minne?* (THL, 2,16.)⁵⁵, dass sich die Weise, in der das Publikum adressiert wird, ändert. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass sich die sprechende Person am Beginn zu der angesprochenen Gruppe zählt und danach einen Imperativ an ebendiese richtet.

Der Sprechakt, der im allerersten *wir wellen kôsen* als ein gemeinschaftlicher konstituiert wurde, wird nun zur direkten Aufforderung zum Dialog. In der Frage wird die Verbalhandlung (*minnen*) zum Objekt (*minne*), denn dies entspricht ja auch der im Text entwickelten Identität von Heiligem Geist und Liebe.⁵⁶

Die würdigen Hörerinnen werden an mehreren Stellen direkt angesprochen, beim zweiten Mal allerdings deutlicher und zudem verwendet die sprechende Person die zweite Person Plural, während in 7,33-8,5 in der dritten Person Plural von den würdigen Hörerinnen gesprochen wird. Dadurch erscheint die Anrede persönlicher.

⁵³ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 200.

⁵⁴ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 200.

⁵⁵ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 14.

⁵⁶ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 203.

*Nû gêt zuo ir iuncvrouwen, ir dâ nie mit girde gekusten. nû singet ir schoenesten, ir der welte mit vlîze nie gesunget. iuwer brüste werdent von gote gehalsen, wan sie nie nehein man bevie. nû singet ir liebsten, wan ir nie heiser enwurdet von weltlicheme sange. (THL, 11,5-10.)*⁵⁷

Wenn diese Imperative mit *minne in!* am Beginn des Werks verglichen werden, fällt es auf, dass an der zuletzt zitierten Stelle genauer begründet wird, warum die geistlichen Hörerinnen die Aufforderung befolgen sollen, was unter anderem durch das erklärende *wan* ersichtlich wird. Stridde unterstreicht die Verwendung der zweiten Person Plural und hebt hervor, dass die würdigen Hörerinnen in dieser Stelle zum ersten Mal *iuncvrouwen* genannt werden.

Die Rede richtet sich nun erstmalig an die zweite Person Plural und spezifiziert die Adressaten durch die nominale Ergänzung *iuncvrouwen*. Den Unterschied zu den bei 7,23 gemeinten unterstreicht der Verfasser, indem er statt *māgede* ein anderes Lexem wählt – das, mit welchem er auch Maria bezeichnet. Daß es sich hier um ganz anders Geartete handelt, ist evident. Wie Maria werden sie in höchstgesteigerten Adjektiven charakterisiert, und während die *māgede* erst den visuellen Beweis erbringen mußten, ob sie sich nicht *ane die stinkende minne der vūlichen bōsheit* (7,23f.) ergeben haben, sondern *genomen habent von deme zarte der wolluste, unde [...] sich gevrîet habent vone der sorge weltlicher bürde* (8,1–3), sind diese Jungfrauen nie fleischlich geküßt worden, haben sich nie weltlichem Gesang hingegeben, und nie hat ein Mann ihre Brüste berührt. Sie werden durch die gleiche superlativische Attribuierung, die identischen Termini und vor allem durch die unzweifelhafte körperliche *virginitas* Maria gleichgestellt. Es handelt sich also ganz klar um physische Jungfrauen, und das ist eine Kategorie, die hier ganz neu eingeführt wird.⁵⁸

Die sprechende Person spricht die würdigen Hörerinnen direkt an, interagiert also mit ihnen. Da es sich bei den Hörerinnen um Nonnen handelt, konnte die sprechende Person, wie bereits erwähnt, theologisches Wissen voraussetzen. Die Bibelkenntnis kann als eine Gemeinsamkeit zwischen der vortragenden Person und dem Publikum gesehen werden. Da mit dem Verb *menden* eine Verbesserung negativer Eigenschaften verknüpft ist, erscheinen diese Imperative als weniger befehlend als die davor behandelten, beziehungsweise so, als freuten sich die geistlichen Hörerinnen, die in dieser Stelle angesprochen werden, aus freiem Willen.⁵⁹

*nû komen alle unde menden sich sament die dâ gevlōhen habent den kradem der welte unde sich genomen habent von deme zarte der wolluste, unde die sich gevrîet habent vone der sorge weltlicher bürde. die menden sich mit mir des lieplichen kusses, dâ mite versüenet wart himel unde erde, engele unde menneschen. (THL, 7,33-8,5.)*⁶⁰

Während Stridde der Meinung ist, dass an der Stelle, an der die geistlichen Hörerinnen eingeladen werden, im übertragenen Sinn näher an den Text zu treten, auch jene mit einbezogen

⁵⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 40.

⁵⁸ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 239.

⁵⁹ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 529.

⁶⁰ ebenda, S. 32.

werden, die als unwürdig angesehen werden, ist diese Sichtweise dennoch zu hinterfragen. Schließlich wird die Differenz zwischen den geistlichen und den nicht-geistlichen Hörerinnen an mehreren Stellen hervorgehoben. Bühler spricht davon, dass eine sprechende Person die Rezeption des Publikums verändern kann. Er ist der Meinung, dass eine Äußerung eine Reaktion in den empfangenden Personen hervorruft, was sich aber nicht immer verifizieren lässt, weil die Gedanken der Menschen im Publikum, wie im Fall des St. Trudperter Hohenlieds der geistlichen Hörerinnen, verborgen bleiben.

Ein Empfänger braucht selbst nicht rein passiv, d.h. nicht stromlos zu sein; was der Sender bewirkt, kann eine Steuerung des Eigengeschehens im Empfänger sein. Nun, wir wissen gar nichts von einem Innern, einem Zumutesein materieller Systeme.⁶¹

Was außerdem auffällt und worauf auch Stridde hinweist, ist, dass bei der Entscheidung, wer zu den *geistlichen menneschen* zählt, nicht die Sprache ausschlaggebend ist, obwohl die vortragende Person die Inhalte des St. Trudperter Hohenlieds nur auf sprachliche Weise vermittelt. In Verbindung damit, wie Stridde die oben zitierte Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied sieht, klingt es so, als würde im St. Trudperter Hohenlied die Meinung vertreten, dass die sprachlichen Äußerungen jener Menschen, die nicht geistlich oder gläubig sind, nicht gehört oder zumindest als nicht vertrauenswürdig angesehen werden. Dadurch scheint es so, als würde das Sprechen in erster Linie mit dem Bereich des Geistlichen in Verbindung gebracht.

Nicht die offenbar wenig vertrauenswürdigen Stimmen der Anwesenden werden befragt, sondern ihre affektiven, nicht-lügenden äußeren Körperzeichen gelten allein als Signale von Wahrheit oder Betrug: nicht Äußerung, sondern Ent-Äußerung. Die Zuhörer werden geradezu genötigt, die Wahrheit über ihre Seele preiszugeben, indem sie zur materiellen Sichtbarmachung des Unsichtbaren und Geheimen gezwungen werden. Sie sollen erröten und sich damit verraten.⁶²

Im Folgenden wird die Aufforderung zu sprechen an ein *wir* gerichtet, weshalb es so erscheint, als spräche die vortragende Person anstelle der schweigenden Klosterfrauen sprechen. *Nû sprechen alle alte unde iunge[.]* (THL, 17,12-13.)⁶³ Dadurch, dass sowohl Alte als auch Junge im Publikum angesprochen werden, wird in dieser Stelle eine umfassende Gruppe von Menschen in die Sprechgemeinschaft einbezogen. Da sich die sprechende Person im St. Trudperter Hohenlied an das Publikum wendet, ist es wichtig zu zeigen, welchen Einfluss unterschiedliche Arten der Publikumsanrede auf die Rezeption haben können. Im St. Trudperter Hohenlied wird nicht erwähnt, ob die geistlichen Hörerinnen die Imperative befolgen, weil der

⁶¹ Karl Bühler, *Schriften zur Sprachtheorie*, Achim Eschbach (Hg.), Tübingen, 2012, S. 136.

⁶² Christine Stridde, *Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“*, in: *Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter*, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 93.

⁶³ *Das St. Trudperter Hohenlied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände*, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 54.

Text keine Reaktion des Publikums enthält. Laut Götz Beck bleibt ein Befehl allerdings auch dann ein Befehl, wenn durch ihn keine Reaktion hervorgerufen wird, was er unter Bezugnahme auf die Sprechakte folgendermaßen erklärt.

Vielfach werden die Akte erst unter der Voraussetzung einer Akzeptation für gelungen angesehen, doch gehört deren Bereichsabgrenzung zum Schwierigsten, womit es die Sprechakttheorie zu tun hatte und hat. Es wurde und wird z.B. geleugnet, daß etwa ein Befehl ohne Gehorsam als die gewünschte Adressatenreaktion ohne Wenn und Aber im Vollsinn ein Befehl bleibt.⁶⁴

Im Epilog des St. Trudperter Hohenlieds wird das Publikum erneut, wie im Prolog, angesprochen. Am Beginn des Epilogs ist von den *briuten des almehtigen gotes* die Rede, in denen Ohly die Klosterfrauen sieht⁶⁵.

*Nû vernemet: Diz buoch vienc ane mit einer küneclichen mandunge. Ez endet sich mit eineme ellentlichen jâmere. ez vienc ane mit eineme küneclichen sange, nû gêt ez ûz mit inneclicheme weinene. ez vienc ane mit eineme götlichen kusse, nû scheident sie sich mit einer durnahhtigen minne. wan ez ist ein lêre der minneclichen gotes erkennüsse. An diseme buoche suln die briute des almehtigen gotes ir spiegel haben unde suln besihteclîche ware tuon ir selber antlützes unde ir naehesten, wie sie gevallen ir gemahelen, want er sie zallen zîten schouwet mit holden ougen. (THL, 145,6-18.)*⁶⁶

In dieser Stelle wird außerdem erneut das Verb *vernemen* verwendet, wodurch die einseitige Sprechsituation dieses Textes unterstrichen wird. Denn das Publikum allgemein oder die geistlichen Hörerinnen im Speziellen werden nicht aufgefordert, selbst zu sprechen, sondern zu hören.

2.2.2 Adressierung des Sprechens an andere Figuren als die Klosterfrauen

Im zweiten Werkeingang treten Imperative auf, die, anders als im ersten Werkeingang, nicht an Menschen gerichtet sind. Die Frage nach dem Gelingen der Aufforderungen ist in diesen Fällen eine andere, als würden wie beim Satz *Minne in!* Menschen angesprochen. Da am Beginn des zweiten Werkeingangs das Hohelied Salomos mit verschiedenen sprachlichen Bildern beschrieben wird, scheint es so, als bezögen sich die im Folgenden analysierten Imperative ebenfalls auf das Hohelied Salomos. Dabei fällt es auf, dass der Text unter anderem durch die gleichzeitige Erwähnung von Gegensätzlichem strukturiert wird.

*lûte dich, heiteriu stimme, daz dich die unmüezegen vernemen. ganc her vûr, süezer tûn, daz die vernemenden dich loben. hebe dich, wûnneclîcher clanc, daz dû gesweigest den kradem der unsaeligen welte. nû hebet iuch, heiligen noten der wûnneclîchen musicae. hebe dich ane, heiliger iubel des wûnneclîchen brûtsanges. kum, genuhtsamer tropfe des ewigen touwes, daz dû geuihtest daz durre gelende mînes innern menneschen. (THL, 6,22-30.)*⁶⁷

⁶⁴ Götz Beck, Sprechakte und Sprachfunktionen, in: Reihe germanistische Linguistik, Band 27, Reprint 2010, S. 18. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783111381855>, Zugriff am 6.4.2021.

⁶⁵ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 1253.

⁶⁶ ebenda, S. 306.

⁶⁷ ebenda, S. 30.

Im St. Trudperter Hohenlied treten verschiedenartige Anreden in der zweiten Person Singular auf. In den Imperativen aus 2,7 sieht es so aus, als wären diese an eine christliche Person oder eine Nonne gerichtet. Die Imperative aus der zuletzt zitierten Stelle sind allerdings nicht an Menschen gerichtet. Dabei scheint das Verb *vernemen* nicht bloß das Hören, sondern auch das durch andere Sinne hervorgerufene Verstehen anzusprechen. Dass durch diese Aufforderung das Verstehen des Publikums angestrebt wird, ist auch daran ersichtlich, dass das Verb *vernemen* nicht nur „hören“, sondern auch „verstehen“ bedeuten kann, wie es im mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke, Müller und Zarncke beschrieben wird.⁶⁸ Die zweite Person Singular wird jedoch im Kommentar auf den Vers 1,3 des Hohenlieds Salomos auf Jesus bezogen.

aber einen dînen den erkennet mîn sêle, daz du bist Christus filius dei vivi. den antvristet mîn herze. der ûzgegozzen unde wart gesehen in ertrîche und in hellerîche unde in himelrîche. (THL, 15,24-28.)⁶⁹

In der folgenden Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied nennt sich die vortragende Person selbst mit dem Pronomen *ich*, während die Imperative, wie in 6,22-30 das Hohelied Salomos anzusprechen scheinen.

ganc durch den sin des ungehoerenden tôrn. kum durch den munt des unsprechenden stummen. kum durch den nebel des vinsteren ellendes, daz dîn lop sî von dannen, daz daz unverwarte sanc gê durch den verwarten munt. daz ich lop sage deme hoehesten briutegomen unde der heiligesten brûte. daz ich mich menden müeze des kusses, dâ mit versüenet ist diu unsaelige welt. daz ich mich müeze menden, daz vergolten ist diu schulde wîpliches valles. daz ich mich mende, daz widere geladet ist daz verhundete her der verlornen sêle. nû genc ûf heiterer tac. dû rinnest ûf, heitere sunne des êwigen liehtes. schîn in die vinsteren kamere unser ellenden sêle. daz wir gevolgen müezen ze deme künneclîchen gesidele dînes brûtstuoles, dâ diu diemüetige iuncvrouwe versüenet hât dich vater mit dînen kinden, dâ dâ gekisset ist diu kiuscheste brût, dâ dâ gehalsen ist di reineste sêle der magetlichen muoter. (THL, 6,31-7,18.)⁷⁰

Dadurch, dass die sprechende Person sich auch selbst in diese Äußerungen einbezieht, ist nicht nur das Publikum angesprochen, wie es davor, beispielsweise bei den Aufforderungen an die Hörerinnen in Bezug auf das Verhalten gegenüber dem Heiligen Geist, der Fall war. In diesem von Ohly als Dichtergebet bezeichneten Abschnitt des St. Trudperter Hohenlieds spricht die vortragende Person das Hohelied Salomos wie einen Menschen oder auch wie Gott an.

Die gebetshafte Anrufung einer Dichtung in der Form der Apostrophe ihres Texts ist etwas sicher nicht nur in der Kommentargattung Einzigartiges. Der Ausleger scheint keine göttliche Instanz um Hilfe und Inspiration zu ‚seinem Werk‘ zu bitten, wie es die Art des Autorgebets

⁶⁸ vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=N00523, Zugriff am 6.4.2021.

⁶⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 50.

⁷⁰ ebenda, S. 30-32.

seit alten Zeiten ist. Seine Bitte lautet, das *Hohelied* als ein Gesang möge sich selber zum Erklängen, das *Hohelied* als Licht möge sich selber zum Aufscheinen bringen. [...] Wo er als Beter auf die Funktion wie einer Maske (*per-sona*), durch die hindurch das Werk ertönen soll, sich reduziert, und auf jeden Ausdruck eines eigenen Vorhabens verzichtet, scheint er es den *Cantica canticorum* zu überlassen, sich in der Form der Selbstauslegung eines biblischen Textes zu erklären.⁷¹

Im Hinblick darauf, dass jede „selige Seele“ laut St. Trudperter Hohenlied zu Gott gelangen kann, wie es in dieser Stelle gezeigt wird, ist es wichtig zu beachten, dass an dieser Stelle die Verbform *gemahelkôset* auftritt. Obwohl Matthias Lexer das Verb *mahelkôsen* mit „liebkosten“ übersetzt⁷², könnte darin das Verb *kôsen* enthalten sein, das unter anderem am Beginn des ersten Werkeingangs auftritt. Dann wäre die folgende Stelle ein Verweis auf das Sprechen.

*dâ sich got übere geleinet hât zuo sîner gemahelen, daz ist diu heilige christenheit unde ze vorderst diu gotes muoter unde ein iegelich saeligiu sêle, die sich gemûzzeget habent unde geleinet habent unde vil süezeclîche gemahelkôset habent mit dem wâren Salomône, ir gemahelen. (THL, 42,31-43,6.)*⁷³

Im Gegensatz zu den Versen, in denen sich die den Text verfassende Person selbst als „Ich“ nennt, treten Stellen auf, in denen das „Ich“ auf andere Figuren als den Verfasser oder die Verfasserin verweist. Einige dieser Stellen werden nun näher betrachtet.

Ohly sieht im *so sprechen wir* in der Stelle *dô wurde uns die sünde ioch natiurlich dannenerloest uns got. von diu sô sprechen wir*[.] THL 45,34-46,1⁷⁴ einen Verweis darauf, dass die vortragende Person direkt erwähnt wird.⁷⁵ Es treten im St. Trudperter Hohenlied jedoch auch andere Sprechsituationen auf. In den folgenden beiden Stellen werden zwei solcher unterschiedlicher Sprechsituationen gegenübergestellt.

*Von diu sô sprichet disiu brût: ich vrôuwe mich unde mende mich in dir unde bin gehügende dîner brüste unde dînes spunnes, daz bezzer ist dîne erbarmede unde dîn genâde danne der kânige wîn der alten ê, diu uns durch dîn gebot gegeben wart. die rehten die minnent dich, got. wande alsô reht sô dû bist, alsô vil minnestû in. alsô vil dû in minnest, alse reht bist dû. (THL, 19,1-9.)*⁷⁶

In dieser Stelle ist es die Gottesbraut, die in der ersten Person Singular spricht. In Bezug auf die Einteilung des Publikums im Kloster in *guote* und *unguote*, die später durch eine weitere Textstelle gezeigt wird, ist zudem relevant, dass Aufrichtigkeit durch Liebe zu Gott erreicht

⁷¹ ebenda, S. 517.

⁷² Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=M00113, Zugriff am 6.4.2021.

⁷³ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 108.

⁷⁴ ebenda, S. 114.

⁷⁵ vgl. ebenda, S. 803.

⁷⁶ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 60.

werden kann. Ohly sieht im Vers *wande alsô reht sô dû bist, alsô vil minnestû in.* (THL, 19,7-8.)⁷⁷ ebenfalls eine direkte Ansprache der Hörerinnen.⁷⁸ In der folgenden Passage wird das Sprechen zwar berichtet, aber die vortragende Person, sowie das Publikum scheint, zumindest, was die Personalpronomen und die Grammatik betreffen, nicht Teil dieser Aussage zu sein. Ohly sieht darin ein Sprechen Marias. Außerdem ist in dieser Stelle insofern vermitteltes Sprechen enthalten, als die vortragende Person das Sprechen einer weiteren Person vorstellt.

Von diu ist von ir gesprochen: ich bin sale also die herberge zedar. daz quît: ich bin Êven tochter gelîch an mîneme lîbe. ich bin waetlich also daz gezelt Salomônis. daz quît: mîne innren sinne unde mîn muot unde mîn herze daz ist ein gezelt des oberesten küniges. Salomôn pacificus der ruowete under sîneme gezelte. dâ stuont inne sîn küneclich bette. dar inne wâren gebrievet sechzec küneginne. dar in kom kebes niht. daz küneclich gezelt daz was der lîp mîner trût vrouwen. si was daz gezelt, dannen der wîssage sprach: In sole posuit tabernaculum suum. (THL, 19,17-28.)⁷⁹

Da auch zwischen der vortragenden Person und dem Publikum eine Differenz besteht, müssen die an die Hörerinnen gerichteten Äußerungen so formuliert werden, dass sowohl ein Verstehen als auch ein Befolgen ermöglicht wird. Neben den bereits zitierten Stellen, an denen die geistlichen Hörerinnen direkt als *iuncvrouwen* angesprochen werden, treten auch andere Formen des Einbezugs des Publikums auf. In der folgenden Stelle fällt es auf, dass zwar von den *iuncvrouwen* die Rede ist, aber, dass dabei ein Zitat aus dem Hohenlied Salomos verwendet wird, um die real präsenten Hörerinnen anzusprechen. Dadurch, dass ein Zitat aus dem Hohenlied Salomos auftritt, richtet sich der folgende Textabschnitt nicht ausschließlich an die Hörerinnen. Außerdem werden die Hörerinnen nicht nur durch dieses Zitat, sondern auch durch das *nû vernemet* angesprochen. Wie am Beginn des St. Trudperter Hohenlieds verwendet die vortragende Person auch an dieser Stelle ein *wir* und zählt sich selbst damit zu der von ihr angesprochenen Gruppe.

Ich beswere iuch iuncvrouwen ze Ierusalem, ube ir mînen gemahelen inder vindet, daz ir ime kûndet, daz ich in sîner minne sieche. daz endarf niemen unbillich dînken, ube iemen vor jâmere siechet. waz der jâmer unde der siechtuom sî, den diu sêle nâch gote hât, daz suln wir wîzen. den siechtuom des lîbes den erkennet man wol. daz ist sô den menneschen jâmeren beginnet unde er daz staetelîche unde emzeclîche tuot. dannen wirt der lîp senende unde wirt daz herze guotlich, trûrec unde vil dicke sêrec. wande sîn liebestez lîep daz hât er in spe, erne hât ez aber niht in re. von diu siechet sîn lîp unde trûret. nû suln wir wîzen, waz der siechtuom sî der gezarteten sêle, die got lange geswâslîche getriutet unde gemînet hât. nû vernemet. swâ ein guot man unde ein guot wîp in ir hûs wâren, ist got mit in dar inne wirt, sô ist daz hûs wol gerîhtet. [...] unser lîp, daz ist daz hûs dar inne ist der geloube daz wîp. sô ist unser gedînge der man. sô ist unser minne got. sô got denne lônên will deme menneschen, sô siechet diu geloube, wan so wâhset diu minne. wan diu minne machet, daz er ez wârez weiz, daz ime gesaget

⁷⁷ ebenda, S. 60.

⁷⁸ vgl. ebenda, S. 628.

⁷⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 60.

*ist vone gote. sô siechet ouch der man, daz ist der gedinge. wan von der wahsenden minne sô minneret sich der gedinge. (THL, 74,1-74,20; 74,25-75,1.)*⁸⁰

Was außerdem auffällt, ist, dass das *wir* der vortragenden Person nicht immer sich selbst und die Klosterfrauen meint. An der folgenden Textstelle ist außerdem ersichtlich, dass das *wir*, an das sich hier die vortragende Person richtet, von jenem *wir*, das am Beginn des Prologs in *wir wellen kôsen* genannt wird, verschieden ist. Zu der Trennung des durch das Personalpronomen *wir* bezeichneten Personengruppen führt unter anderem der Satz *got hât uns geschaffen allen tieren ungelîch*, denn dadurch wird, anders als im Prolog, keine klösterliche Gemeinschaft angesprochen, sondern jene der Menschen.

*dô wurden wir geschaffen. er gap uns bilde an deme tiuuele, daz wir gestüenden. dô gevielen wir dar übere. dô dâhte er uns ze helfenne. got hât uns geschaffen allen den tieren ungelîch[.] (THL, 2,24-27.)*⁸¹

In der folgenden Stelle wird nicht mehr eine Gruppe von Menschen, wie am Anfang des St. Trudperter Hohenlieds, sondern ein Du angesprochen, was an den Imperativen erkennbar ist. Das erinnert daran, dass in mystischen Texten häufig das Individuum stärker als eine Gemeinschaft angesprochen wird. *getrûwe deme heiligen geiste! minne in! habe lieb hin zuo zime!* (THL, 2,7.)⁸² An jenen Stellen, in denen sich die vortragende Person zwar an ein Du wendet, welches aber nicht zu den Hörerinnen gehört, sondern wie in der folgenden Passage an Maria, erinnert an das von Stridde erwähnte monologische Gespräch, weil dabei Maria angesprochen wird, ohne zu antworten.

*Wie schoene dû bist, mîn vriundinne, wie schoene dû bist. nehein meil enist an dir. diz wart gesprochen von deme wîssagen unde wart bewaeret mit deme engele, dô er sprach: „der heilige geist kumet über dich und diu tugent des aller hoehesten diu beschetewet dich.“ dîn schoene wart gesehen von deme wîstuome des êwigen vater. dô wegetest dû dînen vorderen Âdâme unde Êven. dô sach got dîn schoene anlütze, dâ dû laege under anderen kinden in Âdâmes lanken unde in Êven wambe. dâ erbarmtest dû die heilige gûete, dâ wart diu gotes rache enthabet, dâ wart der zorn der magenkrefte gestillet, dâ wart daz reht gesweiget, dâ wart durch dîne schoene diu süene geschaffen, dâ wurde dû geordenet ein tohter gotes unde ein muoter Christes unde ein brût des heiligen geistes. (THL, 51,30-52,13.)*⁸³

Diese Imperative unterscheiden sich von jenem, der die Nicht-Geistlichen zum Erröten auffordert, denn die Adressatinnen können sich im Gegensatz zu einer unwillkürlichen Handlung wie dem Erröten bewusst dazu entscheiden, den Aufforderungen nachzugehen oder

⁸⁰ ebenda, S. 166-168.

⁸¹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 14.

⁸² ebenda, S. 12.

⁸³ ebenda, S. 126.

nicht. In der folgenden Stelle wird Maria mit einem Hals, der das Sprechen ermöglicht, assoziiert.

Dîn hals ist gesmîdezierde. der hals bist dû, vrouwe, der daz ezzen treget in den bûch unde die stimme dar ûz. daz quît, dû bist der hals, der uns Christes vleisch unde sîn bluot brâhte in den bûch der christenheit. dû treget ouch die stimme dar ûz, daz quît daz gebet der riuwaere unde die vlêhede der diemüetegen unt ouch daz lop der durnahtigen. (THL, 23,14-20.)⁸⁴

An der Stelle, an der die Hochzeit der Seele mit Gott, und nicht nur jene zwischen Maria und Gott, im St. Trudperter Hohenlied erstmals vorgestellt wird, wendet sich die sprechende Person erneut an ein nicht näher definiertes Du. In Verbindung mit dem folgenden Satz könnte diese Stelle als eine Einladung an die nicht-geistlichen Hörerinnen verstanden werden, die durch Reue mit Gott verbunden werden können.

Wir suln ouch von einer anderen brütlouften sprechen, wie des armen sündaares sêle ze gote gevüezet wirt nâch durnahteger bekêrde unde nâch wârer riuwe. (THL, 11,29-32.)⁸⁵

Danach werden Eigenschaften der Hörerinnen auf menschliche Weise beschrieben. Es fällt dabei auf, dass drei Eigenschaften genannt werden, was eine Anspielung auf die Dreifaltigkeit sein könnte. Dadurch, dass sich diese Aufforderungen an ein Du richten, sind sie zwar einerseits an keine bestimmte Person gerichtet, andererseits können sich alle Lesenden und Hörenden dieses Textes angesprochen fühlen.

Nû gêt ez an die brütloufte. nû hebe ûf dîne gehuht mit der heiligen geloube nâch deme gewalte des schepfaeres. si wirt ime gevüezet als ein brüt. nû hebe ûf dîne vernunst mit deme heiligen gedingen hin ze deme wîstuome dînes erloesaeres. si wirt ime gevüezet same kone karle. heben ûf dînen willen mit der heiligen minne nâch der oberesten güete des heiligen geistes. ime wirt dîn sêle gevüezet ze êlicher unde rehter winescheft. da wirt sie zerrennet als ein wabs mit der hitze des heiligen geistes. (THL, 13,4-14.)⁸⁶

Die Frage, wer mit der Braut Gottes bezeichnet wird, erscheint in mehreren Textstellen klar, denn dabei wird Maria als die Braut bezeichnet. Wie in THL 11,29-32 klar geworden ist, können aber auch reuige Sünder zu Gott gelangen, nicht nur die geistlichen Hörerinnen und Maria selbst. In der folgenden Stelle wird von einer hierarchischen Anordnung dreier Bräute Gottes gesprochen.

Der kûnec Salomôn machete ime selbeme einen tisch des holzes von libano, daz ist unvûlich. die siule, dâ der tisch ûffe lac, die wâren silberîn, diu lineberge bî dem tische diu was guldîn, diu stiege diu was rô, aber diu mitlôde des tisches diu was sanfte unde gemâhlîche unde minneclîche gegrâdet durch die iuncvrouwen, daz sie lihte getreten mahten ûf ze deme tische. daz muoshûs daz was wole gestrôuwet durch die allichen menge, daz quît allez daz gedigene. der heilige gotes wîstuom, daz ist der gewaltige kameraere, der den tisch dâ gerihtet hât zuo sîner vernunst, dâ sich got übere geleinet hât zuo sîner gemahelen, daz ist diu heilige christenheit unde ze vorderest diu

⁸⁴ ebenda, S. 68.

⁸⁵ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 42.

⁸⁶ ebenda S. 44.

*gotes muoter unde ein iegelich saeligiu sêle, die sich gemüzzeget habent unde geleinet habent unde vil süezeclîche gemahelkôset habent mit dem wâren Salomône, ir gemahelen. (THL, 42,18-43,6.)*⁸⁷

2.2.3 Performativität im St. Trudperter Hohenlied

Da sowohl im St. Trudperter Hohenlied als auch im „Fließenden Licht der Gottheit“ zahlreiche Imperative, und damit performative Äußerungen, auftreten, wird zunächst mithilfe von Austins Beschreibung eines performativen Aktes erklärt, worum es sich bei dieser Kategorie von Äußerungen handelt. Im Anschluss wird gezeigt, wie diese in den behandelten Texten auftreten und welche Rolle sie darin einnehmen. Performative Akte sind im St. Trudperter Hohenlied besonders von der vortragenden Person zu den geistlichen Hörerinnen zu beobachten. Austin nennt performative Äußerungen Handlungen, was bei der Betrachtung der Aufforderung zum Erröten, wie auch von Stridde⁸⁸ beschrieben, nicht zutrifft. Austin spricht an, dass nicht alle Handlungen willentlich ausgeführt werden, wozu auch das Erröten aus Scham zählt.

Wenn wir performative Äußerungen tun, dann kann man ganz vernünftiger Weise sagen, daß wir „Handlungen vollziehen“; und als Handlungen können sie dann in ganz verschiedenen Dimensionen in Unordnung sein, so wie alle anderen Handlungen auch; [...] Ich denke daran, daß Handlungen im allgemeinen (nicht immer) zum Beispiel unter Zwang oder versehentlich oder auf Grund eines Fehlers oder in anderer Weise ohne Absicht getan werden können. In vielen derartigen Fällen werden wir auf keinen Fall einfach sagen, daß der Mensch das und das „getan“ habe.⁸⁹

Die Verse, die am Beginn des ersten Werkeingangs des St. Trudperter Hohenlieds stehen, können jedoch ebenfalls als performative Äußerungen gelesen werden. Nach Austin sind also die einleitenden Verse im St. Trudperter Hohenlied nicht als Wunsch oder Bericht einer Gruppe zu verstehen, denn die beschriebene Handlung, nämlich vom Heiligen Geist zu sprechen, vollzieht sich, während sie sprachlich beschrieben wird. Nachdem der Name des Heiligen Geistes erwähnt wird, scheint es so, als würde das Sprechen durch das Sprechen selbst kommentiert.

*Wir wellen kôsen von deme oberesten liebe, der meisten genâde, der ruoweclichesten süeze. daz ist der heilige geist. wir geistlichen menneschen sprechen mit rehte von deme geiste. der orthabaere ist des unseren namen, der sî ein houbet unsere worte. (THL, 1,1-6.)*⁹⁰

In dieser Stelle wird nämlich das, was angekündigt wird, gleichzeitig ausgeführt, in diesem Fall das Sprechen vom Heiligen Geist. Urban Küsters sieht in diesen Versen einen zweifachen

⁸⁷ ebenda, S. 106-108.

⁸⁸ vgl. Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 93.

⁸⁹ John Langshaw Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 42-43.

⁹⁰ Das St. Trudperter Hohenlied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

Verweis auf das Sprechen, sowie die Herstellung eines Bezugs zwischen dem Text und dem Publikum. Diese Sichtweise ist insofern für diese Arbeit relevant, als sie dabei hilft, das Sprechen aus mehreren Perspektiven zu betrachten.

Mit dieser schlichten, feierlichen Eingangsformulierung des Prologs, die sich nur in den rhythmisch gesetzten Superlativen innerhalb der Beschreibung des Hl. Geistes steigert, wird der Gegenstand der Schrift benannt und zugleich der Rahmen der literarischen Kommunikation aufgespannt, werden Autor, Werk und Publikum in markanter und konzentrierter Weise hermeneutisch aufeinander bezogen. Der Auftakt hebt sich deutlich – durch eine formale wie gedankliche Zäsur – von den anderen Teilen des Prologs ab. Dabei verleiht ihm der Parallelismus der beiden Redeanläufe eine innere Geschlossenheit und Abrundung. Zweimal setzt der Autor mit dem hermeneutischen Subjekt *wir* an, zweimal mündet die parataktische Reihe in eine Bestimmung des Geistes, einmal als Gegenstand, dann als Patron der Rede. Wie der ganze Abschnitt mit zwei optativischen Sätzen verklammert ist, so findet das anfängliche *wir kôsen* sein Komplement im abschließenden *unserre worte*. Die Rede- und Gedankenlinie führt also dorthin zurück, wo sie begann: zum gewünschten Gespräch. So wird formal kunstvoll eine geschlossene Einheit gefügt, die suggestiv auf die intendierte Einheit der vorgetragenen Aussage verweist.⁹¹

Das heißt, entsprechend zu Austins „Theorie der Sprechakte“ ist der Satz *wir geistlichen menseschen sprechen mit rehte von deme geiste* wahr, weil zum einen das Sprechen vom Heiligen Geist sowohl ausgesprochen als auch durchgeführt wird. Zum anderen wird in den darauffolgenden Versen vom Heiligen Geist gesprochen und dieser durch verschiedene sprachliche Bilder beschrieben. An den Imperativen in *getrûwe deme heiligen geiste! minne in! habe liep hin zuo zime!* (THL, 2,7.) lässt sich erkennen, dass es für die sprechende Person notwendig ist, dass der Inhalt dieser Äußerungen auf eine bestimmte Weise übermittelt wird, damit das Publikum diese Aufforderungen erfüllt. Luhmann spricht von der „Differenz von Information und Mitteilungsverhalten“⁹² und erklärt diese anhand der Unterscheidung in Ego und Alter.

Es geht hier natürlich nicht um die Frage, wer zuerst auf den Gedanken kam, die Situation so zu sehen: Ego oder Alter. Entscheidend ist, daß erst die Sozialität der Situationsauslegung diese Aporie erzeugt. [...] Auch diese Überlegung lehrt, daß es bei Kommunikation nie um ein Geschehen mit zwei Selektionspunkten geht – weder im Sinne der Übertragungsmetapher als Geben und Annehmen, noch im Sinne der Differenz von Information und Mitteilungsverhalten. Kommunikation kommt nur zustande, wenn diese zuletzt genannte Differenz beobachtet, zugemutet, verstanden und der Wahl des Anschlußverhaltens zu Grunde gelegt wird.⁹³

Der Satz *Wir wellen kôsen* kann als ein an ein Wir gerichteter Imperativ, der während der Äußerung verwirklicht wird, verstanden werden. Dies bedeutet, dass das Verb *wellen* performativ gelesen wird. Um diesen Zusammenhang zu veranschaulichen, wird nun auf die

⁹¹ Urban Küsters, *Der verschlossene Garten – Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, in: *Studia humaniora, Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance*, Wilhelm Busse, Hans Hecker, Rudolf Hiestand u.a. (Hg.), Band 2, Düsseldorf, 1985, S. 17.

⁹² Niklas Luhmann, *Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 195.

⁹³ ebenda, S. 196.

performativen Akte eingegangen, die im St. Trudperter Hohenlied auftreten. Jene Verben, die Austin als performativ bezeichnet, haben laut ihm die folgenden Funktionen:

sie *machen explizit*, welche Handlung genau damit, daß man die Äußerung tut, vollzieht (explizit machen ist etwas anderes als behaupten oder beschreiben).⁹⁴

Searle führt als eine der Bedingungen für das Gelingen einer performativen Äußerung an, dass das Publikum den Informationsgehalt der Aussage und damit die dadurch intendierte Handlung verstehen muss. Dies kann ebenso in den zuvor zitierten an die Hörerinnen gerichteten Imperativen beobachtet werden. Searle spricht in Bezug auf das Verstehen einer Aussage von einer „Brücke“ zwischen den Sprechenden und den Hörenden.

On the hearer's side, understanding the speaker's utterance is closely connected with recognizing his intentions. In the case of literal utterances the bridge between the speaker's side and the hearer's side is provided by their common language. Here is how the bridge works:

1. Understanding a sentence is knowing its meaning.
2. The meaning of a sentence is determined by rules, and those rules specify both conditions of utterance of the sentence and also what the utterance counts as.
3. Uttering a sentence and meaning it is a matter of (a) intending to get the hearer to know (recognize, be aware of) that certain states of affairs specified by certain of the rules obtain, (b) intending to get the hearer to know (recognize, be aware of) these things by means of getting him to recognize and (c) intending to get him to recognize in virtue of his knowledge of the rules for the sentence uttered.
4. The sentence then provides a conventional means of achieving the intention to produce a certain illocutionary effect in the hearer. If a speaker utters the sentence and means it he will have intentions (a), (b), and (c). The hearer's understanding the utterance will simply consist in those intentions being achieved. And the intentions will in general be achieved if the hearer understands the sentence, i.e., knows its meaning, i.e., knows the rules governing its elements.⁹⁵

Wenn sich das Publikum von einer sprechenden Person angesprochen fühlt, wie es in der zuletzt zitierten Textstelle anvisiert wird, fungiert die Mitteilung als Anregung, wie es Luhmann im Hinblick auf das Zustandekommen von Kommunikation ausdrückt.

Die Mitteilung ist aber nichts weiter als ein Selektionsvorschlag, eine Anregung. Erst dadurch, daß diese Anregung aufgegriffen wird, daß die Erregung prozessiert wird, kommt Kommunikation zustande. [...] Geht man vom Sinnbegriff aus, ist als erstes klar, daß Kommunikation immer ein selektives Geschehen ist. Sinn läßt keine andere Wahl als zu wählen. Kommunikation greift aus dem je aktuellen Verweisungshorizont, den sie selbst erst konstituiert, *etwas* heraus und läßt *anderes* beiseite. Kommunikation ist Prozessieren von Selektion.⁹⁶

Die von Luhmann angesprochene Selektion kann in den Versen 13,4-14 des St. Trudperter Hohenlieds darin erkannt werden, dass jene Eigenschaften aufgezählt werden, die zur Hochzeit mit Gott führen, denn andere Eigenschaften hätten diesen Effekt nicht. Neben der Verwendung entsprechender Personalpronomen, um das Publikum anzusprechen, kommen im St. Trudperter

⁹⁴ John Langshaw Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 81.

⁹⁵ John R. Searle, Speech acts: an essay in the philosophy of language, Cambridge 1969, S. 48.

⁹⁶ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 194.

Hohenlied andere Formen der rhetorischen Gliederung vor. Dazu gehört unter anderem die Wiederholung von Satzanfängen, wie im folgenden Abschnitt.

got wil, daz wir durnachte sîn in gedanken, in Worten, in werken, in unsere gehôrsame, in unsere gedult, in unsere diemuot, in unsere geloube, in unsereme gedingen, in unsere minne. er wil, daz wir uns üeben in unsere gehuht, in unsere vernunst, in unsereme guoten willen. er wil, daz wir erkennen sîn reht unde minnen sîne wârheit unde vûrhten sîn urteil. er wil, daz wir uns nâhen sîner sterke unde gedingen ze sînem wîstuom unde trôst haben ze sîner erbarmede, daz wir den vater loben unde den sun êren unde den heiligen geist guotlîchen unde daz wir den gewal suoehen unde den wîstuom vinden unde den heiligen geist in aller unser sêle minnen, wande in deme werdent siu alle bevangen. (THL, 53,6-21.)⁹⁷

Austin zufolge muss der folgende Satz zutreffen, damit eine performative Handlung zustande kommen kann: „Alle Beteiligten müssen das Verfahren vollständig durchführen.“⁹⁸ Das bedeutet, dass die Handlung nicht funktionieren würde, wenn sich einige der Hörerinnen dagegen entscheiden, die Aufforderungen der vortragenden Person zu befolgen. Im Gegensatz dazu, dass durch die explizite Nennung der Nicht-Geistlichen und die Aufforderung zur Scham der Unterschied zwischen Geistlichen und Nicht-Geistlichen hervorgehoben wird, spricht Stridde an, wodurch im St. Trudperter Hohenlied auch unter jenen Menschen, die im Text nicht als erster angesprochen werden, eine Gemeinschaft entsteht. Sie beschreibt nämlich Scham einerseits dahingehend, dass die sich Schämenden von der Gemeinschaft der Geistlichen ausgeschlossen werden, andererseits nennt sie aber die Scham als Teil einer Gemeinschaft. Das wechselseitige Beeinflussen von Scham und Schuld im Hinblick auf eine Gemeinschaft beschreibt Stridde folgendermaßen:

Scham als Element sozialer Interaktion scheint [...] überall dort vorherrschend zu sein, wo die Gemeinschaft, zu der sich der Beschämte zählt, als gesellschaftliches Regulativ für die positive Entwicklung der Identität des Einzelnen und der Gruppe fungiert. Wo dies aber durch Umfang und Heterogenität des Kollektivs nur noch in Schamvermeidungsstrategien mündet und der Einzelne die totale soziale Absonderung sucht oder die Relevanz der Gemeinschaft durch das Vorhandensein von Stabilisationsalternativen schwindet, reguliert hingegen die Schuld und ihre Wiedergutmachung den aktiven Wiedereintritt des Einzelnen in die Gemeinschaft.⁹⁹

Die an die Nicht-Geistlichen gerichtete Aufforderung aus Scham zu erröten bezeichnet Stridde als „performative Zumutung“, weil es zwar möglich ist, jemanden dazu aufzufordern, sich zu schämen, aber nicht, dass diese Person dadurch errötet, weil das Erröten unwillkürlich geschieht.

⁹⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 128-130.

⁹⁸ John Langshaw Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 56.

⁹⁹ Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 99-100.

In der Regel gelten aber nur Handlungen als Ziel von Aufforderungen, die dem intentionalen Handlungsspektrum angehören. Erröten ist jedoch kein absichtliches Tun und somit nach einigen Theorien nicht einmal als Handlung zu bezeichnen. Die Funktion dieser Äußerung muss also auf andere Weise an den Äußerungskontext gebunden sein, als es bei Sprechakten der Fall ist, die auf intentionale Handlungen abzielen. Wenn ein Sprecher äußert „Schließ die Tür!“, und der Hörer tut dies, dann hat der Sprechakt die Wirklichkeit nachhaltig verändert. Und das ist das was ein Sprechakt tut. Die Aufforderung „Erröte“ kann dies nicht. Warum ist dann die Rede des *THL* nicht nur sinnvoll, sondern außerdem für die Hörer höchst prekär und geradezu eine performative Zumutung? Der Sprechakt trägt – so die These – die illokutionäre Kraft des Beschämens in sich, denn dem Erröten muss ja immer etwas vorausgehen: körperliche Anstrengung, Zorn – oder eben Scham. Deshalb ist der Satz „Schäm dich“ sinnvoll, „Erröte“ nicht.¹⁰⁰

Was anhand der Textstelle, die sich an die nicht-geistlichen Hörerinnen wendet, nicht erkannt werden kann, ist, ob das Publikum die Erwähnung des Errötens nicht als Aufforderung, sondern als Warnung verstanden hat. Luhmann spricht davon, dass jede Äußerung abgelehnt werden kann, was in *THL* 11,5-10 nachvollziehbarer erscheint, als bei der Aufforderung in *THL* 7,26-27 zu erröten, weil die Klosterfrauen der direkten Anrede widersprechen können, im Gegensatz zu dem unwillkürlichen Erröten. In Ergänzung zu Stridde bezeichnet Luhmann Handlungen nicht nur dann als Handlungen, wenn sie willkürlich vollzogen werden, sondern er sieht auch die Kommunikation selbst nicht als Handlung an.

Kommunikation ist koordinierte Selektivität. Sie kommt nur zustande, wenn Ego seinen Eigenzustand auf Grund einer mitgeteilten Information festlegt. Kommunikation liegt auch dann vor, wenn Ego die Information für unzutreffend hält, den Wunsch, über den sie informiert, nicht erfüllen will, die Norm, auf den sie den Fall bezieht, nicht befolgen möchte. Daß Ego zwischen Information und Mitteilung unterscheiden muß, befähigt ihn zur Kritik und gegebenenfalls zur Ablehnung. [...] In den Kommunikationsvorgang ist mithin die *Möglichkeit* der Ablehnung *zwingend* miteingebaut. Hiervon ausgehend können wir ein Elementarereignis von Kommunikation definieren als kleinste noch negierbare Einheit. [...] Die Mitteilung selbst ist zunächst nur eine Selektionsofferte. Erst die Reaktion schließt die Kommunikation ab, und erst an ihr kann man ablesen, was als Einheit zustandegekommen ist. Eben deshalb kann Kommunikation nicht als Handlung begriffen werden[.]¹⁰¹

Searle zeigt, worin der Unterschied zwischen einem Befehl und einer Feststellung liegt und wie diese Äußerungsformen durch Sprechakte beschrieben werden können. Dies ist besonders im Zusammenhang mit der im *St. Trudperter Hohenlied* auftretende Aufforderung zu erröten relevant.

Ein geistiger Zustand – bzw. ein Sprechakt – ist dann und nur dann erfüllt, wenn es den im propositionalen Gehalt angegebenen Sachverhalt tatsächlich gibt. [...] Zwischen einem Befehl und einer Feststellung besteht ein Unterschied in der Ausrichtung; den kann man so bezeichnen: Beim Befehl ist es am Adressaten, sein Verhalten in Übereinstimmung mit dem propositionalen Gehalt des Befehls zu bringen (folglich haben Befehle die Welt-zu-Wort-Ausrichtung); bei einer Feststellung hingegen ist es am Sprecher, den propositionalen Gehalt seiner Feststellung in

¹⁰⁰Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: *Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter*, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 93.

¹⁰¹Niklas Luhmann, *Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 212.

Übereinstimmung mit der Welt zu bringen (folglich haben Feststellungen die Wort-zu-Welt-Ausrichtung).¹⁰²

Zu den von Searle beschriebenen intentionalen Zuständen und Handlungen kann auch die Scham gezählt werden, weil sich Menschen für etwas Bestimmtes schämen. Im Fall des St. Trudperter Hohenlieds kann damit das Bewusstsein der Nicht-Geistlichen gemeint sein, dass sie nicht zu der Gemeinschaft der Geistlichen gehören und daher von der Gruppe der Geistlichen als sündig angesehen werden.

Gemeinhin wird gesagt, Intentionalität-mit-einem-t sei nicht vornehmlich eine Eigenschaft von Sätzen, sondern eine Eigenschaft von einigen oder gar allen geistigen Zuständen, auf einen Gegenstand oder einen Sachverhalt gerichtet zu sein. So ist beispielsweise eine Überzeugung immer eine Überzeugung, *daß* dies-und-das der Fall ist; Furcht immer *vor* etwas, ein Wunsch immer *nach* etwas.¹⁰³

An der bereits zitierten Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied (THL, 2,2-7.)¹⁰⁴ beschreibt Stridde den Einfluss der Zeitlichkeit auf das Sprechen, was unter anderem deshalb relevant für diese Arbeit ist, weil das St. Trudperter Hohelied ursprünglich vorgetragen wurde und weil dadurch die Zeitlichkeit der Sprache stärker betont wird.

Sprache unterliegt zwar immer einer immanent eingeschriebenen Zeitstruktur, dem Problem der Konkurrenz zwischen der Prozeßhaftigkeit des Sprechens und der Überzeitlichkeit des göttlichen Agierens stellt sich der Verfasser des *THL* durch die Zusammenführung von transitiven Verben mit dem atemporalen Präsens und durch die Gegenüberstellung mit einer zeitlichen Abfolge der diabolischen Handlungen. Aus dieser zeitlichen Enthobenheit kehrt die Grammatik der Rede zurück in die Aktualität des Sprechaktes und rekurriert mit dem imperativischen *nû bieten uns ime* (1,19) auf die Äußerungssituation und auf das inkludierende Wir der Anwesenden. Das ‚Darbieten‘ ist performativ zu verstehen, denn durch den Sprechakt, das heißt die Worte, deren *houbet* der Heilige Geist *sî*, und durch die faktische Präsenz der Hörer im Kommunikationsraum wird die geforderte Hingabe an den Geist geleistet.¹⁰⁵

Im Gegensatz zu der Feststellung „Es regnet.“¹⁰⁶ kann allerdings in Bezug auf das St. Trudperter Hohelied nicht eindeutig bestimmt werden, wer nicht zu der Menge der Geistlichen gehört. In der entsprechenden Stelle im St. Trudperter Hohenlied wird jedoch spezifiziert, welche Menschen zum Erröten aufgefordert werden.

¹⁰² John R. Searle, Intentionalität und der Gebrauch der Sprache, in: Sprechakttheorie und Semantik, Günther Grewendorf (Hg.), Frankfurt am Main 1979, S. 162.

¹⁰³ John R. Searle, Intentionalität und der Gebrauch der Sprache, in: Sprechakttheorie und Semantik, Günther Grewendorf (Hg.), Frankfurt am Main 1979, S. 150.

¹⁰⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 12.

¹⁰⁵ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 199.

¹⁰⁶ vgl. Gregory Currie, The nature of fiction, Cambridge, 1990, S. 25.

hie gevâhen rôten mit inneclicher schame diu hiufele, die sich flîzen der ûzeren schoene unde niht der inneren. (THL, 7,26-27.)¹⁰⁷

Stridde spricht unter Bezugnahme auf diese Stelle von einer Präsupposition, also einer Vorannahme. Lars Bülow und Ulrike Krieg-Holz definieren den Begriff der Präsupposition folgendermaßen:

Das Konzept der Präsuppositionen dient vor allem dazu, den Anteil von außersprachlichen Wissensbeständen bei der Konstitution von Textkohärenz zu erfassen. Präsuppositionen gehören zu den voraussetzenden Bedingungen, die gegeben sein müssen, um angemessene bzw. korrekte Äußerungen produzieren und rezipieren zu können. Sie werden innerhalb der Äußerung jedoch nicht explizit ausgedrückt.¹⁰⁸

In diesem Fall besteht die Präsupposition zum einen darin, dass sich unter den Zuhörerinnen sowohl Geistliche als auch Nicht-Geistliche befinden. Eine weitere Präsupposition kann in der oben zitierten Textstelle aus dem St. Trudperter Hohenlied darin liegen, dass davon ausgegangen wird, dass sich die Hörerinnen, die nicht zu den Geistlichen zählen, ihrer Schuld bewusst sind und sich deshalb schämen.

Dieser Akt des Beschämens, der in eine Aufforderung zum Erröten gekleidet ist, formuliert darüber hinaus latent eine kontextuelle Voraussetzung, die man in den pragmatischen Theorien Präsupposition nennt. Die Äußerung setzt nämlich voraus, dass unter den Anwesenden zumindest einige sind, *die sich flîzen der ûzeren schoene unde niht der inneren*, wie der Sprecher, der zum Schließen der Tür auffordert, impliziert, dass die Tür geöffnet ist. Der sogenannte Präsuppositionssauslöser ist ein pragmatisch Bedeutung generierendes Wort, welches direkt auf Raum und Zeit der Kommunikationssituation und damit auf die Hörer selbst zeigt: *hie*. Die Raumdeixis im Augenblick des Äußerns ist es, die die Voraussetzung artikuliert, welche vom Hörer als solche identifiziert werden muss, damit die Äußerung verstanden wird. Dabei geht es gerade nicht darum, dass der Sprecher glaubt, was er präsupponiert und auch nicht, dass erst die Wahrheit der Aussage zum Gelingen des Sprechaktes führt, wie es bei der Aufforderung zum Türschließen der Fall ist.¹⁰⁹

Searles Definition der verweisenden Funktion von Äußerungen kann direkt auf den Satz *alsô werdent die durnachtigen erlediget*. (THL, 105,28.)¹¹⁰ angewandt werden, denn indem *die durnachtigen* erwähnt werden, wird in diesem Satz und in der damit zusammenhängenden Aussage im St. Trudperter Hohenlied auf ebendiese Menschen verwiesen.

To sum up: the speech act of referring is to be explained by giving examples of paradigmatic referring expressions, by explaining the function which the utterance of these expressions serves

¹⁰⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 32.

¹⁰⁸ Ulrike Krieg-Holz, Lars Bülow, Linguistische Stil- und Textanalyse, Tübingen, 2016, S. 50.

¹⁰⁹ Christine Stridde, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Kathryn Starkey, Horst Wenzel (Hg.), Stuttgart 2007, S. 94.

¹¹⁰ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 228.

in the complete speech act (the illocutionary act), and by contrasting the use of these expressions with other expressions.¹¹¹

In Bezug auf die Frage, welche performativen Äußerungen im St. Trudperter Hohenlied zu den illokutionären und welche zu den perlokutionären Akten zählen, ist es wichtig, die folgende Textstelle einzubeziehen. Darin treten außerdem konstative Äußerungen auf, die gleichzeitig auch illokutionäre Akte darstellen können. In der folgenden Textstelle werden zudem Gegensatzpaare gebildet, was die Aussagekraft der Begriffe verstärkt und veranschaulicht.

sô strîtent die guoten gedanke mit den übelen. sô strîtet unser kelegîte mit unsere enthebede. sô strîtet unser kradem mit unsereme swîgenne. sô strîtet unser slâf mit unsereme wachenne. alsô tuon wir. einweder wir werden gevangen oder verheret. daz quît hunde, wande die gevangen die bestênt in deme lande, diu verhereten die werdent in ellende gevüeret. doch ladet si ir sponsus, ube sie sich ime gezeigent, als er sprach: daz wir dich sehen. daz quît: zeige dîne gevangenisse unde dînen bresten mit dîner riuweclicher gehügede unde mit dîner emzezen vlêhede mîneme gewalte. er mac dich wol erledigen. zeige dîne mâsen unde dîn sêregez herze mit dem vernunstlichen gedingen mîneme wistuome. er kann dich wol geheilen. zeige dîne unkraft mîner güete unde biut mir die hant dînes guoten willen sô getriuwelîchen, daz ich mîn reht haben müge. daz quît: wis demüete, sô ziuhet dich unde loeset dich mîn güete von der gevangenisse unde von der verherde des tiuvels. unde von allen dînen unruowen, unde gibe dir widere die êre unde die corône, die ich dir koufte mit mîneme tôde. alsô werdent die durnahtigen erlediget. daz sint aber die allerbesten. die hûetent ire gedanke unde ir werke unde ir worte mit vlîze. alliu ir angest ist iht, daz sie sich versûmet habent guoter werke von ir iugende: unde swaz ieman guotes tuot, daz taeten sie gerne. den enbristet niht newan sîn eines. die hât er ouch nâch ime geladet, daz sie vaste gelouben, daz er in holt ist, unde sie von herzen gedingen, daz er in bî ist, unde daz sie von aller sêle minnen, daz er in in ist. alsô loeset uns unser gemahle. (THL, 105,5-106,4.)¹¹²

Zudem wird in der vorigen Textstelle aus dem St. Trudperter Hohenlied durch die Kombination der Gegensätze erneut das wechselseitige Beeinflussen von Ähnlichkeit und Differenz berücksichtigt, das bereits durch Haug erklärt wurde.¹¹³ Austin trennt das Ausführen einer Handlung von deren Beschreibung, um eine perlokutionäre von einer konstativen Handlung zu unterscheiden. Dies kann am oben zitierten Satz *alsô werdent die durnahtigen erlediget*. (THL, 105,28.)¹¹⁴ beobachtet werden, denn dieser Satz erscheint zwar als eine bloße Feststellung, kann aber in dieser Textstelle als Folge der davor genannten Imperative bezeichnet werden. Dadurch könnte dieser Satz als illokutionärer Akt bezeichnet werden.

Ganz bestimmt müssen wir den perlokutionären Sinn von „eine Handlung tun“ irgendwie ausschließen, weil das Tun in diesem Sinne irrelevant dafür ist, ob eine Äußerung, die man als das „Tun einer Handlung“ bezeichnen kann, performativ ist – jedenfalls wenn sie sich dadurch

¹¹¹ John R. Searle, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge 1969, S. 28.

¹¹² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 226-228.

¹¹³ vgl. Walter Haug, *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, Kurt Ruh (Hg.), in: *germanistische Symposien, Berichtsbände*, Albrecht Schöne (Hg.), Stuttgart, 1986, S. 503-504.

¹¹⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 228.

von der konstativen unterscheiden soll. Denn offensichtlich kann man *jeden* oder fast jeden perlokutionären Akt unter hinreichend speziellen Umständen dadurch zustande bringen, daß man mit oder ohne Vorbedacht eine ganz beliebige Äußerung tut, insbesondere auch eine durch und durch konstative Äußerung[.]¹¹⁵

Searle ergänzt dazu den Begriff des *propositional act*, zu dem er das Verweisen und das Ankündigen einer Handlung zählt.¹¹⁶ Außerdem zeigt Searle, wie der propositionale Akt mit konstativen Äußerungen zusammenhängt:

Propositional acts cannot occur alone; that is, one cannot *just* refer and predicate without making an assertion or asking a question or performing some other illocutionary act. The linguistic correlate of this point is that sentences, not words, are used to say things.¹¹⁷

Das bereits besprochene *minne in!*, das auch innerhalb des St. Trudperter Hohenlieds mehrere Male auftritt, könnte von den Hörerinnen eher befolgt werden, wenn, wie in 42,18-43,6 davon die Rede ist, dass neben Maria und der Kirche auch jede Einzelseele die Möglichkeit hat, zu Gott zu gelangen. Die vortragende Person im St. Trudperter Hohenlied verwendet bildreiche Metaphern, um zu beschreiben, welches Verhalten die Gemeinschaft der geistlichen Hörerinnen, zu der sich auch die vortragende Person zählt, weil sie das Personalpronomen *wir* verwendet, näher zu Gott bringt, beziehungsweise von diesem entfernt.

nû sehen, wie uns widere hât brâht der heilige geist. dô wir wurden geschaffen unde gevielen, dô machete er uns widere. alsame tuot er hiute. negligentia ziuhet uns von gote, vürwitze vâhet uns, consensus slehet uns, consuetudo begrebet uns, versmâhede gotes vûlet uns, malitia pulveret uns. sô sîn wir worden ein niht. (THL, 4,10-16.)¹¹⁸

Es erscheint wie eine Antwort auf diese Verse, als die vortragende Person erklärt, durch welche Eigenschaften der Mensch näher zu Gott gelangt, weil unter anderem in beiden Teilen das Verb *ziehen* verwendet wird.

nû machen unsere memoriam, unsere rationem, unsere voluntatem ze empfâhenne den heiligen geist. memoria gehüget der sünden in vorhte ze deme herren, in schame wider den vater. unser ratio ziuhet uns ze gote mit rehter innekeit unde mit rehten werken. unser voluntas diu ruowet mit gote an selben den menneschen unde an sînen proximis. dâ wirt der mennesche denne einez mit gote in der sapientia. (THL, 5,14-21.)¹¹⁹

Luhmann beschreibt, dass nicht nur sprachliche Äußerungen selbst, sondern beispielsweise auch Abweichungen von Erwartungen als Kommunikation gewertet werden können, was auf die oben zitierten Verse, in denen der Teufel mit dem Heiligen Geist verglichen wird, zutrifft,

¹¹⁵ John Langshaw Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 127.

¹¹⁶ John R. Searle, Speech acts: an essay in the philosophy of language, Cambridge 1969, S. 24.

¹¹⁷ ebenda, S. 25.

¹¹⁸ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 20.

¹¹⁹ ebenda, S. 24.

denn es wird normalerweise nicht erwartet, dass der Teufel dem Heiligen Geist in bestimmten Punkten ähnelt, wie es diese Verse ausdrücken.

Kommunikation ist zwar [...] ohne Mitteilungsabsicht möglich, wenn es Ego gelingt, eine Differenz von Information und Mitteilung gleichwohl zu beobachten. Kommunikation ist unter der gleichen Bedingung auch ohne Sprache möglich, etwa durch [...] Abwesenheit und ganz allgemein und typisch durch Abweichen von Erwartungen, deren Bekanntsein man unterstellen kann.¹²⁰

Da in der Aufforderung *minne in!* zwar einerseits klar ist, dass in dieser Äußerung der Heilige Geist das Subjekt darstellt, wird dem Publikum andererseits nicht näher erläutert, wie es den Heiligen Geist lieben soll, beziehungsweise, was sich die vortragende Person darunter vorstellt. Obwohl dieser Imperativ also einerseits sehr direkt erscheint, bleibt er doch zum Teil unklar. Es ist wichtig zu berücksichtigen, dass auch wenn ein illokutionärer Akt von einer sprechenden Person geäußert wird, nicht immer davon ausgegangen werden kann, dass dieser illokutionäre Akt tatsächlich auf diese Person bezogen werden kann. Welche Schwierigkeiten bei der Analyse von Imperativen, wie *minne in!*, auftreten können, zeigt Monroe Beardsley.

Um zu entscheiden, ob eine Äußerung der Vollzug eines illokutionären Aktes ist, untersucht man, ob die konstitutiven Bedingungen erfüllt sind. Wenn sie es sind, kann man darüber hinaus untersuchen, ob die Bedingungen der Aufrichtigkeit ebenfalls erfüllt sind. Diese Fragen sind nicht immer leicht zu beantworten, und manchmal kann man sie nicht definitiv beantworten. In diesem Fall liegt eine Art von Ambiguität vor – wie wenn beispielsweise eine Person in einer Autoritätsposition fragt, ob etwas getan werden könne, und nicht klar ist, ob sie eine Anweisung gibt oder eine inoffizielle Bitte äußert. Wenn eine vorschriftsmäßige Formulierung vorliegt („Das ist ein Befehl!“), ist die Ambiguität aufgelöst.¹²¹

Die vortragende Person kann im Fall des St. Trudperter Hohenlieds ebenfalls als ein Beispiel für eine Person in einer Autoritätsposition gesehen werden, die Beardsley erwähnt. Searle teilt Äußerungen in drei Gruppen: die *utterance acts*, die *propositional acts* und die *illocutionary acts*.¹²² Zu Letzteren zählen Imperative, wie *minne in!*. Beim Imperativ *minne in!* fällt außerdem auf, dass dieser nicht auf eine klar umrissene Handlung abzielt. Es wird in der Folge zwar der Heilige Geist genauer beschrieben, aber nicht, worin die Liebe zu diesem bestehen sollte. Searle fügt seinen Erklärungen bezüglich des illokutionären Akts hinzu, dass dessen Explizitheit gesteigert werden kann. Eine solche Verdeutlichung ist auch für das Publikum des St. Trudperter Hohenlieds notwendig, damit dieses der Aufforderung, den Heiligen Geist zu lieben, Folge leisten kann.

Wherever the illocutionary force of an utterance is not explicit it can always be made explicit. This is an instance of the principle of expressibility, stating that whatever can be meant can be

¹²⁰ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 208.

¹²¹ Monroe C. Beardsley, Der Begriff der Literatur, aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Jörn Gottschalk und Tilmann Köppe, in: Was ist Literatur?, Jörn Gottschalk, Tilmann Köppe (Hg.), in: KunstPhilosophie, Reinold Schmücker, Axel Spree, Band 7, Paderborn, 2006, S. 52.

¹²² John R. Searle, Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, 1969, S. 24.

said. Of course, a given language may not be rich enough to enable speakers to say everything they mean, but there are no barriers in principle to enriching it.¹²³

Da im St. Trudperter Hohenlied aber nicht erwähnt wird, ob das Publikum die Aufforderungen befolgt, kann bei den Imperativen, wie *minne in!* nicht von perlokutionären Akten gesprochen werden. Denn diese drücken laut Searle die Auswirkungen sprachlicher Äußerungen auf hörende Menschen aus.

Correlated with the notion of illocutionary acts is the notion of the consequences or *effects* such acts have on the actions, thoughts, or beliefs, etc. of hearers. For example, by arguing I *may persuade* or *convince* someone, by warning him I may *scare* or *alarm* him, by making a request I may *get him to do something*, by informing him I may *convince him* (*enlighten, edify, inspire him, get him to realise*). The italicized expressions above denote perlocutionary acts.¹²⁴

Niklas Luhmann und Peter Fuchs sprechen davon, dass Aussagen angenommen oder abgelehnt werden können. Zu solchen Aussagen zählt auch die Aufforderung *minne in!*. Das bedeutet, dass das Publikum in jedem Fall mit der Aussage interagiert, entweder positiv oder negativ.

Jede Kommunikation erzeugt also, indem sie sich selbst bestimmt, eine Bifurkation, verzweigt also die möglichen Anschlüsse in: Annahme oder Ablehnung. Diese Alternative liegt voll innerhalb dessen, was angeschlossen werden kann; auch Ablehnung ist ja nur im Anschluß an eine vorherige Kommunikation und im Hinblick auf das durch sie Bestimmte möglich. Die mit Kommunikation erzwungene, im Verstehen von Kommunikation aktualisierte Alternative schließt dritte Möglichkeiten aus. Es wird keine Kommunikation zugelassen, die weder angenommen noch abgelehnt werden möchte.¹²⁵

Wenn, wie von Luhmann und Fuchs vermutet, das Schweigen auch Zustimmung ausdrücken kann, wäre das Schweigen des Publikums nicht teilnahmslos. Auf das Schweigen wird an einer späteren Stelle in dieser Arbeit genauer eingegangen. Ohly erkennt an den Beschreibungen des Heiligen Geistes in der folgenden Stelle, dass sowohl die vortragende Person als auch ihr Publikum über theologische Bildung verfügt haben müssen, weil einiges als bekannt vorausgesetzt wird.

2.3 Sprachstruktur und Sprechinstanz

2.3.1 Die Strukturierung des Sprechens im St. Trudperter Hohenlied

Im St. Trudperter Hohenlied wird das Sprechen auf vielfältige Weise strukturiert und gegliedert. Dies erfolgt beispielsweise durch die Wiederholung von Satzanfängen oder durch das Einbeziehen von Zahlen, an denen Bedeutungen gebunden sind. In der folgenden Stelle werden

¹²³ ebenda, S. 68.

¹²⁴ John R. Searle, *Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969, S. 25.

¹²⁵ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1992, S. 18.

der Heilige Geist und der Teufel miteinander verglichen und seltsamerweise wird der Teufel mit ähnlichen Begriffen wie der Heilige Geist beschrieben.

der heilige geist ist ein liep, der tiuvel zeigt dir ouch sîn liep. der heilige geist hât mandunge, trôst, minne, der tiuvel hât mandunge, trôst, minne. der heilige geist ist daz viur, der tiuvel ist alsame. iedoch der heilige geist entvâhet unde eitet, brennet unde zerlât daz golt oder daz silber. der tiuvel entvâhet daz sâflôse holz unde swerzet ez zem êrsten mit suggestionen. sô brinnet ez von delectatione. sô glüejet ez als ein zandere von consensu. sô wirt ez ein valwische von opere. der asche genazzet von consuetudine. sô wirt der mennesche ein einvalt hore. der heilige geist der brennet die memoriam, er erglüejet die rationem, er zerlât die voluntatem. (THL, 1,7-18.)¹²⁶

Da Wörter, die zum Wortfeld *hitze* gehören, wie *brennen*, *erglüejen* und *zerlân* mit *memoria*, *ratio* und *voluntas* in Verbindung gebracht werden, kann im Satz *diu hitze diu ist staete*. (THL, 2,6.)¹²⁷ auch ein Fortbestehen dieser Eigenschaften zum Ausdruck gebracht werden. Stridde ordnet die *hitze* der Liebe, beziehungsweise dem Heiligen Geist zu.

Die Hitze entspricht der Liebe, die dann wiederum mit dem Heiligen Geist gleichzusetzen wäre, unter dessen Obrigkeit (*staete*) die *geistlichen mennesche* stehen: der Heilige Geist als Thema des Textes und Assoziationshorizont monastischen Lebens. Korrespondierend zum Donner steht die *hitze* für den Blitz, dessen natürliche Momenthaftigkeit in einer Katachrese gerade für das unpragmatische und paradoxal-unhermeneutische Gottsein bildsprachlich pragmatisierend erhält.¹²⁸

In *der heilige geist entvâhet unde eitet brennet unde zerlât daz golt oder daz silber*. (THL, 1,10-11.)¹²⁹ sind *entvâhen* und *zerlân* Verben, die auf einen Endzustand hinweisen und damit einen perfektivischen¹³⁰ Charakter besitzen: Wenn das Feuer brennt, ist es bereits entfacht, und wenn Gold und Silber geschmolzen sind, ist auch diese Handlung abgeschlossen. Danach treten in Versen, die ebenfalls Eigenschaften des Heiligen Geistes beschreiben, kausative¹³¹ Verben, die das Auslösen einer Handlung ausdrücken, wie *brennen* und *erglüejen*, auf. Da es sich im Gegensatz zum Schmelzen von Gold und Silber um einen anderen Vorgang handelt, wenn der Satz lautet *er zerlât die voluntatem*. (THL, 1,18.)¹³² und weil in diesem Fall kein eindeutiger Endzustand anvisiert ist, erscheint dieses Verb in diesem Fall nicht perfektivisch. Der Teufel

¹²⁶ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10-12.

¹²⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 12.

¹²⁸ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 200.

¹²⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

¹³⁰ vgl. Metzler Lexikon Sprache, Helmut Glück, Michael Rödel (Hg.), 5. Auflage, Stuttgart, 2016, S. 503.

¹³¹ vgl. ebenda, S. 328-329.

¹³² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 12.

wird mit ähnlichen, zum Teil mit denselben, Attributen, wie der Heilige Geist beschrieben. Es wird im Text allerdings ergänzt, dass die Handlungen des Teufels eine schädliche Wirkung haben, obwohl die Verse, die den Teufel charakterisieren eine große Ähnlichkeit zu jenen Versen aufweisen, in denen der Heilige Geist vorgestellt wird. Wie sich die angesprochene Prozesshaftigkeit in den Anfangsversen des St. Trudperter Hohenlieds zeigt, beschreibt Stridde auf die folgende Weise.

Die Akte des Brennens, Erglühens und Schmelzens durch den Heiligen Geist werden, gebunden an die drei Seelenkräfte *memoria*, *ratio* und *voluntas*, wieder aufgenommen und markieren nun noch einmal um so stärker die Differenz von Teufel und Heiligem Geist. [...] Sprache unterliegt zwar immer einer immanent eingeschriebenen Zeitstruktur, dem Problem der Konkurrenz zwischen der Prozeßhaftigkeit des Sprechens und der Überzeitlichkeit des göttlichen Agierens stellt sich der Verfasser des THL durch die Zusammenführung von transitiven Verben mit dem atemporalen Präsens und durch die Gegenüberstellung mit einer zeitlichen Abfolge der diabolischen Handlungen. Aus dieser zeitlichen Enthobenheit kehrt die Grammatik der Rede zurück in die Aktualität des Sprechaktes und rekurriert mit dem imperativischen *nû bieten uns ime* (1,19) auf die Äußerungssituation und auf das inkludierende Wir der Anwesenden. Das ‚Darbieten‘ ist performativ zu verstehen, denn durch den Sprechakt, das heißt die Worte, deren *houbet* der Heilige Geist *sî*, und durch die faktische Präsenz der Hörer im Kommunikationsraum wird die geforderte Hingabe an den Geist geleistet. Der performative Imperativ schließt die folgende Negation mit ein, die man rekonstruieren könnte mit: *nû ziehen über uns niht den swaeren leim*.¹³³

Der Imperativ *minne in!* ist ein Beispiel für einen illokutionären Akt¹³⁴, denn dabei wird eine Aufforderung an das Publikum gerichtet, aber es ist noch nicht das Ziel der Sprechhandlung absehbar, was in einem perlokutionären Akt der Fall wäre.¹³⁵

dir engebristet dâ zime niht: er ist digitus dei, der dîne durnahte hin ze gote wîset. er ist digitus dei, der dîne wunden heilet. [...] er ist diu unctio, er ist der wîgant, er ist daz gewaefene.¹³⁶

Dies ist ein weiteres Beispiel für die bereits angesprochenen Präsuppositionen. Was die sprachliche Gliederung der Beschreibungen des Heiligen Geistes in THL 2,6-17 betrifft, erkennt Ohly, dass die Imperative eine Steigerung beschreiben und das Verb *minnen* verstärken.

Gegenüber dem Eingang mit den Imperativen *getrûwe (...) minne (...) habe liep* ist am Ende mit den drei das Wort *minnen* wiederholenden Sätzen eine bewußte Steigerung gesucht, so daß bei aller symmetrischen Geschlossenheit der Form die innere Bewegung sich doch nicht zum Kreis schließt, sondern spiralgig höherführt.¹³⁷

Da, wie von Ohly beschrieben, die vortragende Person zu geistlichen Frauen spricht, ist diesen die Bedeutung der Zahl Drei, die in der vorigen Textstelle häufig auftritt, wahrscheinlich

¹³³ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 199.

¹³⁴ vgl. Metzler Lexikon Sprache, Helmut Glück, Michael Rödel (Hg.), 5. Auflage, Stuttgart, 2016, S. 281.

¹³⁵ vgl. ebenda, S. 505.

¹³⁶ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 428.

¹³⁷ ebenda, S. 435.

bekannt gewesen. Das heißt, wenn das Publikum über dieses Vorwissen nicht verfügte, müsste die vortragende Person dies auf eine andere Weise ausdrücken. Die Zahl Drei tritt jedoch implizit an mehreren Stellen im St. Trudperter Hohenlied auf, beziehungsweise wird dadurch der Text strukturiert. Dies ist unter anderem in den folgenden Versen der Fall.

*stant ûf, gotes gemahle! stant ûf, Christes muoter! stant ûf, ein vriundinne des heiligen geistes!
stant ûf unde kum vür[.]* (THL, 32,23-24.)¹³⁸

Ohly geht im Kommentar zu dieser Stelle ebenfalls auf die Zahl Drei ein und beschreibt, welche Bedeutung diese ihm zufolge hier einnimmt: „Eine dreimalige *stant-ûf*-Anapher markiert Marias Verbundenheit mit der Trinität.“¹³⁹ Zu der rhetorischen Verwendung von Wiederholungen zählen auch die Beschreibungen des Hohenlieds Salomos durch die vortragende Person am Beginn des zweiten Werkeingangs. Dabei scheint sich die sprechende Person an das Zielpublikum insofern anzupassen, als die Verse, die das Hohelied Salomos beschreiben, Ähnlichkeiten mit einem Gebet aufweisen. Dazu zählt beispielsweise, dass jeder Satz mit *ez ist* beginnt.

nû sehen waz daz sanc sî. ez ist sanc aller sange. ez ist ouch ein sehen der gesiuneclichen tugende. ez ist ein weide der inneren sinne. ez ist ein rîchiu kamere des hoehesten wîstuomes. ez ist ein vuore der hungeregen. ez ist ein labe der siechen. ez ist ein spinne der sîgenden kinde. ez ist ein tranc der vûlen inaedere der riuwenden. ez ist ein sîezer stanc der muotsiechen. ez ist ein salbe der miselsuhtigen. ez ist ein ellen der vehtenden. ez ist ein lôn der sigehaften. ez ist ein widerladen der sigelôsen ze dem andern strîte. ez ist ein küele der müeden. ez ist ein mandunge der weinenden. [...] ez ist ein umbehalsen des winelichen kusses. ez ist ein gezierde der kiuschen willen. ez ist ein wirdegiu corôna des magetlichen lebennes. (THL, 6,1-21.)¹⁴⁰

In der soeben zitierten Textstelle aus dem St. Trudperter Hohenlied treten anaphorische Verknüpfungen zwischen den einzelnen Versen und dem Vers am Beginn *nû sehen waz daz sanc sî* auf, denn alle Sätze, die mit *ez* beginnen, beziehen sich auf *daz sanc*, also das Hohelied Salomos. Bülow und Krieg-Holz erklären, wie Anaphern funktionieren. Die Beispielsätze, die von den Autoren genannt werden, funktionieren auf dieselbe Weise, wie die Verse im St. Trudperter Hohenlied.

Zur Textverknüpfung tragen Pronomina mit phorischer Funktion bei, weil sie auf Elemente innerhalb eines Textes verweisen. Beim phorischen Gebrauch wird die Form eines Pronomens von der Form eines anderen Elements, i.d.R. eines Substantivs bestimmt: z.B. *An der Ecke stand Niklas. Er sah gestresst aus.* Hier hat das Pronomen eine kontextgebundene Wortbedeutung. In Bezug auf die Richtung des Verweises bzw. der Verknüpfung können dabei zwei Varianten unterschieden werden: Geht der Bezugsausdruck wie im oben genannten Beispiel dem Pronomen voraus, liegt eine anaphorische Verknüpfung vor. Folgt der Bezugsausdruck dem Pronomen, wird dies als kataphorische Verknüpfung bezeichnet. [...] Der anaphorische Gebrauch von Pronomina ist weitaus häufiger als der kataphorische. Das liegt vor allem daran,

¹³⁸ ebenda, S. 86.

¹³⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 731.

¹⁴⁰ ebenda, S. 28.

dass kataphorische Pronomina schwerer zu verarbeiten sind als anaphorische, weil zunächst offen bleibt, worauf sie sich beziehen. [Hervorhebung im Original; Anm. J.P.]¹⁴¹

Da es sich bei diesen Äußerungen, wie in THL 6,1-21, um Behauptungen der vortragenden Person handelt, ist es wichtig zu erwähnen, dass laut Tzvetan Todorov in einer Aussage zum Teil eine Realität entworfen wird, in welcher die Aussage selbst der Wahrheit entspricht. Das heißt auch, dass außerhalb der entworfenen Realität die entsprechende Aussage nicht notwendigerweise der Wahrheit entsprechen muss. Besonders dann, wenn wie im Fall des St. Trudperter Hohenlieds religiöse Aussagen, beziehungsweise ein religiöser Text, mit weltlichen Beschreibungen verbunden wird, ist die Schaffung einer solchen neuen Realität zu beobachten.

In jeder Aussage lassen sich provisorisch diese beiden Aspekte auseinanderhalten: einerseits ein vom Sprecher ausgehender Akt, ein sprachliches Gebilde; andererseits die Evokation einer bestimmten Realität; und diese hat in der Literatur keine andere Existenz als diejenige, die ihr von der Aussage selbst gegeben wird.¹⁴²

2.3.2 Der Wechsel der sprechenden Person

Da es im St. Trudperter Hohenlied oft den Anschein hat, dass die vortragende Person aus der Perspektive anderer Figuren spricht, wird nun gezeigt, wie sich die scheinbaren Wechsel der Sprechinstanzen in verschiedenen Stellen darstellen.

Stridde begründet, warum sie der Meinung ist, dass das St. Trudperter Hohelied trotz des von der Sprechinstanz artikulierten *wir* nicht als Dialog zwischen der vortragenden Person und dem Publikum, sondern als Selbstgespräch einer sprechenden Person zu verstehen ist.

Narrativ wird zwar zunächst ein Sprecherwechsel fingiert, und den trinitarischen Personen wird jeweils ein Sprechakt in den Mund gelegt, jedoch sprechen die Appropriationen als solche eher gleichzeitig als miteinander. [...] Vielmehr handelt es sich um einen Monolog, welcher die dogmatisch ja nicht ganz unproblematische Umsetzung des *faciamus* in dramatische Rollenrede relativiert und auf diese Weise dem Paradox von trinitarischer Identität in der Differenz angemessen begegnet. Außerdem ergeben sich für die Aktualisierung des Textes in der Vortragssituation unter medientheoretischen Aspekten kommunikationstheoretische Konsequenzen: Denn in der Performanz ist es ja schließlich ein und derselbe Sprecher, der sagt „ich“! Die Hörer vernehmen das Wort des dreieinigen Gottes aus dem Mund eines einzelnen Individuums.¹⁴³

Das würde bedeuten, dass durch das monologische Sprechen der vortragenden Person auf die Dreifaltigkeit verwiesen wird und diese sprachlich umgesetzt wird. Ohly spricht in seinem Kommentar zum St. Trudperter Hohenlied davon, dass das Publikum einem geistlichen Hintergrund zugeordnet werden kann. Da das Personalpronomen *wir* als erstes im St.

¹⁴¹ Ulrike Krieg-Holz, Lars Bülow, Linguistische Stil- und Textanalyse, Tübingen, 2016, S. 31.

¹⁴² Tzvetan Todorov, Sprache und Literatur, aus dem Französischen übersetzt von Helene Müller, in: Was ist Literatur?, Jörn Gottschalk, Tilmann Köppe (Hg.), in: KunstPhilosophie, Reinold Schmücker, Axel Spree (Hg.), Band 7, Paderborn, 2006, S. 41.

¹⁴³ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 206-207.

Trudperter Hohenlied steht, wird hervorgehoben, dass der Gemeinschaft eine wichtige Bedeutung zukommt.

Mit dem ersten und häufig wiederkehrenden Wort *wir* nimmt der sonst wohl auch als *ich* hervortretende Autor sich zurück, um seine Zugehörigkeit zur Gemeinde seiner Hörerinnen zu bekennen. Dies durch *wir geistlichen menneschen* (1,3) wieder aufgenommene Wir einer klösterlich liturgischen Gemeinde schließt den Sprecher und seine Hörerschaft unmittelbar zusammen, ohne durch die in der Predigt übliche Anrede des Auditoriums Distanz zu schaffen.¹⁴⁴

Ohly spricht dabei an, dass sich die vortragende Person zu Beginn des Textes an ein geistliches Publikum wendet und dadurch, dass es heißt *wir geistlichen menneschen*¹⁴⁵ (THL, 1,4.), werden jene Menschen, die nicht zu den Geistlichen zählen oder gläubig sind, von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Walter Haug ist der Meinung, dass der Prolog des St. Trudperter Hohenlieds aus der Perspektive des Heiligen Geistes verfasst ist.

Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes wird ganz aus der Perspektive des Heiligen Geistes entworfen. Die Heilsgeschichte versteht sich als seine Wirkungsgeschichte in Auseinandersetzung mit den Aktionen des Bösen. Das führt zu einem aus der Position der Erfüllung heraus gedachten relativ abstrakten Entwurf. Die Exegese selbst ist dann in diesem Rahmen als individuelle Bewegung auf die Unio hin konzipiert. Das Gespräch ist exegetische Einübung in den vorgegebenen Heilsplan des göttlichen Geistes.¹⁴⁶

Allerdings fällt es auf, dass im Prolog nicht der Heilige Geist selbst spricht, sondern eine vortragende Person, die den Heiligen Geist vorstellt und dessen Eigenschaften beschreibt.

Wir wellen kôsen von deme oberesten liebe, der meisten genâde, der ruoweclichesten sîeze. daz ist der heilige geist. wir geistlichen menneschen sprechen mit rehte von deme geiste. der othabære ist des unseren namen, der sî ein houbet unsere worte. (THL, 1,1-6.)¹⁴⁷

Im St. Trudperter Hohenlied wird an mehreren Stellen durch entsprechende Selbstbezeichnungen der sprechenden Person der Eindruck erweckt, dass die Sprechinstanz von der sprechenden Person im Kloster zu Gott oder der Seele wechselt. Stridde begründet ihre Sichtweise bezüglich des Wechsels der sprechenden Person folgendermaßen:

Bewußt wird eine dialogische Darstellung vermieden. Die Redeabfolge suggeriert zwar einen Rollenwechsel, der aber in der Performanz (eben weil sie keine *performance* ist!) nicht durch einen Sprecherwechsel vollzogen wird. Natürlich sind die Redeteile von Vater, Sohn und Geist

¹⁴⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 391.

¹⁴⁵ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

¹⁴⁶ Walter Haug, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984, Kurt Ruh (Hg.), in: Germanistische Symposien, Berichtsbände, Albrecht Schöne (Hg.), Stuttgart, 1986, S. 504.

¹⁴⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

lediglich Zitat, aber da sie von nur einem Sprecher geäußert werden, kann die dialogische Distanz im Medium der Mündlichkeit invisibilisiert werden.¹⁴⁸

Im St. Trudperter Hohenlied tritt zwar an mehreren Stellen ein *ich* auf, aber dabei handelt es sich nicht um die vortragende Person, weil dies meistens bei Zitaten aus dem Hohenlied Salomos oder bei Wechseln der sprechenden Person der Fall ist. Dabei kann auch beobachtet werden, dass verschiedene Personen mit *ich* gemeint sind, im folgenden Zitat beispielsweise Maria und Gott. Ein solcher scheinbarer Wechsel der sprechenden Person kann unter anderem in der folgenden Stelle beobachtet werden.

Nû sage uns, dich mîn sêle minnet, wâ ist diu weide, dâ dû diniu schâf ane weidest? des vrâge ich dich, daz ich niht irre gê under den gezelten dîner gesellen sô si sprechent. si sint aber dîne viende. disiu vrâge ist mîner trûtvrouwen in der benemedede aller saelegen sêle. nû wirt von gote geantwortet: dû hâst unwizzede gevârget, dô dû mich zeichenes baete in chana galileae. von diu antwurte ich dir: waz bestêt dich mîner goteheit, wan ze vaterscheft? waz bestêt dich mîner menseschheit, newan zu sunescheft? waz bestêt dich des heiligen geistes, newan ze winescheft? (THL, 21,7-18.)¹⁴⁹

Es kommt im St. Trudperter Hohenlied jedoch auch zu dem Fall, dass die vortragende Person gleichermaßen aus der Perspektive mehrerer Sprechinstanzen spricht. Es wurde bereits gezeigt, dass im St. Trudperter Hohenlied das Sprechen und die Gemeinschaft einander bedingen, was unter anderem an den geistlichen Hörerinnen beobachtet werden kann. Stridde zeigt, worin einerseits ein weiterer Zusammenhang zwischen Kommunikation und Gemeinschaft, andererseits ein Hinweis auf einen Wechsel der sprechenden Person besteht, indem sie auf die Rezeption des Textes durch die geistlichen Hörerinnen verweist.

[I]m Seelenraum der Rezipienten, in den sie sich bei der *andâht* zurückwenden sollen, begegnen sie der göttlichen Weisheit, wodurch Ich, Gemeinschaft und Gott eine je ungeteilte Einheit bilden.¹⁵⁰

Nachdem in der vorigen Textstelle aus dem St. Trudperter Hohenlied von der *minne* gesprochen wurde, wird nun in einem übertragenen Sinn erneut auf das Sehen verwiesen. Dabei richtet sich der erste Satz wieder an ein *wir*, wodurch nicht nur die geistlichen Hörerinnen gemeint sind.

Nû suln wir sehen, wer dise minne erkenne. die suln ê mit ir âkûsten lange gevohten haben. sie suln ouch ir lîp gedwungen haben in geistlicher zuhte. sie suln sich ouch geweidenet haben in der heiligen lêre mit williger gehoerde. sie suln vil snelle antlâz haben ze allen irn aehtaeren. sie suln ouch vorschen vil emzeclîche, wie die heiligen lebeten. sie suln ouch wîzen, waz got durch sie erliten hât. sie suln ouch werben sô vil sô sie mugen nâch den sibem gâben des heiligen geistes. die disen vlîz habent. die mugen ouch dises siechtuomes etewâz verstên.

¹⁴⁸ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 220.

¹⁴⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 64.

¹⁵⁰ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 289.

(THL, 75,5-16.)¹⁵¹

Ohly verweist darauf, dass die sprechende Person in 7,6-10 durch die dreifache Wiederholung des Wortes *menden* dessen Bedeutung verstärkt.

Der Autor betet um die Kraft zur Freude über die im Kuß von *Cant.* 1,1 besiegelte Versöhnung zwischen Gott und Mensch in der Erlösung. Im dreimaligen „Freude! Freude! Freude!“ klingt der Grundton seines Unternehmens an. Die Annahme des von Gott bereiteten Gewinns der Freude ist Ziel und Pflicht des Autors, der berufen ist, Mitfreude zu verbreiten[.]¹⁵²

Um seine Behauptung zu belegen, verweist Ohly auf eine andere Stelle im St. Trudperter Hohenlied. Bei diesen Versen fällt außerdem auf, dass es sich dabei zwar um Aufforderungen handelt, die aber die Adressatinnen genauer beschreibt, als in *getrûwe deme heiligen geiste! minne in! habe liep hin zuo zime!* (THL, 2,7.)¹⁵³. In diesen Imperativen könnte der Heilige Geist als das intentionale Objekt nach der Definition von Searle bezeichnet werden, denn die in dieser Äußerung ausgedrückte Handlung zielt auf den Heiligen Geist ab. Die notwendige Repräsentation, die Searle anspricht, wäre in diesem Fall eine Vorstellung, die die Hörerinnen vom Heiligen Geist schon vor diesen Imperativen hatten.

Es wird oft so getan, als ob intentionale Objekte einen besonderen ontologischen Status hätten und von wirklichen Gegenständen unterschieden werden müßten. Das intentionale Objekt eines geistigen Zustands ist aber gerade der wirkliche Gegenstand oder Sachverhalt, der von einem intentionalen Zustand repräsentiert wird. Wenn es solch einen Gegenstand oder Sachverhalt nicht gibt, dann hat der intentionale Zustand kein intentionales Objekt, obwohl er trotzdem eine Repräsentation enthält. Wir müssen deshalb zwischen dem Repräsentationsgehalt eines geistigen Zustands und dem intentionalen Objekt dieses geistigen Zustands unterscheiden.¹⁵⁴

In den Versen 8,6-9¹⁵⁵ des St. Trudperter Hohenlieds, die einen Kuss zwischen Gott und Maria beschreiben, wird sowohl das Sprechen als auch das Schweigen angesprochen. Stridde versteht diese Szene folgendermaßen und geht dabei auf die Tatsache ein, dass das Sprechen immer an die Zeit gebunden ist.

Der Verfasser bezieht die folgende Beschreibung des Kusses auf Maria allein und will sie nicht als Modell eines Eins-zu-Eins-Nachvollzugs für die Einzelseele verstanden wissen. Im historischen Präteritum, das zusätzlich das Gesagte in Distanz zu den Hörern rückt, wird in sehr konkreter Bildsprache vom Kuß zwischen Gott und Maria gesprochen[.] [...] Sprechen und Küssen bei diesem ersten Kuß konnten [...] nicht gleichzeitig geschehen. Deshalb sprach Gott zu Maria erst, nachdem er sie geküßt hatte [...]. Wille und Liebe begegnen Güte und Gnade im

¹⁵¹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 168-170.

¹⁵² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 521-522.

¹⁵³ ebenda, S. 12.

¹⁵⁴ John R. Searle, Intentionalität und der Gebrauch der Sprache, in: Sprechakttheorie und Semantik, Günther Grewendorf (Hg.), Frankfurt am Main 1979, S. 154.

¹⁵⁵ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 34.

stummen Kuß, das Wort dringt erst dann hervor in die Ohren des Gedächtnisses und der Andacht der Jungfrau.¹⁵⁶

Martin Buber erklärt, dass dadurch, dass ein Gesprächspartner in der zweiten Person Singular angesprochen wird, Distanz zwischen beiden am Gespräch beteiligten Personen abgebaut wird. Im Fall des St. Trudperter Hohenlieds ist dies vor allem dann wichtig, wenn die vortragende Person Imperative an die Hörerinnen in der zweiten Person Singular richtet.

Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend. [...] Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm, im heiligen Grundwort.¹⁵⁷

Die vortragende Person im St. Trudperter Hohenlied impliziert laut Ohly bereits in *kum, genuhtsamer tropfe des ewigen touwes, daz dû geviuhtest daz dürre gelende mînes innern menneschen*. (THL, 6,29-30.)¹⁵⁸ die Ichform, welche in 7,33-8,5 jedoch die Sprechsituation verändert.

Im Prolog hatte der Autor sich nur in der Wirform in die Aussage eingebracht. [...] Jetzt ist zu beachten, daß hier an der Nahtstelle zwischen Werkeingang und Kommentar, das Ich des Autors nicht mehr als das eines privaten Empfängers von Gottes Offenbarung wie in dem Gebet, sondern als eines partnerschaftlichen Gegenübers seiner Hörerschaft hervortritt. Das Verlangen nach der Mitfreude seiner Hörerinnen an seiner Freude ruft den Autor in sein Amt, die *Cantica canticorum* an seine Hörergemeinde zu vermitteln.¹⁵⁹

Die vortragende Person kommt auf das Küssen zurück und es fällt auf, dass sich das darin auftretende Wir von jenem am Beginn des ersten Werkeingangs unterscheidet, denn es erfüllt eine einschließende und keine ausschließende Funktion.

Wir haben gesprochen von eineme küssenden briutegomen unde von einer gekusten brûte. aber ir beider küssen daz ist Christ, der dâ kom von deme hoehsten unde vleisch unde bluot nam von der diemüetigsten. wir haben daz gesaget, daz er durch ir willen unde durch unser aller willen ein wort sprach. daz wart vernomen in ertriche und in himelriche. einez gesprochen unde zwei vernomen, alse der wîssage sprach: semel locutus est deus, duo haec audiui. an diu sô vernemen wir sînen gewalt unde sîne erbarmede. an daz gevallet allez daz der ist an deme iüngesten urteile, an der gewalt sîner râche oder an den erbârmeclichen lôn sîner genâde. daz ist daz da quît: plenum gratia et veritate. nûne suln wir daz niht alsô vernemen, daz er sie eine kuste unde niemen mêre. si hât uns allen hulde gewonnen ze küssenne. si ist gewisse gesetzet an den hêresten stuol. si ist ouch aller beste gekûsset. si ist ouch aller lieplîcheste gehalsen. ir stimme ist ouch aller heitereste. (THL, 10,16-11,4.)¹⁶⁰

¹⁵⁶ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 238.

¹⁵⁷ Martin Buber, Schriften über das dialogische Prinzip, in: Martin Buber Werkausgabe, Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte (Hg.), Gütersloh 2019, S. 42-43.

¹⁵⁸ ebenda, S. 30.

¹⁵⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 529-530.

¹⁶⁰ ebenda, S. 38.

Passend zu den Wechseln der sprechenden Person im St. Trudperter Hohenlied zeigt Stridde, dass im Text zwar aus der Perspektive Gottes gesprochen wird, aber nicht durch ihn selbst.

Ähnlich wie es in der Stelle, in der verschiedene sinnlich wahrnehmbare Elemente angesprochen werden¹⁶¹, beobachtet werden kann, spricht Stridde davon, dass die Kommunikation im Text nicht nur durch menschliche Sprache funktioniert.

Der fortlaufende Kommunikationsprozeß muß auch als Voraussetzung zum stummen Gebet des einzelnen in der ‚Verbalpräsenzstiftung‘ steckenbleiben, geht nicht über in eine vollkommene Gottesbegegnung des einzelnen im mystischen Erlebnis. Gott bringt sich zur Sprache, spricht aber nicht selbst! Die Partizipation an dieser ‚Verbalpräsenz‘ kann dann auch multisensuell geschehen, indem die Körper und Stimmen der Kommunikationsgemeinschaft in den kollektiven Wahrnehmungsraum einbezogen werden.¹⁶²

2.3.3 Sprechen und sinnliche Wahrnehmung

In dieser Arbeit sind vor allem jene Signalwörter von Interesse, die entweder auf das Sprechen, das Hören oder das Schweigen verweisen oder damit zusammenhängen. Dies konnte unter anderem bereits in jener Stelle beobachtet werden, in der die Nicht-Geistlichen im Publikum aufgefordert werden zu erröten, weil das Erröten sichtbar ist. In den folgenden Versen fällt jedoch auf, dass sich die Aufforderung zu sprechen zwar an ein *wir* richtet, also die vortragende Person und die klösterliche Gemeinschaft gleichermaßen anspricht, aber dass die Hörerinnen auch nach dieser Aufforderung stumm bleiben.

Nû sprechen daz dîn brust unde dîn spunne bezzer ist denne der wîn. nû sprechen aller êrest von dîner heiligen muoter. (THL, 14,3-6.)¹⁶³

Im St. Trudperter Hohenlied sind häufig Verweise auf Sinne anzutreffen und Stridde spricht davon, dass in den Satzanfängen verschiedene Sinne, nämlich das Sehen, das Hören und das Sprechen angesprochen werden.

Wenn der Exeget in der distanzlosen Selbstparaphrase entsprechend der *lectio* völlig in den Hintergrund tritt und in den Redeteilen, in denen er das Wort dennoch ergreift, sich wie hier einem gemeinschaftlichen Wir addiert, ist das im Assoziationshorizont dieses Passus’ der Benediktsregel, bzw. der allgemeinen Praxis der *lectio divina* zu sehen. Auch in den sich ständig abwechselnden Aufforderungen an die Rezipienten *nû sprechen*, *nû vernemet*, *nû sehet* spiegelt sich das wider, analog wird immer wieder *wizze* verwendet. Diese Trias ergibt sich nicht nur aus den gleichzeitig zu vollziehenden Tätigkeiten mit Augen, Mund und Ohren, die sich im Lesen vereinen, sondern auch durch die Repräsentation des einen Gottes im Klangkörper des Wortes.¹⁶⁴

¹⁶¹ vgl. ebenda, S. 30.

¹⁶² Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 290.

¹⁶³ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 48.

¹⁶⁴ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 256.

Bühler geht auf die Bedeutung der Klarheit in Zusammenhang mit dem Sehsinn ein, was insofern im St. Trudperter Hohenlied Anwendung finden kann, als in mystischen Texten häufig davon die Rede ist, dass das Göttliche und das zu Gott Gehörige, von den menschlichen Sinnen nicht vollständig erfasst werden kann¹⁶⁵.

Der Begriff der Klarheit ist aus dem Gebiet des Sehens entlehnt. Die Luft ist klar, heißt, sie ist gut durchsichtig; ein Gegenstand ist klar abgebildet, wenn die Konturen scharf sind und Einzelheiten sich gut herausheben. Unklar sehen wir die Dinge in großer Ferne oder in der Dämmerung; unklar auch bei schlechter Akkomodation der Linse unseres Auges. Aus anderen Gründen verschwinden in der Peripherie unseres Gesichtsfeldes die feineren Raum- und Farbedetails; auch das nennen wir Unklarheit.¹⁶⁶

Zu den Verweisen auf die Sinne, die neben den sprachlichen Äußerungen im St. Trudperter Hohenlied angesprochen werden, zählt unter anderem der Sehsinn, der in Satzanfängen, die an ein *wir* gerichtete Imperative erinnert, wie *nû sehen*. Dies ist beispielsweise an der folgenden Textstelle erkennbar.

nû sehen waz daz sanc sî. ez ist sanc aller sange. ez ist ouch ein sehen der gesiuneclichen tugende. ez ist ein weide der inneren sinne. (THL, 6,5-7.)¹⁶⁷

Gregory Currie spricht davon, dass es für das Zustandekommen von Kommunikation wichtig ist, dass das Publikum erkennt, dass die sprechende Person von dem, was sie aussagen will, überzeugt ist. In der oben zitierten Stelle werden dem Hohenlied Salomos verschiedene Eigenschaften zugeschrieben. Currie zufolge hätte diese Aussage dann ihr Ziel erreicht, wenn das Publikum erkennt, dass die vortragende Person vom Publikum erwartet, dass die Beschreibungen wahr sind. In 6,5-7 des St. Trudperter Hohenlieds wird zwar der Sehsinn angesprochen, allerdings in einem übertragenen Sinn. Anders als im Beispiel von Currie kann der Wahrheitsgehalt der Beschreibungen des Hohenlieds Salomos nicht durch die biologischen Sinne verifiziert werden.

When I tell you that it's raining I expect you to form the belief that it's raining (at least in part) *because you recognize my intention*. When I merely direct your gaze to the rain-streaked windows I expect you to form that belief simply because you see that it's raining. For communicative purposes it is important, therefore, not only that I intend you to believe what I say; it is also important that you recognize this intention.¹⁶⁸

Entscheidend dafür, dass die Aussagen im St. Trudperter Hohenlied nicht in derselben Weise betrachtet werden können, wie es von Currie beschrieben wird, ist, dass an der Stelle 6,1-21

¹⁶⁵ vgl. Pseudo-Dionysius-Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe, in: Bibliothek der griechischen Literatur, Peter Wirth, Wilhelm Gessel (Hg.), Band 40, Stuttgart, 1994, S. 76-77.

¹⁶⁶ Karl Bühler, Schriften zur Sprachtheorie, Achim Eschbach (Hg.), Tübingen, 2012, S. 62.

¹⁶⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 28.

¹⁶⁸ Gregory Currie, The nature of fiction, Cambridge, 1990, S. 25.

erwähnt wird, dass das Hohelied Salomos nicht mit den biologischen Sinnen des Menschen erfasst werden kann: *ez ist ein weide der inneren sinne*. (THL, 6,7.)¹⁶⁹ Currie ergänzt jedoch, dass es für das Entstehen von Kommunikation keine Voraussetzung ist, dass das Publikum das Gesagte für wahr hält.

In order for communication to take place, it's not essential that you do come to believe what I want you to believe. We frequently end up not believing what people tell us. What is essential is that you should perceive my intention in saying it.¹⁷⁰

Diese Sichtweise wird auch von Alois Hahn vertreten und dieser beschreibt dies anhand der Unterscheidung zwischen „Dassverstehen“ und „Wasverstehen“ und bezieht dabei die Rolle einer beobachtenden Person mit ein:

Damit Kommunikation zustande kommt, reicht „Dassverstehen“, wenn auch das „Wasverstehen“ typischerweise intendiert ist. So verstehe ich (d.h. ich unterstelle, dass ich das verstehe. Aber diese *Unterstellung* ist mir häufig nicht als solche bewusst. Dass es sich um eine Unterstellung handelt, ist eventuell nur eine Unterstellung eines Beobachters) in vielen Situationen, dass mir jemand, dessen Sprache ich nicht verstehe, eine Frage gestellt hat, obwohl ich nicht weiß, welche.¹⁷¹

Eine Stelle, die auf die Einladung der geistlichen Hörerinnen folgt, zeigt, dass die Stimme dieser Frauen nicht für die Menschen, sondern für Gott bestimmt ist. Auch in 11,5-10 wurde ja bereits unterstrichen, dass die geistlichen Hörerinnen nicht für Weltliches bestimmt sind. Entscheidend ist dabei der Vers *nû singet ir liebsten, wan ir nie heiser enwurdet von weltliche sange*. (THL, 11,9-10.)¹⁷²

disiu stimme enlütet niht ze den ôren der menneschen, si recket sich in daz rîche des aller hoehsten unde gesweiget den kradem des mundes unde wermet diu kalten herzen. si gereinet diu inaedere von der girde. (THL, 11,11-14.)¹⁷³

In der Stelle *niht daz ich in dich verwandelet werde alsô daz ezzen des libes, sunder dû solt in mich verwandelet werden*. (THL, 66,11-13.)¹⁷⁴ tritt zwar eine Person auf, die sich selbst als *ich* benennt, aber dabei handelt es sich nicht um die Person, die das Hohelied interpretiert. In der folgenden Stelle, die sich an die *unguoten* unter den Geistlichen richtet, werden sowohl die

¹⁶⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 28.

¹⁷⁰ Gregory Currie, *The nature of fiction*, Cambridge, 1990, S. 27.

¹⁷¹ Alois Hahn, *Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen*, in: *Schweigen, Archäologie der literarischen Kommunikation*, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 30.

¹⁷² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 40

¹⁷³ ebenda, S. 40.

¹⁷⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 154.

Sinne, als auch das Sprechen erwähnt. Außerdem ist erkennbar, dass das Sprechen der *guoten* und der *unguoten* wertend unterschieden wird.

swer sîne virwitze kêren wil nâch allem des in gelustet, sô daz er kapfet nâch wihtegelîcheme unde loset nâch aller dinge gelîch, unde stinken wil nâch aller bluome gelîch, unde smecken wil ze aller krûte gelîch, unde grîfet nâch aller dinge gelîch, unde sine vûeze gên wellent in aller winkele gelîch, unde mit sîneme herzen minnen wil iegelîchiu dinc, die reckent ir virwitze an aller dinge gelîch. die sô getânen die sint doch niuwet die wirsten in geistlicheme lebenne, sunder der tiuvel unmiêzezt sie unde irret sie daz sie niht gesehent. wande sô getâne darbent sich des erhoeheten liehtes der inneren ougen unde des kûneclichen liehtes. ir inneren ôren diu nemugen niht vernemen des wûnneclichen brûtsanges unde des mandelkôsennes, daz got tuot mit den reinen herzen. ir munt enwirt niht snelle vernomen über ir angeste, wande sie ez habent verworht mit murmurel unde mit unnûtzeme gekôse. (THL, 66,24-67,13.)¹⁷⁵

Ohly ergänzt im Kommentar zu dieser Stelle, dass eine Verbindung zwischen der Neugier und den Sinnen besteht.

An der Neugier sind alle fünf Sinne beteiligt: Das Sehen (*kapfen*), das Hören (*losen*), das Riechen (*stinken*), das Schmecken (*smecken*) und das Tasten (*grîfen*)¹⁷⁶

3. Vergleich der Sprechsituationen im St. Trudperter Hohenlied mit jenen im „Fließenden Licht der Gottheit“

In diesem Teil der Arbeit wird die Sprache im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg verglichen und analysiert. Dabei geht es neben der Frage nach dem Zielpublikum im Text Mechthilds auch darum, das Schweigen in den mystischen Kontext einzuordnen und das Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ mit jenem im St. Trudperter Hohenlied zu vergleichen, vor allem im Hinblick auf eine mögliche literarische Darstellung der *unio mystica*. Da Metaphern besonders in der Sprache der Mystik ein wichtiges Element darstellen, werden jene verwendeten Metaphern im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ verglichen, die das Sprechen beschreiben oder damit zusammenhängen. Dorothea Klein spricht von der „konzeptionelle[n] Anonymität in religiösen und rituellen Texten[.]“¹⁷⁷ Diese ist besonders im Fall des St. Trudperter Hohenlieds auffällig, denn in diesem Text wird nicht erwähnt, wer den Text verfasst hat. Die Frage nach der Autorschaft ist insofern für diese Arbeit relevant, als dadurch analysiert werden kann, auf welche Figur eine Sprechinstanz verweist und ob diese innerhalb des Werks selbst auftritt.

3.1 Zielpublikum und Sprechinstanz im „Fließenden Licht der Gottheit“

¹⁷⁵ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 154-156.

¹⁷⁶ ebenda, S. 921.

¹⁷⁷ Dorothea Klein, Inspiration und Autorschaft. Ein Beitrag zur mediävistischen Autordebatte, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 3/2006, Band 80/1, Stuttgart, S. 58.

3.1.1 Eingrenzung des Zielpublikums des „Fließenden Lichts der Gottheit“

Ähnlich, wie bereits beschrieben, im Prolog des St. Trudperter Hohenlieds unterstrichen wird, dass sich dieser Text in erster Linie an die würdigen, geistlichen Hörerinnen richtet, beziehungsweise, dass die nicht-geistlichen Hörerinnen als nicht erwünscht beschrieben werden, wird auch am Beginn des ersten Buchs des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg betont, dass sowohl *boese*, als auch *guote* Menschen unter den Geistlichen angesprochen sind.

*Dis buoch das sende ich nu ze botten allen geistlichen lüten beidú boesen und guoten, wand wenne die sūle vallent, so mag das werk nūt gestan, und ez bezeichnet alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit. Alle, die dis buoch wellen vernemen, die soellent es ze nún malen lesen. (FLG, I,4-8.)*¹⁷⁸

Obwohl Haas diese Verse des Prologs des „Fließenden Lichts der Gottheit“ als „widersprüchliche Schilderung der Sprechsituation“¹⁷⁹ bezeichnet, ist er der Meinung, dass darin auf verständliche Weise die Sprechinstanzen beschrieben werden.

Sprecher, Mitteilung und Adressat der Mitteilung, alle drei Aspekte des Sprachgeschehens sind hier in völliger Deutlichkeit genannt. Das sprechende Ich, das seine *heimlichkeit* zum öffentlichen, für die Geistlichkeit bestimmten Geheimnis macht, ist dabei gleichzeitig der alles entscheidende, aber auch ganz unwichtige Aspekt des Geschehens. Es ist das Instrument, mittels dessen Gott selber spricht.¹⁸⁰

Dadurch, dass sich die Erzählinstanz nicht wie im St. Trudperter Hohenlied an ein *wir* wendet, ändert sich die Weise, wie diese mit dem Kreis der Rezipierenden interagiert. Der Satz *Alle, die dis buoch wellen vernemen, die soellent es ze nún malen lesen.* schliesse allerdings nicht aus, dass außer Geistlichen auch andere Menschen diesen Text lesen können. Die Aufforderung, den Text neunmal zu lesen, kann dabei als ein illokutionärer Akt gelesen werden, denn damit ist eine intendierte Handlung verbunden. Im Gegensatz zu der Aufforderung *hie gevāhen rôten mit inneclicher schame diu hiufele, die sich flīzen der ūzeren schoene unde niht der inneren.* (THL, 7,26-27.)¹⁸¹ im zweiten Werkeingang des St. Trudperter Hohenlieds kann sich das angesprochene Publikum im „Fließenden Licht der Gottheit“ bewusst dazu entscheiden, die Aufforderung zu befolgen oder zu missachten. Luhmann bezeichnet allerdings das Annehmen oder Ablehnen von Aufforderungen oder anderen Äußerungen nicht als Teil der Kommunikation, sondern als eine Reaktion darauf.

¹⁷⁸ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2008, S. 58.

¹⁷⁹ Alois Haas, *Sermo mysticus – Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, in: *Dokimion, neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 4, Freiburg, 1979, S. 107.

¹⁸⁰ ebenda, S. 107.

¹⁸¹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 32.

Annehmen und Ablehnen einer zugemuteten Selektion sind aber nicht Teil des kommunikativen Geschehens; es sind Anschlußakte. In der Kommunikation selbst ist der Gegensinn nur latent mitgegeben, nur als abwesend anwesend. Die Einheit der Einzelkommunikation ist, in dynamischer Hinsicht gesehen, nichts weiter als Anschlußfähigkeit. Sie muß Einheit sein und bleiben, damit sie in anderer Form wieder Differenz werden kann, nämlich Differenz von Annehmen und Ablehnen. [...] Es sind dies Selektionen, mit denen die Kommunikation ihre Umwelt beeinflusst und/oder in sich selbst zurückkehrt.¹⁸²

Auch wenn religiöse Texte wie das „Fließende Licht der Gottheit“ von sich selbst behaupten, dass sie der Wahrheit entsprechen und damit keine Fiktion sind, trifft Curries Beschreibung insofern zu, als auch in religiösen Texten vom Lesepublikum erwartet wird, dass es den Text für wahr hält. Im „Fließenden Licht der Gottheit“ wird zudem versucht, den Wahrheitsgehalt des Textes dadurch zu bekräftigen, dass Gott als derjenige genannt wird, der Mechthild dazu inspiriert hat, den Text zu schreiben.

Fiction [...] is the product of a communicative act[...] [...] In performing such a communicative act the author attempts to elicit a certain response from his audience; the desired response is that the audience make believe the story told by the author. [...] What is said in the text, together with certain background assumptions, generates a set of fictional truths: those things that are true in fiction.¹⁸³

3.1.2 Die Sprechinstanzen im „Fließenden Licht der Gottheit“

Um die Sprechinstanzen im „Fließenden Licht der Gottheit“ genauer zu betrachten, ist es wichtig, die Frage nach der Autorschaft, beziehungsweise nach der Erzählinstanz im Text einzubeziehen, weil auf diese Weise herausgefunden werden kann, welche Sprechinstanzen darin aktiv sind und wie dies beobachtet werden kann. Elizabeth Andersen beschreibt im Hinblick auf den Prolog des „Fließenden Lichts der Gottheit“, dass in diesen Versen ihrer Meinung nach die Sprechinstanz nicht eindeutig bestimmt werden kann.

The difficulty of interpreting these lines with regard to the entire *FLdG* is in part due to the multivalence which the words ‘buoch’ and ‘wort’ acquire in the course of Mechthild’s remarks about the authorship of her writings. Most straightforwardly, ‘buoch’ refers simply to what Mechthild has written down, but it is also in its physical existence a manifestation of God and as such is used metaphorically to refer to the workings of the Trinity. The title of this short prologue states that God speaks these words, but it is unclear whether this refers simply to the words of the prologue or the entire book. [...] In Mechthild scholarship controversy has arisen over the identity of the speaker in this prologue.¹⁸⁴

Im Vergleich mit dem St. Trudperter Hohenlied fällt auf, dass im „Fließenden Licht der Gottheit“ selten eine vortragende Person erkennbar ist, wie es im St. Trudperter Hohenlied der Fall ist. Dazu kommt, dass am Beginn des „Fließenden Lichts der Gottheit“ davon die Rede ist, dass die Menschen diesen Text selbst lesen sollen. Das würde bedeuten, dass sie nicht auf eine

¹⁸² Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 204.

¹⁸³ Gregory Currie, The nature of fiction, Cambridge, 1990, S. 70.

¹⁸⁴ Elizabeth A. Andersen, The voices of Mechthild of Magdeburg, Bern, 2000, S. 126-127.

vortragende Person angewiesen sind. Haas ist der Meinung, dass die Frage nach der Autorschaft des „Fließenden Lichts der Gottheit“ nicht eindeutig beantwortet werden kann¹⁸⁵, obwohl es in den folgenden Versen so dargestellt wird, als hätte Gott diesen Text verfasst.

„Eya herre got, wer hat dis buoch gemachet?“ „Ich han es gemachet an miner unmaht, wan ich mich an miner gabe nüt enthalten mag.“ „Eya herre, wie sol dis buoch heissen alleine ze dinen eren?“ „Es sol heissen ein vliessende lieht miner gotheit in allú dú herzen, dú da lebent ane valscheit.“ (FLG,I,10-15.)¹⁸⁶

Im St. Trudperter Hohenlied werden alle Menschen angesprochen, die als unwürdig Bezeichneten zumindest in einer negativen Weise. Dass sich das „Fließende Licht der Gottheit“ auch an die *boesen* richtet, bezeichnet Haas ebenso als ein Paradoxon, wie die sogenannte „doppelte Autorschaft“ dieses Texts.

Dieser Text strotzt nur so von Paradoxien: Auf der produktionsästhetischen Ebene ist es das Paradox der doppelten Autorschaft – Gott und Mechthild (ihre *heimlichkeit*). Auf der ästhetischen Ebene irritiert die paradoxe Anweisung, den Text neunmal zu lesen. Auf der Rezeptionsästhetischen Ebene, wo der kommunikative Bezugsrahmen des Textes deutlich wird, ist es die paradoxe Erzwingung des Gehörs auch der „Bösen“; also Identifikation mit der Botschaft des Textes trotz möglicher Feindschaft des Rezipienten.¹⁸⁷

In der oben zitierten Stelle aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“ sieht es so aus, als wäre Mechthild von Gott dazu inspiriert worden, den Text aufzuschreiben. Ergänzend dazu spricht Klein von der Inspiration von Autorinnen und Autoren durch Gott in religiösen Texten.

Literaturgeschichtlich gesehen, stellt die Vorstellung von der Wirkung Gottes auf den menschlichen Geist, von der Hervorbringung der Kunst durch göttliche Inspiration die älteste Inszenierung von Autorschaft dar und darüber hinaus den Ursprung der abendländischen Poesie und Literatur überhaupt. [...] Der Dichter inszeniert sich damit als ‚poeta insanus‘, als ein Mensch mit begrenztem oder gänzlich fehlendem Wissen, der auf die Hilfe der Götter angewiesen ist, und als Medium einer numinosen Macht, seine Dichtung aber als deren Geschenk: inspiriertes Wissen, welches im Gedächtnis einer auf mündlicher Überlieferung beruhenden Kultur bewahrt bleibt.¹⁸⁸

Stridde zeigt, warum es schwierig ist, die Sprechsituation im „Fließenden Licht der Gottheit“ als doppelte Autorschaft zu bezeichnen, auch wenn diese im Prolog vorgestellt zu werden scheint.

Der Begriff der ‚doppelten Autorschaft‘ scheint allerdings insofern problematisch, daß er zwar Mechthild und das Heilige gemeinsam als Urheber der Rede proklamiert, sie aber doch verdoppelt und damit wiederum Zweiheit etabliert. Strukturell hätte man sich das so vorzustellen, als sprächen Mechthild und Gott mit einer Stimme aus einem Mund wie im Chor aus einer einzigen Vielfalt heraus. Sich der differenzierenden Qualität der Sprache hin- und ihr nachzugeben hieße dann, ein *uns* zu formulieren. Dieses Autoren-Wir ist zwar textuell als

¹⁸⁵ vgl. Alois M. Haas, *Mystik als Aussage – Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1996, S. 255.

¹⁸⁶ ebenda, S. 12.

¹⁸⁷ Alois M. Haas, *Mystik als Aussage – Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1996, S. 256.

¹⁸⁸ Dorothea Klein, *Inspiration und Autorschaft. Ein Beitrag zur mediävistischen Autordebatte*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 3/2006, Band 80/1, Stuttgart, S. 64.

„Autor-Ich“ repräsentiert, aber wenn ein Ich immer auch ein Du impliziert, müßte Du dann doch im jeweilig anderen zu suchen sein.¹⁸⁹

Daran anschließend versucht Stridde, mittels eines mathematischen Vergleichs zu erklären, wie die Annahme, Mechthilds Text stamme von Gott, die sogenannte „doppelte Autorschaft“ erschweren würde.

Ausgegangen von der behaupteten Verdopplung würde das göttliche Sprechen alles, auch seinen Ko-Autor Mechthild, sozusagen verschlucken. Das mathematische Muster dieser Gleichung wäre $2-1=1$, wobei 1 für die göttliche Selbstbekundung steht, 2 für die doppelte Autorschaft, gerade weil in der Mathematik das Ganze nicht mehr ist als die Summe seiner Teile.¹⁹⁰

Haas spricht in Bezug auf den Prolog des „Fließenden Lichts der Gottheit“ außerdem an, dass eine Verbindung zum Publikum hergestellt wird, indem dieses angesprochen wird. Es wird allerdings keine Gemeinschaft zwischen der vortragenden Person und dem Publikum hergestellt, wie im St. Trudperter Hohenlied.

Die an sich konstitutive Rollendistanz des Zuschauers, hier des Rezipienten, wird durchbrochen in der deutlichen Benennung der Adressaten; es sind – die bösen und guten – *geistlichen lüte*. [...] Ob die Adressaten wollen oder nicht, ihre Identifikation mit dem vorliegenden literarischen Produkt wird erzwungen. Der Appellcharakter dieses ja eigentlich nur auf Mechthilds *heimlichkeit* fixierten Textes ist überdeutlich.¹⁹¹

Haas ist der Meinung, dass das „Fließende Licht der Gottheit“ nicht alleine von Mechthild, sondern auch von Gott stammt, obwohl gerade diese doppelte Autorschaft vorzutäuschen eine Möglichkeit darstellen könnte, dem Publikum den Text als etwas Heiliges erscheinen zu lassen. Das würde bedeuten, dass die im Text sprechende Person aus rhetorischen Gründen ihr Werk als von Gott kommend bezeichnet.

Mechthild identifiziert ihr Wort mit dem göttlichen. Das ewige Wort trägt ihre Aussage: ihr Wort kann also a priori niemals bloße Dichtung sein.¹⁹²

Obwohl Haas davon ausgeht, dass im Prolog des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthild selbst spricht, ist die Sprechinstanz nicht mit der historischen Person Mechthild von Magdeburg gleichzusetzen. Timo Reuvekamp-Felber beschreibt folgendermaßen, weshalb es wichtig ist, besonders in mittelalterlichen Texten zwischen dem Autor oder der Autorin und der Erzählfigur zu unterscheiden.

Zwischen Autor und erzählter Geschichte einerseits sowie Publikum und erzählter Geschichte andererseits tritt eine Erzählerfigur als Vermittler des Textes und zugleich als dessen Bestandteil. Dieser Erzähler führt Dialoge mit einem fiktiven Publikum, kommentiert und

¹⁸⁹ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 128.

¹⁹⁰ ebenda, S. 129.

¹⁹¹ Alois M. Haas, Mystik als Aussage – Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1996, S. 256.

¹⁹² Alois M. Haas, Sermo mysticus – Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, in: Dokimion, neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 4, Freiburg 1979, S. 100.

ordnet scheinbar die Erzählung und wird gleichzeitig dabei selbst zur Figur der Erzählung, die sich der Interpretation stellt. [...] In der neueren mediävistischen Forschung ist weitestgehend die notwendige Trennung von Erzählerfigur und Autor als wesentlich für ein adäquates Literaturverständnis akzeptiert. Doch bleibt in der Forschung das Verhältnis von Erzählerfigur und Autor immer noch ungeklärt. Das Bestreben, über diese ‚Selbstaussagen‘ zu Erkenntnissen über die Lebenswelt des Autors zu kommen, ist verständlich, doch verstellt diese Vorgehensweise den Blick sowohl auf die Dichter als auch die Dichtung.¹⁹³

In Bezug auf das „Fließende Licht der Gottheit“ ist es dabei zusätzlich wichtig zu beachten, dass Mechthild am Beginn des Texts noch nicht namentlich genannt wird. Im Prolog ist bloß von einer *helig maget beide an lip und an geiste*¹⁹⁴ die Rede. Eine wörtliche Nennung Mechthilds von Magdeburg erfolgt unter anderem im 35. Lied des fünften Buchs: *Wie swester Mehthilt danket und lobet got und bittet vúr drierleie lúte und für sich selber*.¹⁹⁵ Im St. Trudperter Hohenlied befinden sich hingegen keine Verweise auf die verfassende Person oder die Erzählfigur.

3.2 Das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“

3.2.1 Die Strukturierung des Sprechens im „Fließenden Licht der Gottheit“

Während im St. Trudperter Hohenlied hauptsächlich Zitate aus dem Hohenlied Salomos kommentiert und für das Publikum erläutert werden, nimmt im „Fließenden Licht der Gottheit“ der Dialog einen großen Teil des Textes ein. Das bedeutet, dass im St. Trudperter Hohenlied zwar ebenfalls Wechsel der in der ersten Person Singular sprechenden Instanz zu beobachten sind, aber dabei handelt es sich um vermitteltes Sprechen, weil die vortragende Person, anders als im „Fließenden Licht der Gottheit“, jeweils ankündigt, wer zu wem spricht. Zusätzlich wird aber auch in Mechthilds Text die Sprache strukturiert, was Helene Stadler unter anderem anhand des *ie* in einer Stelle im 22. Lied des ersten Buchs beobachtet.¹⁹⁶ Außerdem wird diese Passage dadurch strukturiert, dass einander widersprechende Zustände im selben Satz auftreten.

Und únsér loeser ist brútegoum worden! Die brut ist trunken worden von der angesihté des edeln antlútes: In der groesten sterki kumt si von ir selber, in dem schoensten liehte ist si blint an ir selber und in der groeston blintheit sihet si allerklarost. In der groesten klarheit ist si beide tot und lebende. Ie si langer tot ist, ie si vroelicher lebt; ie si vroelicher lebt, ie si mer ervert; ie si minner wirt, ie ir mer zuoflússet; [...] ie si richer wirt, ie si armer ist; ie si tieffer wonet, ie si breiter ist; [...] ie ir wunden tieffer werdent, ie si me stúrmet; ie got minnenklicher gegen ir ist,

¹⁹³ Timo Reuvekamp-Felber, Autorschaft als Textfunktion. Zur Interdependenz von Erzählerstilisierung, Stoff und Gattung in der Epik des 12. und 13. Jhs., in: Zeitschrift für Deutsche Philologie, Werner Besch, Norbert Oellers, Ursula Peters, u.a. (Hg.), Band 120, 2001, Heft 1, Berlin, S. 3.

¹⁹⁴ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 10.

¹⁹⁵ ebenda, S. 156.

¹⁹⁶ vgl. Helene Stadler, Konfrontation und Nachfolge, in: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Alois Haas (Hg.), Band 35, Bern, 2001, S. 89-90.

*ie si hoher swebet; ie si schoener lúhtet von dem gegenblik der gotheit, ie si im naher kumt; ie si me arbeitet, ie si sanfter ruowet; [...] ie si stiller swiget, ie si luter ruoffet; (FLG, I,22.)*¹⁹⁷

Stadler beschreibt die Verwendung der Konjunktionen, beziehungsweise die zum Teil widersprüchlichen Aussagen dieser Passage folgendermaßen:

Mit der Technik der Reihungen von Korrelativsätzen wird in einer kunstvollen Art und Weise das Auseinanderfallen der Bedeutungen der paradoxen Aussage syntaktisch aufgefangen[.] [...] Diese Reihung paradoxer Aussagen, die in Form einer korrelativen Entsprechung über die Konjunktionen „ie – ie“ hergestellt wird, wird unter Beibehaltung der syntaktischen Struktur zu einer fließenden und sehr dynamischen Reihe, die nicht nur paradoxe, sondern auch kausale Verbindungen stiftet[.]¹⁹⁸

Nicht nur im St. Trudperter Hohenlied, sondern auch im „Fließenden Licht der Gottheit“ treten Zahlwörter und Wiederholungen auf, die den jeweiligen Text gliedern. Dass dadurch der Text ebenfalls strukturiert wird, zeigt sich unter anderem an der folgenden Stelle aus dem ersten Buch, weil dabei sowohl die Seele als auch Gott das Gegenüber mit je fünf Begriffen beschreiben.

*Die sele lobet got an fünf dingen „O du giessender got an diner gabe, o du vliessender got an diner minne, o du brennender got an diner gerunge, o du smelzender got an der einunge mit dinem liebe, o du ruowender got an minen brústen! Ane dich ich nút wesen mag!“ Got gelichet die selen fünf dingen „O du schoene rose in dem dorne, o du vliegendes bini in dem honge, o du reinú tube an dinem wesende, o du schoenú sunne an dinem schine, o du voller mane an dinem stande! Ich mag mich nit von dir gekeren.“ (FLG, I,27-28.)*¹⁹⁹

Wie im St. Trudperter Hohenlied wird im „Fließenden Licht der Gottheit“ auch die Zahl Drei erwähnt. Auch in Mechthilds Text kann es sich dabei um einen Verweis auf die Dreifaltigkeit handeln. Die Zahl Fünf tritt in Form einer Beschreibung der Sinne auf, die auch im St. Trudperter Hohenlied angesprochen und in den Text integriert werden. In der folgenden Textstelle tritt die Zahl Drei insofern auf, als mit drei verschiedenen Begriffen die Kleider der Seele bezeichnet werden.

*Des morgens in dem suessen touwe, das ist die beslossen innekeit, die erst in die sele gat, so sprechent ir kamerere, das sint die fünf sinne: „Vrouwe, ir soellent úch kleiden.“ „Liebe, wa sol ich hin?“ „Wir han das runen wol vernomen, der fürste wil úch gegen komen in dem touwe und in dem schoenen vogelsange. Eya vrouwe, nu sument nút lange!“ So zúhet si an ein hemedes der sanften demuetekeit und also demuetig, das si under ir nit mag geliden; dar úber ein wisses kleit der luterer kúschekeit und also reine, das si an gedenken, an worten noch an beruerunge nút me mag geliden, das si bevlecken moege. So nimet si umbe einen mantel des heligen geruchtes, den si vergolten hat mit allen tugenden. (FLG, I,44.)*²⁰⁰

Während die sprechende Person im St. Trudperter Hohenlied zu verschiedenen Personen spricht und dabei verschiedene Personalpronomen, wie *dú*, *wir*, *ir*, *er* oder *sie* verwendet, kann

¹⁹⁷ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 28.

¹⁹⁸ Helena Stadler, Konfrontation und Nachfolge, in: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Alois Haas (Hg.), Band 35, Bern, 2001, S. 89.

¹⁹⁹ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 24.

²⁰⁰ ebenda, S. 40.

beobachtet werden, dass in Mechthilds Text die Sprechinstanzen meistens in der zweiten Person Singular zueinander sprechen. Dies kann unter anderem in der folgenden Stelle im „Fließenden Licht der Gottheit“ beobachtet werden.

Eya, wa wart unser loser brütgoum? In dem jubilus der heiligen drivaltekeit, do got nit me mohte sich enthalten in sich selben, do machte er die selen und gab sich ir ze eigen von grosser liebi. „Wa von bist du gemachet, sele, das du so hohe stigest über alle creaturen, und mengest dich in die heligen drivaltekeit und belibest doch gantz in dir selber?“ „Du hast gesprochen von minem anegenge; nu sage ich dir werlich: Ich bin in der selben stat gemachet von der minne. Darumbe mag mich enkein creature nach miner edelen nature getroesten noch entginnen denne allein die minne. Vrouwe Sant Maria, dis wonders bist du ein muoter. Wenne geschach dir das?“ „Do unsers vatter jubilus betruebet wart mit Adames valle, also das er muoste zürnen, do underfieng dú ewige wisheit der almehtigen gotheit mit mir den zorn. Do erwelte mich der vatter zuo einer brut, das er etwas ze minnende hette, wand sin liebú brut was tot, die edel sele; (FLG, I, 22,10-27.)²⁰¹

Im Gegensatz zu der unidirektionalen Gesprächssituation im St. Trudperter Hohenlied, treten im „Fließenden Licht der Gottheit“ viele Dialoge auf, die den Text gliedern. Diese kommen in Mechthilds Text nicht erst bei der *unio mystica* zum Tragen, sondern bereits am Beginn des Werkes. Die Art, wie die Seele und Gott im „Fließenden Licht der Gottheit“ miteinander sprechen, zeigt, dass die Gesprächspersonen einander beschreiben, was auf vorhergehende Beobachtung beruht. Auch in der folgenden Stelle beschreiben Gott und die Seele einander mit jeweils gleich vielen Begriffen.

Got liebkoset mit der sele an sehs dingen „Du bist min legerkússin, min minneklichest bette, min heimlichestú ruowe, min tiefeste gerunge, min hoehste ere! Du bist ein lust miner gotheit, ein trost miner moenschheit, ein bach miner hitze!“ Dú sele widerlobet got an sehs dingen „Du bist min spiegelberg, min ougenweide, ein verlust mines hertzen, ein val und ein verzihungne miner gewalt, min hoehste sicherheit!“ (FLG, I,19,3-20,17.)²⁰²

Da, wie gezeigt wurde, im „Fließenden Licht der Gottheit“ viele Dialoge und auch das Verwenden ähnlicher sprachlicher Bilder auftreten, trifft Luhmanns Definition der Anschlusskommunikation zu. Er bezeichnet eine solche Reaktion auf eine sprachliche Äußerung als einen wesentlichen Bestandteil der Kommunikation selbst.

Daß Verstehen ein unerläßliches Moment des Zustandekommens von Kommunikation ist, hat für das Gesamtverständnis von Kommunikation eine sehr weittragende Bedeutung. Daraus folgt nämlich, daß Kommunikation *nur als selbstreferentieller Prozeß möglich* ist. Wenn auf eine kommunikative Handlung eine weitere folgt, wird jeweils mitgeprüft, ob die vorausgehende Kommunikation verstanden worden ist. Wie immer überraschend die Anschlußkommunikation ausfällt, sie wird auch benutzt, um zu zeigen und zu beobachten, daß sie auf einem Verstehen der vorausgehenden Kommunikation beruht.²⁰³

²⁰¹ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 30.

²⁰² ebenda, S. 26.

²⁰³ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 198.

Als selbstreferentiell kann auch das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied bezeichnet werden, denn die vortragende Person spricht zwar aus der Sichtweise verschiedener Sprechinstanzen, aber die Person, die diese Inhalte dem Publikum vorträgt, ist immer dieselbe. Stridde unterscheidet den Dialog in mystischen Texten von jenem in anderen Textsorten und begründet dies damit, dass in religiösen Texten, zu denen auch die mystischen Texte zählen, kein Hinterfragen auftritt. Striddes Beschreibung der Anschlusskommunikation in religiösen Texten würde nahelegen, dass religiöse und nicht-religiöse Kommunikation unterschiedlich analysiert werden muss.

Denn kommunikatives Anschließen im Sinne überraschender Folgekommunikation ist etwas, was ein mystischer und zumal sakrosankter Text nicht braucht. Gottes Wort duldet kein Zweifeln und kein Hinterfragen des Wahrheitsstatus. [...] Die Tatsache der zeitlichen und räumlichen Trennung von Produktion und Rezeption stellt die notwendigen Rahmenbedingungen für das Hervortreten mystischer Texte erst bereit. Die vom Regulat des gesellschaftlichen Kommunikationssystems entbundene Probekommunikation zwischen *alter* und *ego* – analog zum mystischen Monologie-Konzepts – entlastet von der Verantwortung, kommunikativ anschließbar zu sein, und den Schreibenden vom Zwang, verstanden werden zu wollen.²⁰⁴

Luhmann bezeichnet das gegenseitige Beobachten als einen der Gründe für die Differenz, die er als Voraussetzung für Kommunikation sieht. Er spricht dabei auch das Beobachten und Beobachtetwerden der am Gespräch beteiligten Personen an, das unter anderem im „Fließenden Licht der Gottheit“ auftritt.

Der Einbau dieser Differenz [zwischen Ego und Alter; Anm. J.P.] macht Kommunikation erst zu einem Sonderfall von Informationsverarbeitung schlechthin. Die Differenz liegt zunächst in der Beobachtung des Alter durch Ego. Ego ist in der Lage, das Mitteilungsverhalten von dem zu unterscheiden, was es mitteilt. Wenn Alter sich seinerseits beobachtet weiß, kann er diese Differenz von Information und Mitteilungsverhalten selbst übernehmen und sich zu eigen machen, sie ausbauen, ausnutzen und zur [...] Steuerung des Kommunikationsprozesses verwenden.²⁰⁵

3.2.2 Das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Vergleich

In rhetorischer Hinsicht sind einige Gemeinsamkeiten zwischen dem St. Trudperter Hohenlied und dem „Fließenden Licht der Gottheit“ erkennbar. Dazu gehört unter anderem die folgende Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied, denn darin wird in jeder Zeile eine Steigerung gegenüber der vorhergehenden ausgedrückt.

Mîn wine der vert allez in sprîngen durch mînen willen an den hôhen bergen unde er überspringet alle bûhele. daz quît durch mîne sêle spranc er vone hîmele in die wambe der magede, von der wambe ze der krippe, von der krippe ze der toufe, von der toufe an daz kriuze,

²⁰⁴ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 151-152.

²⁰⁵ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 198.

*von dem kriuze ze deme grabe, von deme grabe ze der helle, von der helle ze der urstende, von der urstende vuor er ze himele. (THL, 31,11-19.)*²⁰⁶

Diese Stelle weist Ähnlichkeiten mit einer Stelle aus dem ersten Buch des „Fließenden Lichts der Gottheit“ auf, was vor allem damit zusammenhängt, dass auch in der Stelle aus Mechthilds Text eine Steigerung, beziehungsweise eine zunehmende Abstrahierung von Vers zu Vers erkennbar ist.

*So kumt der jungeling und sprichet ir zuo: „Juncvrouwe, alsust fromeklich sont ir nach tantzen, als ouch mine userwelten getanzt hant.“ So sprichet si: „Ich mag nit tanzen herre, du enleitest mich. Wilt du, das ich sere springe, so muost du selber vor ansingen; so springe ich in die minne, von der minne in bekenntnisse, von bekenntnisse in gebruchunge, von gebruchunge über alle moenschliche sinne. Da wil ich bliben und wil doch fürbas crigen.“ (FLG, I, 44.)*²⁰⁷

Anders als im St. Trudperter Hohenlied antworten die am Gespräch beteiligten Personen im „Fließenden Licht der Gottheit“ einander. Da jedoch, wie gezeigt werden wird, auch das Schweigen eine kommunikative Funktion haben kann, kann auch die Sprechsituation zwischen der vortragenden Person und den Klosterfrauen im St. Trudperter Hohenlied als Kommunikation gewertet werden.

Stridde spricht den Umstand an, dass es einen Einfluss auf die Rezeption eines Textes hat, wenn dessen ursprüngliche Medialität, im Fall des St. Trudperter Hohenlieds der mündliche Vortrag, nicht mehr klar erkennbar ist. Diese veränderte Rezeption sei ihr zufolge besonders in mystischen Texten häufig anzutreffen. Sie zeigt, inwiefern sich die Rezeption des Textes ändert, wenn dieser gelesen und nicht gehört, beziehungsweise vorgetragen wird.

Je stärker sich ein Text von seiner ursprünglichen medialen Verfaßtheit entfernt, um so miß- oder gar unverständlicher wird er. Dieses allgemeine Prinzip nutzt die Mystik als Chance, die Unmittelbarkeit des *unio*-Erlebnisses sprachlich darzustellen. Die gegenüber der Schrift distanzlosere Kommunikationssituation zwischen Sprecher und Hörer, welche konkrete Identifikationsmöglichkeiten indexikalischer Zeichen bereitstellt, produziert reziprok Distanz zwischen Gott und Seele bei der sprachlichen Gestaltung. Mystik präferiert deshalb Schrift als Unmittelbarkeitsmedium. Die fehlenden Referenzangebote der Schrift können durch ein pragmatisch generiertes Monologie-Konzept ausgefüllt werden, welches Gott allein zum Urheber und Autor des Textes macht und den Dialog als sprachlichen Darstellungsmodus mystischer Erfahrung nicht ausschließt. Der Sprecherwechsel in der dramatischen Aufführung und das Zitat in der Performanz lassen die personelle Differenz zwischen den Sprechern erst hervortreten. In der Schrift bleibt die Referenzstelle des *ich* dagegen leer.²⁰⁸

²⁰⁶ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 84.

²⁰⁷ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 30.

²⁰⁷ ebenda, S. 40-42.

²⁰⁸ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 150-151.

Es scheint, als bestünde darin einer der Unterschiede zwischen dem St. Trudperter Hohenlied und dem „Fließenden Licht der Gottheit“ in den verschiedenen Rezeptionsformen, denn während im St. Trudperter Hohenlied eine vortragende Person das Publikum mit *wir* anspricht, also eine Gemeinschaft herstellt, lautet am Beginn des „Fließenden Lichts der Gottheit“ die Anweisung an das Publikum: *Alle, die dis buoch wellen vernemen, die soellent es ze nún mal lesen.* (FLG, I.)²⁰⁹ Das heißt auch, dass das Publikum des „Fließenden Lichts der Gottheit“ selbst den Text interpretieren kann und muss, weil keine vortragende Person den Text kommentiert und auslegt. Das bedeutet auch, dass das im „Fließenden Licht der Gottheit“ angesprochene Publikum keine in sich geschlossene Gemeinschaft zu sein scheint, wie im St. Trudperter Hohenlied. Während im St. Trudperter Hohenlied an mehreren Stellen, unter anderem im ersten Werkeingang, über den Heiligen Geist gesprochen wird, kommt dieser im „Fließenden Licht der Gottheit“ selbst zu Wort, was besonders in der folgenden Stelle aus dem zweiten Buch, in der die Seele und der Heilige Geist miteinander sprechen, erkennbar ist. Das heißt, dass der Heilige Geist an manchen Stellen im St. Trudperter Hohenlied das Objekt und in jener Stelle aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“ das Subjekt der Äußerungen darstellt.

Do sprach der helig geist zuo der sele: „Eya edelú juncvrouwe, bereitent úch, úwer lieber will komen.“ Do erschrak si und wart inneklich vor und sprach: „Eya trut botte, keme es iemer also! Ich bin so boese und so gar ungetrüwe, das ich sunder minen lieben niena mag geruowen. Swenne ich das bevinde, das ich von siner minne enwenig erkuole, so ist mir in allen enden we und ist mir ze danke, das ich jamerig muos nach im gan.“ Do sprach der botte: Ir soellent wúschen und begiessen und betten und bluomen stroewen.“ Do sprach dú ellende sele: „Wen ich wúsche, so muos ich mich schamen, so ich begússe, so muos ich weinen, so ich betten, so muos ich hoffen, so ich bluomen briche, so muos ich minnen.“ [“] (FLG, II,2.)²¹⁰

Im nun folgenden Teil dieser Arbeit wird der Zusammenhang zwischen Sprechen und Schweigen behandelt. Dabei wird auch gezeigt, wodurch sich das Schweigen der Klosterfrauen im St. Trudperter Hohenlied von jenem im „Fließenden Licht der Gottheit“ unterscheidet und dass das Schweigen in den beiden Texten unterschiedliche kommunikative Funktionen einnimmt.

3.3 Sprechen und Schweigen

Da sowohl im St. Trudperter Hohenlied, als auch im „Fließenden Licht der Gottheit“ das Schweigen eine wichtige Rolle einnimmt, wird in diesem Teil der Arbeit das Schweigen genauer betrachtet. Dies geschieht dabei zuerst auf einer allgemeinen Ebene, bevor auf das Schweigen in den Texten selbst eingegangen wird.

²⁰⁹ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 12.

²¹⁰ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 50.

3.3.1 Allgemeines über das Schweigen

Alois Hahn geht auf die Abhängigkeit des Schweigens vom Reden ein und zeigt, dass in jenen Situationen, in denen sich eine theoretische Sprechinstanz gegen das Sprechen entscheidet, von Schweigen gesprochen werden kann.

Von Schweigen kann man also nur reden, wenn es in einem Erwartungshorizont auftaucht, in dem auch Reden möglich gewesen wäre. Es muss also die kommunikative Option verstehbar sein, als Mitteilung eben. Zwar gilt immer: Wer schweigt, redet nicht. Aber keinesfalls gilt: Wer nicht redet, schweigt.²¹¹

Hahn definiert das Schweigen nicht bloß als Abwesenheit von Sprechen, sondern er ergänzt, dass dem Nicht-Sprechen eine kommunikative Funktion zukommen muss, damit es als Schweigen bezeichnet werden kann. Beim Vergleich des Redens mit dem Schweigen bezeichnet er daher das Schweigen als „paradoxe Kommunikation“. Das Paradoxe besteht ihm zufolge darin, dass durch das Schweigen, obwohl keine Worte geäußert werden, kommuniziert werden kann.

Warum ist das Schweigen eine paradoxe Kommunikation? Wer redet, braucht nicht zusätzlich zu betonen, er rede. Aber wenn das Schweigen verschwiege, dass es Schweigen ist, würde man es dann als Schweigen erkennen? Wir würden ja von jemandem, der zufällig nichts sagt oder nichts schreibt, z.B. weil er schläft, nicht sagen, er schweige. Schweigen als Kommunikation setzt wie alle andere Kommunikation voraus, dass sich etwas zwischen „ego“ und „alter“ abspielt. [...] Von Schweigen kann man also nur reden, wenn es in einem Erwartungshorizont auftaucht, in dem auch Reden möglich gewesen wäre. Es muss also als kommunikative Option verstehbar sein, als Mitteilung eben. Zwar gilt immer: Wer schweigt, redet nicht. Aber keinesfalls gilt: Wer nicht redet, schweigt.²¹²

Paul Watzlawick und Janet Beavin zeigen, dass zwei aufeinandertreffende Personen oder Gruppen stets miteinander kommunizieren, was allerdings nicht ausschließlich auf sprachlicher Ebene geschehen muss. Aus dieser Perspektive könnte das Schweigen, beispielsweise jenes des Publikums im St. Trudperter Hohenlied, ebenfalls als eine Form des Kommunizierens gesehen werden. Watzlawick und Beavin sprechen von der „Unvermeidbarkeit der Kommunikation“²¹³ in sozialen Systemen, weil sie das Kommunizieren als eine Form des Verhaltens bezeichnen.

Vor allem müssen wir im Auge behalten, daß der Bereich der „Kommunikation“ sich keineswegs auf verbale Produkte beschränkt. Kommunikationen werden auf vielen Kanälen und Kombinationen dieser Kanäle ausgetauscht und sicher auch mittels des Kontextes, in dem eine Interaktion stattfindet. Ja, es läßt sich allgemein sagen, daß alles Verhalten, nicht bloß der Gebrauch von Wörtern, Kommunikation ist (was nicht besagt, daß Verhalten *nur* Kommunikation ist), und da es so etwas wie Nichtverhalten nicht gibt, ist es unmöglich, *nicht* zu kommunizieren.²¹⁴

²¹¹ Alois Hahn, Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen, in: Schweigen, Archäologie der literarischen Kommunikation, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 29-30.

²¹² Alois Hahn, Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen, in: Schweigen, Archäologie der literarischen Kommunikation, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 29-30.

²¹³ Paul Watzlawick, Janet Beavin, Einige formale Aspekte der Kommunikation, in: Paul Watzlawick, John Weakland (Hg.), Interaktion, Bern, 1980, S. 97.

²¹⁴ ebenda, S. 97-98.

Katja Schönwandt stellt vor, auf welche Weise das Sprechen und das Schweigen einander bedingen und dass das Schweigen erst bedeutungstragend werden kann, wenn es als Antwort auf ein Sprechen gesehen wird.

Sprechen und Schweigen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Ohne das Vorhandensein von Sprache würde der Begriff des Schweigens keinen Sinn machen. Schweigen steht, im Gegensatz zur Stille, immer in einem kommunikativen Kontext: Man versteht unter Schweigen zunächst einmal ein Nicht-Reden bzw. Nicht-Mehr-Reden. Doch auch für das menschliche Konzept von Sprache ist Schweigen unabdingbar; beispielsweise wäre ohne die Momente der Pause beim Sprecherwechsel ein Gespräch nicht denkbar. Schweigen ist demnach ein Teil von Sprache und gleichzeitig ihr Gegenstück.²¹⁵

Luhmann und Fuchs sind der Ansicht, dass das Paradoxe eine wichtige Funktion innerhalb der Kommunikation einnimmt und sprechen davon, dass die Welt nicht sprachlich adäquat abgebildet werden kann, was später in dem Abschnitt aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“, in der die Stille zwischen der Seele und Gott beschrieben wird, gezeigt werden wird.

Die Welt kann [...] nur als Paradox in die Welt kommen. Gerade das ist aber durch den Vollzug von Kommunikation möglich. [...] Die Welt selbst bleibt dabei inkommunikabel. Kommunikabel ist nur, was statt dessen beobachtet und beschrieben wird. Die Thematisierung von Inkommunikabilität in der Kommunikation kann dann auch aufgefaßt werden als Indikator dafür, daß die Welt mitgeführt wird. Die andere Möglichkeit ist: das sich nicht mehr als Kommunikation verstanden wissen wollende (und doch immer wieder so verstandene und nur so verstehbare) Schweigen. Das heißt nicht nur: die Option für Schweigen innerhalb der Unterscheidung von Reden und Schweigen zu wählen, sondern die Unterscheidung als solche zu meiden, so daß das Problem gar nicht erst entsteht, daß man durch (paradoxes, inspiriertes) Reden „das Schweigen bricht“.²¹⁶

Neben Schönwandt vertritt auch Luhmann die Ansicht, dass das Schweigen nicht bloß die Abwesenheit von Sprache bezeichnet und von kommunikativer Bedeutung sein kann, was er dadurch begründet, dass Kommunikation nur durch die Differenz von Information und Mitteilung funktioniert.²¹⁷ Er sieht das Schweigen als eine Form der Kontrolle von Sprache.

Die Kommunikation prozessiert sozusagen diese Differenz. Das macht mehr als deutlich, wie die Evolution von Sprache möglich ist und was damit gewonnen wird. Lange zuvor hatte es die Möglichkeit gegeben, etwas als Zeichen für anderes zu verwerten. Sprache artifisialisiert diese Möglichkeit, löst sie ab von der Bedingung naturgegebener Regelmäßigkeiten und kann sie dadurch ins so gut wie Beliebige vermehren. Andererseits ist bei sprachlicher Kommunikation die Absicht der Kommunikation unbestreitbar [...]. Darin liegt eine erhebliche Einschränkung der Kommunikationsmöglichkeiten auf das, was man als Mitteilungsabsicht vertreten oder notfalls in die Form indirekter, absichtlich unabsichtlicher Kommunikation bringen kann. Das läßt zugleich die Differenz die Eigenselektivität der Mitteilung im Verhältnis zur Selektivität der Information, schärfer hervortreten. Sprachliche Kommunikation bedarf also im Hinblick auf

²¹⁵ Katja Schönwandt, Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 31-32.

²¹⁶ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1992, S. 9.

²¹⁷ vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 209.

soziale Konvenienz verstärkter Kontrolle, und kontrollieren kann sein Sprachverhalten nur, wer auch schweigen kann.²¹⁸

Hahn analysiert, worin Schwierigkeiten bei der Interpretation des Schweigens zwischen zwei Sprechinstanzen liegen können. Ihm zufolge lassen sich diese Schwierigkeiten sowohl im *Alter* als auch im *Ego* erkennen.

Beim Schweigen von „alter“ kommt ein zusätzliches Problem hinzu. Nicht nur ist ungewiss, *was* es bedeuten soll, sondern auch, *ob* es überhaupt etwas bedeutet, ja bereits, ob es überhaupt eine Kommunikation darstellt, ob es also Schweigen ist oder Nicht-Kommunikation. Das ist freilich nicht nur ein Problem für *Ego* und sein Verstehen. Es kann auch eine Kalamität für den Schweigenden selbst darstellen.²¹⁹

Besonders die Unterscheidung in *Ego* und *Alter* kommt im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ zum Tragen.

3.3.2 Das Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Vergleich mit dem Schweigen im St. Trudperter Hohenlied

Sowohl im St. Trudperter Hohenlied, als auch im „Fließenden Licht der Gottheit“ treten verschiedene Formen des Schweigens auf, die sich jedoch in der Bedeutung und der Funktion unterscheiden. Im Folgenden wird daher zuerst auf das Zusammenspiel von Sprechen und Schweigen im St. Trudperter Hohenlied eingegangen. Danach werden das Sprechen und das Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ betrachtet. Wenn das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied und jenes im „Fließenden Licht der Gottheit“ verglichen wird, fällt nicht nur auf, dass die geistlichen Hörerinnen nicht sprechen, sondern auch, dass das Schweigen in den beiden Texten eine unterschiedliche Funktion einnimmt.

3.3.2.1 Der wechselseitige Einfluss von Sprechen und Schweigen im St. Trudperter Hohenlied

Da im St. Trudperter Hohenlied das Publikum zwar angesprochen wird, aber kein Dialog mit diesem stattfindet, trifft die von Niklas Luhmann und Peter Fuchs aufgestellte These zu einer der Bedeutungen des Schweigens zu.

Als Kommunikation in Gang gebracht, kann die Gesellschaft auch Schweigen in Kommunikation einbeziehen – etwa im Sinne des zuhörenden Schweigens, im Sinne des „qui tacet consentire videtur“.²²⁰

Wie Luhmann spricht auch Stridde vom gegenseitigen Beeinflussen von *Alter* und *Ego* und wenn die vortragende Person im St. Trudperter Hohenlied als *Ego* bezeichnet werden kann,

²¹⁸ ebenda, S. 209.

²¹⁹ Alois Hahn, Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen, in: Schweigen, Archäologie der literarischen Kommunikation, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 30.

²²⁰ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1992, S. 17.

könnten die geistlichen Hörerinnen als *Alter* gesehen werden. Das von Stridde angesprochene „mystische Monologie-Konzept“²²¹ wäre dann insofern erfüllt, als, wie bereits angesprochen, die geistlichen Hörerinnen nicht zu Wort kommen. Das Fehlen des Hinterfragens kann im St. Trudperter Hohenlied besonders daran beobachtet werden, dass die geistlichen Hörerinnen nicht sprechen. Stridde unterstreicht, dass die Selbstreferenz entscheidend ist für mystische Texte und dass die Gemeinschaft, im Fall des St. Trudperter Hohenlieds jene des Klosters, den Text erst verstehen muss, um ihn annehmen zu können.

Die Herausgehobenheit und Abgesondertheit des Mystikers wird mittels des schriftlichen Mediums, welches als Legitimationsmechanismus göttlichen Sprechens dient, konstruiert und verdauert. Der Eintritt des sprachlich reflektierten mystischen Erlebens ins kommunikative Gedächtnis der wiederum den geschriebenen Text rezipierenden Gemeinschaft hat nur eine Chance, wenn er nicht zuvor schon in der mündlichen Kommunikation als unverständlich abgewiesen wurde. Die Anpassung an die Erfordernisse der mündlichen Gemeinschaftskommunikation würde schließlich die „Authentizität“ göttlicher Selbstbekundung zweifelhaft werden lassen. Mystische Kommunikation muß, damit es sie geben kann, von Fremd- auf Selbstreferenz umstellen.²²²

Luhmann und Fuchs bezeichnen, wie auch Stridde, die Selbstreferenz als einen wesentlichen Bestandteil mystischer Texte. Sie beschreiben die Referenz, beziehungsweise die Selbstreferenz in der Mystik in Bezug auf die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, Gott durch die Sprache zu erfassen.

Die Möglichkeit von Begegnung mit Transzendenz wird [...] denkbarer und sinnenfälliger; gleichzeitig wird fraglich, wie das Differenzlose (das allumfassende Nichts) sich differenziert und sich *selbst* differenziert. [...] Mystik, konfrontiert mit Gott, muß sich zu erklären suchen, wie im Referenzlosen nicht nur Referenz, sondern auch Selbstreferenz entsteht.²²³

Die Sichtweise, dass das Schweigen als eine Kontrolle der Sprache gesehen werden kann, funktioniert allerdings auf eine unterschiedliche Weise je nachdem, ob eine Person alleine spricht, wie im St. Trudperter Hohenlied, oder ob ein Dialog stattfindet, der schließlich in Schweigen übergeht, wie später anhand des „Fließenden Lichts der Gottheit“ gezeigt wird. Schönwandt definiert drei Aspekte, die ihrer Ansicht nach für jede Form des Schweigens zentral sind. Dabei fällt allerdings auf, dass sie unter anderem die Asynchronizität erwähnt, die jedoch im Fall der geistlichen Hörerinnen nicht zutrifft, da diese schweigen, während die vortragende Person spricht.

Drei Aspekte erweisen sich also für den Begriff des Schweigens als wesentlich: Das grundsätzliche Eingebettetsein des Schweigens in einen sprachlichen Kontext, das prinzipielle Vorhandensein einer Kommunikationssituation und die elementare Asynchronizität von

²²¹ vgl. Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 150.

²²² Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 152.

²²³ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1992, S. 80.

Sprechen und Schweigen. Dementsprechend lässt sich Schweigen als *ein Nicht-Sprechen in einer Situation, in der potentielle Kommunikationspartner vorhanden sind*, verstehen. Dies bedeutet, dass der Sprechakt ausbleibt, obwohl eine sprachliche Kommunikation prinzipiell möglich wäre.²²⁴

Schönwandts Definition zufolge könnte das Nicht-Sprechen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied nicht als Schweigen betrachtet werden. Da sich jedoch die vortragende Person im St. Trudperter Hohenlied an Nonnen wendet, kann das Nicht-Sprechen-Dürfen, das Schönwandt als einen der Gründe für das Entstehen von Nicht-Sprechen nennt, zutreffen, denn die Mitgliederinnen und Mitglieder mancher Klöster müssen ein Schweiegegelübde ablegen. Auch Schönwandt spricht davon, dass das Schweigen in religiösen Kontexten erwartet werden kann: „Das Langzeit-Schweigen kann allerdings auch im Einklang mit einer religiösen Verpflichtung stehen[.]“²²⁵

Ein Nicht-Sprechen-Dürfen ist immer normativ bedingt. Es ist an das Erfüllen bestimmter Ge- und Verbote gebunden, die vorschreiben, wann, wo, wie lange, in bzw. gegenüber welchem Personenkreis und in welchem Kontext geschwiegen werden soll. Diese Gebote können expliziter oder impliziter Art sein, entsprechend stark oder schwach sind die Schweige-Normen ausgeprägt. Das durch Normen geregelte Nicht-Sprechen ist verschiedentlich beschrieben und untergliedert worden, der jeweils berücksichtigte Kontext bestimmte dabei die Klassifikation. So lassen sich etwa kultur-, rollen-, generations-, sozial-, geschlechts-, themen-, situations-, berufs- und religionsbedingte Schweigenormen auflisten[.]²²⁶

In einer Stelle, in der die geistlichen Hörerinnen im Prolog angesprochen werden, wird das Schweigen nicht mit ihnen in Verbindung gebracht, sondern es wird dem Lärm als Gegensatz gegenübergestellt, wie es an mehreren Stellen im Text beobachtbar ist.

nû swîgen die vleischlichen unde niemen singe diz sanc âne gotes minne, wan den zerbrichet ez. nû komen alle unde menden sich sament die dâ gevlôhen haben den kradem der welte (THL, 7,31-34.)²²⁷

Theo Jung beschreibt, dass das Schweigen nur in einer Gemeinschaft stattfinden kann, weil eine Person, die alleine schweigt, dadurch nicht darauf reagieren kann, was von einer anderen Person gesagt wurde. Dieser Aspekt ist vor allem für die Beschäftigung mit dem St. Trudperter Hohenlied von Bedeutung. Jung unterscheidet außerdem zwischen dem Schweigen und der Stille, obwohl in der letzten Textstelle das Schweigen und nicht die Stille dem Lärm gegenübergestellt wird.

²²⁴ Katja Schönwandt, Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 32.

²²⁵ Katja Schönwandt, Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 39.

²²⁶ ebenda, S. 37.

²²⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 250-252, S. 32

Anders als etwa das Englische und Französische erleichtert es die deutsche Sprache, Schweigen terminologisch vom verwandten Phänomen der Stille abzugrenzen. Allgemein zeichnet sich Ersteres durch seine Einbettung in kommunikative Zusammenhänge aus. Zum Schweigen gehört stets eine schweigende Person oder Gruppe, aber auch ein wahrnehmendes und deutendes Publikum. Selbst wenn metaphorisch beispielsweise vom ›Schweigen der Natur‹ oder vom ›Schweigen des Todes‹ gesprochen wird, bleiben solche Beschreibungen auf ein personifiziertes Subjekt bezogen. Genauso ist es fraglich, ob bei jemandem, der ganz allein ist, noch im eigentlichen Sinn von Schweigen die Rede sein kann, wenn nicht doch ein Gegenüber mitgedacht wird. Auch wer seine Sprachfähigkeit verliert, kann nur noch in übertragenem Sinne schweigen.²²⁸

Als sich die vortragende Person direkt an die geistlichen Hörerinnen und danach an die Stimme wendet, ist ebenfalls erkennbar, dass das Schweigen gegenüber dem Lärm vorgezogen wird. In dieser Stelle ist außerdem auffallend, dass die Stimme selbst den Mund zum Schweigen bringen soll. Es werden also verschiedene Arten des Sprechens miteinander verbunden.

disiu stimme enlûtet niht ze den ôren der menneschen, si recket sich in daz rîche des aller hoehsten unde gesweiget den kradem des mundes[.] (THL, 11,11-13.)²²⁹

Eine weitere Funktion des Schweigens, nämlich jene, dass etwas beendet oder unterbrochen wird, ist in der folgenden Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied ersichtlich. Auffällig ist in dieser Textstelle außerdem, dass das Verb *swîgen*, das auch eine Transitiv- beziehungsweise eine Kausativbedeutung haben kann²³⁰, unter anderem im Vers *dâ wart daz reht gesweiget* als Kausativ auftritt. In diesem Vers wird zwar angedeutet, dass das Recht zum Schweigen gebracht wird, aber nicht, wodurch diese Handlung ausgelöst wird.

Wie schoene dû bist, mîn vriundinne, wie schoene dû bist. nehein meil enist an dir. diz wart gesprochen von deme wîssagen unde wart bewaeret mit deme engele, dô er sprach: „der heilige geist kumet über dich und diu tugent des aller hoehsten diu beschetewet dich.“ dîn schoene wart gesehen von deme wîstuome des êwigen vater. dô wegetest dû dînen vorderen Âdâme unde Êven. dô sach got dîn schoene antlûtze, dâ dû laege under anderen kinden in Âdâmes lanken unde in Êven wambe. dâ erbarmtest dû die heilige gûete, dâ wart diu gotes râche enthabet, dâ wart der zorn der magenkrefte gestillet, dâ wart daz reht gesweiget, dâ wart durch dîne schoene diu süene geschaffen, dâ wurde dû geordenet ein tohter gotes unde ein muoter Christes unde ein brût des heiligen geistes. (THL, 51,30-52,13.)²³¹

Das Schweigen wird in dieser Stelle also als etwas verstanden, das Raum für etwas Anderes schafft. Aleida Assmann zeigt anhand der Unterscheidung zweier unterschiedlicher Arten des Sprechens, dass besonders in einem klösterlichen Umfeld, wie auch im St. Trudperter

²²⁸ Theo Jung, Schweigen, in: Handbuch Sound, Daniel Morat, Hansjakob Ziemer (Hg.), Stuttgart, 2018, S. 414.

²²⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 250-252, S. 40.

²³⁰ Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=S09939>, Zugriff am 6.4.2021.

²³¹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 126.

Hohenlied, nicht das menschliche, sondern das göttliche Sprechen angestrebt wird, zu hören. Ihre Beschreibung des „mönchischen Schweigens“ ergänzt Schönwandts Darstellung insofern, als Assmann ergänzt, worin der Nutzen dieses Schweigens gesehen wurde, beziehungsweise gesehen wird.

Schweigen und Ruhe entsteht durch das Aussetzen von Sprechen, Stille dagegen durch das Aussetzen von Klang, Ton, Musik und jeglichem Geräusch. Das monchische Schweigen [...] schloss mit der Sprechaskese auch die Hervorbringung von Stille mit ein. Das Schweigen sollte die Subjektivität der Mönche tilgen, um sie umzuformen in einen Resonanzboden für den Einschlag des Göttlichen Wortes. Das Wort Gottes, so die Voraussetzung dieser Selbstdisziplin, konnte nur in der Stille hörbar werden[.]²³²

Das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied hätte demnach nicht die Funktion, die Äußerungen der vortragenden Person zu kontrollieren, weil dieses Schweigen während des gesamten Werkes besteht. In jener Stelle, in der im „Fließenden Licht der Gottheit“ die *unio mystica* beschrieben wird, scheint es jedoch, als sprächen Gott und die Seele miteinander wortlos.²³³ Im St. Trudperter Hohenlied tritt das Schweigen auch dann auf, wenn von einem schweigenden Gebet gesprochen wird. Außerdem wird erwähnt, dass während der Vereinigung der Braut mit Gott das Sterbliche und Körperliche schweigen soll. Dabei wird mithilfe von Verweisen auf den Mund und die Zunge beschrieben, dass die physikalisch erzeugte Sprache verstummt.

wie solt dû gotes brût von ime gezartet werden? ube dû getriuliche gesorget hâst über die iuncvrouwen, die dû mit guoten werken unde mit dînen guoten bilden sterken solt unde mit dînen guoten werk ziehen solt, sô dû daz getuost, des die minneren bedürfen. sô dû denne ze dîneme gebete gêst, sô enpfâhet dich got mit micheler minne. sô gît got dîner gehûgede den gewalt, daz si dînen Christ suochet in den hôhesten himelen, daz dû in vindest. daz geschihet alsô in ictu oculi. sô gît aber Christ dîner vernunst den wîstuom, daz sî got widere in sich ziuhet mit der heiteren widerbildunge. alsô lûter sô dîn gewizzede denne ist, alsô reine ist dîn herze, alsô wol maht dû in gesehen unde erkennen. dâ bringet dir diu heilige gûete eine wirmene unde eine sîeze hitze. der neverstuont nie niemen sô rehte sô unser gnaedigiu vrouwe, dô ir diu boteschaft kom von himele. diu senfte wirmene des heiligen geistes, diu vûeget denne den zart, dâ dû dînen gemahelen mite trûtest unde umbevâhest. swaz an dir sterbendes ist, daz muoz dâ geswîgen. dâne brahtet niht der munt noch diu tâtliche zunge, sunder dâ betent alle die kreftes des inneren menneschen âne sêr unde âne kradem. dû nesolt niht waenen, daz dû dîch sîmest mit dîneme swîgenne an dîneme gebete. niht! vîr dich betet der wîse wîstuom dînes bruoder hin ze deme gewalte ze dîneme vater. unde dîn vater gît ez dînem gemahelen, daz ist der heilige geist. (THL, 118,1-30.)²³⁴

Ohly bringt das Schweigen in der zuletzt zitierten Stelle in Zusammenhang mit einer Stelle, in der vier Begriffe ihren jeweiligen Gegenteilen gegenübergestellt werden, denn darin wird der

²³² Aleida Assmann, Formen des Schweigens, in: Schweigen – Archäologie der literarischen Kommunikation XI, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 66.

²³³ vgl. Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 46.

²³⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 250-252.

slâf erwähnt, der dem Schweigen darin ähnelt, dass die sprachliche Kommunikation nicht mehr stattfindet. „Zur Höhe der mystischen Vereinigung gehört das Schweigen. Es verbindet sich mit *slâf* (105,7)[.]“²³⁵ In jener Textstelle wird das Schweigen als das Gegenteil des Lärms gesehen.

sô strîtent die guoten gedanke mit den übelen. sô stritet unser kelegîte mit unsere enthebede. sô strîtet unser kradem mit unsereme swîgenne. sô strîtet unser slâf mit unsereme wachenne. (THL, 105,5-8.)²³⁶

Ähnlich wie es in dieser Stelle erkennbar ist, stellt Kunz die Stille dem Lärm gegenüber.

Zwischen Ruhe und Schweigen steht und ereignet sich die Stille, die sowohl den Ort der Ruhe wie die akustische Geräuschlosigkeit bezeichnen kann. Stille ist der Gegenpol zum Lärm.²³⁷

Luhmann und Fuchs sehen das Schweigen nicht nur als Abwesenheit von sprachlichen Äußerungen, sondern auch, dass es durch Wiederholung von vorangegangenen Sprechen zustandekommt. Aus dieser Perspektive kann das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied als eine Form des Kommunizierens interpretiert werden.

Die Differenz von Reden und Schweigen, von Kommunikation und Nichtkommunikation lässt sich nicht auflösen. Jedes Reden wiederholt das Schweigen.²³⁸

Luhmann und Fuchs sprechen daher von „mitproduziertem Schweigen“²³⁹, das sie dadurch erklären, dass im Reden das Schweigen wiederholt wird. Dass das Schweigen als eine Form des Kommunizierens gesehen werden kann, lässt sich unter anderem an der folgenden Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied erkennen.

unser sêle ist sîn gadem unde sîn liebester himel. dâ erkennen wir aller êrest sîne gûete. dâ umbahalset in diu maget. daz ist unser vernunstliche sêle. dâ erkennen wir den unsprechlichen namen, den lôhannes sant den siben christenheiten, ergraben „an wîzen steinlînen. den enmac nieman genennen, wan der in enphâhet.“ dâ verstên wir des tougenen wîstuomes, von deme unser sêle zervliuzzet. dâ wart si allein mit gote, daz ist diu heilige gûete mit unsereme willen, daz ist der hoehste wîstuom mit unsere vernunste, daz ist der vorhtliche gewalt mit unsere gehûgede. (THL, 18,19-29.)²⁴⁰

Es fällt auf, dass in diesen Versen die Verben *erkennen* und *verstên* auftreten, weshalb Ohly im Kommentar zu dieser Stelle das Folgende festhält: „Der Seele Schau Gottes und ihre Vereinigung mit ihm ist ein Akt der Erkenntnis.“²⁴¹ Im Gegensatz zu Pseudo-Dionysius Areopagita²⁴² wird in dieser Stelle Gott nicht als generell unaussprechlich bezeichnet, sondern

²³⁵ ebenda, S. 1133.

²³⁶ ebenda, S. 226.

²³⁷ Claudia Edith Kunz, *Schweigen und Geist, Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg im Breisgau, 1996, S. 25-26.

²³⁸ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1992, S. 15.

²³⁹ ebenda, S. 16.

²⁴⁰ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 58.

²⁴¹ ebenda, S. 624.

²⁴² vgl. Pseudo-Dionysius-Areopagita, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, in: *Bibliothek der griechischen Literatur*, Peter Wirth, Wilhelm Gessel (Hg.), Band 40, Stuttgart, 1994, S. 76-77.

nur für die Ungläubigen.²⁴³ Das Verstehen, das hier ausführlich besprochen wird, unterscheidet sich jedoch von jenem, das unter anderem Searle beschreibt:

the speaker means something; the sounds he emits mean something; the hearer understands what is meant; the speaker makes a statement, asks a question or gives an order[.]²⁴⁴

Dieser Unterschied liegt vor allem darin begründet, dass im mystischen Gespräch häufig keine Rückfragen des Publikums möglich sind. In der Folge wird die Freude beschrieben, die laut der vortragenden Person in der Stille wahrgenommen werden soll. Im restlichen Text ist jedoch hauptsächlich davon die Rede, dass Gott, beziehungsweise dessen Vereinigung mit der Seele nur in der Stille wahrgenommen werden kann.

disiu mandunge ist diu hoehste. si vliuhet aller slahte sêr unde aller slahte âküste. si vliuhet ioch guote arbeite, venjen unde weinen, ioch selb daz gebet. si sol mit stille verstanden werden in der süezen bewegede lîbes unde sêle. (THL, 18,30-34.)²⁴⁵

Luhmann ist zwar der Meinung, dass das Verständnis des Textes durch das Zielpublikum essenziell für das Zustandekommen von Kommunikation ist²⁴⁶, im Fall der Mystik kommt es jedoch vor, dass die Erzählinstanz selbst Gott nicht versteht, obwohl sie darüber spricht. Dies ist in der folgenden Stelle im St. Trudperter Hohenlied erkennbar.

swie ich niht verstên müge in diseme lîbe durnahtecliche die zorftele unde die herschaft sîner goteheite, ich bin iedoch erwermet von sîner minne, sô daz mich nicht enlüstet newan sînes antlützes. (THL, 72,29-32.)²⁴⁷

In Bezug auf das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied ist es von Relevanz, dass Luhmann und Fuchs die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, wie im Fall des St. Trudperter Hohenlieds des Klosters, dazu beiträgt, wie sich die Kommunikation gestaltet. Dies ist unter anderem deshalb von Bedeutung für das St. Trudperter Hohelied, weil in diesem Text das Einschließen und das Ausschließen von Teilen des Publikums eine wichtige Rolle spielt.

[I]n Wirklichkeit ist „Schweigen“ ja keine Operation, die außerhalb der Gesellschaft faktisch vollzogen wird, sondern nur ein Gegenbild, das die Gesellschaft in ihre Umwelt projiziert, oder auch der, in dem die Gesellschaft zu sehen bekommt, daß nicht gesagt wird, was nicht gesagt wird. [...] Die Gesellschaft possibilisiert, könnte man sagen, ihre Welt, um das als Selektion zu

²⁴³ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 624-625.

²⁴⁴ John R. Searle, Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, 1969, S. 3.

²⁴⁵ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 58.

²⁴⁶ vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 198.

²⁴⁷ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 164.

begreifen und rationalisieren zu können, was dadurch geschieht, daß geschieht, was als Gesellschaft geschieht. Was aber geschieht, ist das ständige Einschließen und Ausschließen,²⁴⁸

In der Stelle 105,5-8 aus dem St. Trudperter Hohenlied spricht die Sprechinstanz an ein *wir*, allerdings wird nicht klar artikuliert, ob es sich dabei um die geistlichen Hörerinnen und die zu diesen sprechende Person handelt. Das Schweigen wird dabei zwar erwähnt, es bleibt aber unklar, was genau damit bezeichnet wird. Da keine nähere Erklärung oder Einordnung des Schweigens in dieser Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied erfolgt, scheint es, als würde über das Schweigen geschwiegen. Daher wird es in zweifacher Hinsicht deutlich, dass die Bedeutung von Schweigen schwieriger zu erfassen ist als jene des Sprechens, wie es Schönwandt folgendermaßen erläutert.

Schweigen ist allerdings ebenso interpretationsbedürftig wie Sprechen; dies zeigt sich daran, dass man zumeist nicht davon ausgeht, dass mit Schweigen einfach *nichts* gesagt werden soll, sondern annimmt, dass *etwas* in einer anderen Form zum Ausdruck gebracht wird. Die Interpretation des Schweigens kann indes leicht zu Schwierigkeiten führen, da die Bedeutung des Schweigens in wesentlich geringerem Maße als die des gesprochenen oder geschriebenen Wortes festgelegt zu sein scheint.²⁴⁹

Dadurch, dass in den folgenden Versen Eigenschaften personifiziert werden, wird darin das Schweigen nicht von Menschen verursacht, aber letztendlich sind es Menschen, die schweigen. Buber spricht davon, dass ein Dialog, wie auch das Schweigen selbst, nicht nur zwischen zwei Menschen stattfinden kann.

Das Dialogische ist nicht auf den Verkehr der Menschen miteinander beschränkt: es ist, so hat es uns gezeigt, ein Verhalten der Menschen zueinander, das sich in ihrem Verkehr nur eben darstellt. Demnach scheint, mag auch Rede, mag auch Mitteilung zu entbehren sein, eins denn doch zum Mindestbestand des Dialogischen sinngemäß unablösbar zu gehören: die Gegenseitigkeit der inneren Handlung. Zwei Menschen, die dialogisch verbunden sind, müssen doch offenbar einander zugekehrt sein, sich also – gleichviel, mit welchem Maß von Aktivität oder gar von Aktivitätsbewußtsein – einander zugekehrt haben.²⁵⁰

Diese kontrollierende Funktion des Schweigens, die hier ausgedrückt wird, erinnert an jene Stelle, in der mehrere gegensätzliche Eigenschaften einander gegenübergestellt werden²⁵¹ und an eine Stelle aus dem zweiten Werkeingang, die sich explizit nicht an die geistlichen Hörerinnen richtet: *nû swîgen die vleischlichen unde niemen singe diz sanc âne gotes minne, wan den zerbrichet ez.* (THL, 7,31-32.)²⁵²

²⁴⁸ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1992, S. 16.

²⁴⁹ Katja Schönwandt, Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 32.

²⁵⁰ Martin Buber, Schriften über das dialogische Prinzip, in: Martin Buber Werkausgabe, Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte (Hg.), Gütersloh, 2019, S. 120.

²⁵¹ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 226.

²⁵² ebenda, S. 32.

unsere geloube vüeret unsere gehuht etewenne sînen gewalt. dâ sweiget uns iustitia, wande wir unreht sîn. unsere gedinge vüeret unsere vernunst etewenne vür sînen wistuom. dâ sweiget uns diu wârheit, want wir lügenaere sîn. unseren willen vüeret allezane die minne ane die güete. dâne sweiget uns niemen. dâ vürsprichet uns sîn misericordia et gratia. wan der vater villet uns durch daz reht. unser bruoder refset uns durch die wârheit. unser muoter weget uns umbe den vater unde umbe den bruoder, wande daz ist ir natûre. swen si beschirmet, den begnâdet sîn vorbesiht, den erhoehet sîn magenkraft, deme entlîbet sîn reht. den entliuhtet sîn wistuom, den ervüllet sîn tugent, den rihtet sîn wârheit. den minnet sîn güete, den heilet sîn erbarmede, den underleget sîn genâde, sô daz si sînen willen ûfrihtet, daz ist sîn winstere. dâ wirt sîn name zesamene gesprochen. (THL, 132,6-24.)²⁵³

Dass die menschliche Sprache nicht ausreicht, um Gott zu beschreiben, zeigt auch die folgende Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied, denn darin wird Gott als unaussprechlich bezeichnet.

den ungesprechlichen, den nemac diu zunge genennen, diu sterben sol. den nemac daz herze verstên, daz mac bekôrt werden. sunder daz staete gemüete, daz erkennet in. unde daz erkennen daz ist diu zesewe, diu uns her nâch umbevâhet dâ ze deme êwigen lîbe. (THL, 132,26-30.)²⁵⁴

Ohly geht im Kommentar zu dieser Stelle darauf ein, worin die Unaussprechlichkeit Gottes besteht und wie diese im Text dargestellt wird.

Das Aussprechen des Unaussprechlichen geschieht hier nicht durch Gottesnamen. In einer Kette von insgesamt neun Ternaren, das heißt siebenundzwanzig jeweils mehrfach wiederholten Begriffen zur Bezeichnung von in der Trinität liegenden Wesenszügen Gottes, dazu den sieben Gaben des Hl. Geistes, war von Gott derart gesprochen worden, daß es zusammenfassend heißen kann, Gottes Name sei damit „zusammengesprochen“ [...], das heißt, durch eine Fülle von Begriffen für sein Wesen zu umschreiben versucht worden. Der anders „Unaussprechliche“ [...] der Sprache der Zunge und dem Verstehen des Herzens sich Entziehende war in der langen Aussagereihe aussprechbar geworden[.] [...] Im Ternar Zunge, Herz, Gemüt ist einzig das beständige Gemüt [...] imstande, Gott zu erkennen, in seinem dem Menschen im Jenseits zugewandten Wesen[.]²⁵⁵

In Bezug auf mystische Texte sprechen Luhmann und Fuchs ebenfalls von Situationen in den Texten, in denen die menschliche Sprache etwas nicht oder nicht vollständig aussagen kann.

Wenn von Inkommunikabilität gesprochen wird, drängt sich, als läge nichts näher, das Thema Mystik auf. Bei aller Phänomenvielfalt, die unter diesem Titel zusammengefaßt wird, bleibt ja eines konstant: die Rede vom Unsag- und Unnennbaren, von solchen Erfahrungen, die sich jedwedem sprachlichen Zugriff zu entziehen scheinen, und das heißt herkömmlicherweise auch aller Kommunikation. [...] Andererseits kann man kaum bezweifeln, daß sie der Kommunikation Themen eigentümlicher Art liefert, daß dort, wo mystische Erfahrung anfällt, auch ein Bedarf für Kommunikation entsteht.²⁵⁶

Stridde sieht in THL 132,26-30 einen Verweis auf Sprechformen, die im Kloster praktiziert werden. Sie hebt dabei unter anderem die unterschiedlichen Bedeutungen des Schweigens im St. Trudperter Hohenlied hervor.

²⁵³ ebenda, S. 278-280.

²⁵⁴ ebenda, S. 280.

²⁵⁵ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 1203.

²⁵⁶ Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 1989, S. 70.

Die explizite Erlaubnis des schweigenden Gebets wird vor dem Hintergrund des Problems, mit welchem das Schweigen schon beim Werkeingang behandelt wurde, verständlich. Dort nämlich fungiert das Schweigen als Ausweiszeichen von Sünde in bezug auf die eigene seelische Verfaßtheit. [...] Der Text thematisiert sich selbst als Kommunikationsform im monastischen Ritual der *lectio* und *disputatio* und damit als Element göttlicher ‚Verbalpräsenzstiftung‘, die in der *andächt* des einzelnen verinnerlicht werden kann.²⁵⁷

Obwohl in der folgenden Stelle die Nonnen nicht nur angesprochen werden, sondern es im Text heißt *sô sprechen wir*, spricht auch in diesen Versen nur die vortragende Person.

*dô wurde uns die sünde ioch natiurlich. dannen erloest uns got. von diu sô sprechen wir: gêt ûz ir iuncvrouwen, gêt ûz iuweren girden, gêt ûz üppegen vriuntscheften, gêt von weltlichen spellen, gêt ûz üppegen maeren, gêt ûz vleischlichen gedanken unde gêt ûf die louben unde ûf die warte dâ ze Sion. (THL, 45,34-46,6.)*²⁵⁸

Dass das Hören und das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied eine wichtige Rolle spielen, zeigen, wie auch von Stridde beschrieben, die wechselnden Satzanfänge *vernemen* und *sprechen*.²⁵⁹ Dazu zählt zum einen die folgende Stelle, in der sich die vortragende Person an ein Du richtet und diesem zu hören befiehlt.

*Nû vernim, welich der guote wille ist. nehein guottât nerwert sich sîn. swaz der rîche tuot mit sînen werken, daz tuost dû armer mit dîneme willen. (THL, 13,22-25.)*²⁶⁰

Weiters ist in diesem Zusammenhang die folgende Stelle zu nennen, weil darin das Sprechen eine zentrale Rolle einnimmt und weil die Weisheit dadurch personifiziert wird. *Nû sprichet der wîstuom: der stanc dînes geselbes der ist über alle stancwurze. (THL, 55,18-20.)*²⁶¹ In der letzten Textstelle ist außerdem erkennbar, dass die vortragende Person in den Hintergrund tritt, wie es von Stridde beschrieben wird.²⁶² In einer Stelle, die später im Text auftritt, werden die *iuncvrouwen* erneut angesprochen, indem auf das Hören verwiesen wird, während sich das *dû* in dieser Stelle an die *gotes brût* (THL, 118,1.)²⁶³ wendet. Dabei werden die *iuncvrouwen* indirekt als *briute* bezeichnet. Im Gegensatz zu anderen Stellen, in denen sich die vortragende

²⁵⁷ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 289.

²⁵⁸ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 114.

²⁵⁹ vgl. Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 256.

²⁶⁰ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 46.

²⁶¹ ebenda, S. 134.

²⁶² vgl. Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 256.

²⁶³ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 250.

Person mithilfe eines Imperativs an das Publikum wendet, scheint es, dass das für die *iuncvrouwen* anzustrebende Ziel genauer beschrieben und damit nachvollziehbarer wird.

vür dich betet der wise wistuom dînes bruoder hin ze deme gewalte ze dîneme vater. unde dîn vater gît ez dînem gemahelen, daz ist der heilige geist. des wirt dir nôtdurft der dû niht gegern nekanst noch enmaht. daz ordenet dir dîn lieber vater durch den heiligen geist. doch ist daz selbe unlange. daz ensuln wir niht gelouben, daz die âküste dâ deheine stat haben, dâ die himelischen tugende wonent. nû suln die briute daz bewaren, daz der rîfe unde daz miltou dar ane niene kome, daz ist elatio unde ypocrisis. die machent durre unde toup den reschen wuocher der heiligen tugende. nû vernemet ir iuncvrouwen, ir dâ gedinet habet, dar ane ze kommene. ladet iuch von deme üppegen zarte der sterbenden vriuntscheft, ob ir komen welt ze deme oberesten zarte der êwigen mandunge. (THL, 118,31-119,10.)²⁶⁴

Durch das *nû*, das an jenen Stellen auftritt, an denen eine Aufforderung mit einem der Sinne verbunden wird, scheint es so, als würde die Aufmerksamkeit des Publikums verstärkt.

Durch Schönwandts Unterscheidung zwischen referentiell und nicht-referentiell Schweigen lassen sich das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied und jenes Schweigen zwischen der Seele und Gott im „Fließenden Licht der Gottheit“ voneinander trennen. Während es im „Fließenden Licht der Gottheit“ nämlich den Anschein hat, als hätte das Schweigen eine kommunikative Funktion, trägt das Nicht-Sprechen der geistlichen Hörerinnen offenbar nicht in demselben Ausmaß eine Bedeutung in sich.

Man kann *über etwas Bestimmtes* schweigen oder auch *einfach nur* schweigen. Dementsprechend lässt sich das Schweigen in *referentielles* und *nicht-referentielles* Schweigen einteilen. Das referentielle Schweigen ist ein Nicht-Reden über etwas. Es bezieht sich auf einen spezifischen Themenkreis oder ein Objekt, *über* das sonst gesprochen würde. Dies kann zum Beispiel heißen, dass etwas Bestimmtes verschwiegen wird. Im Gegensatz dazu bedeutet ein nicht-referentielles Schweigen, dass jemand schlicht *nicht* spricht. Im Gegensatz zum Sprechen, bei dem ein Sprechen immer ein Sprechen über etwas ist, sind das referentielle und das nicht-referentielle Schweigen nicht logisch voneinander abhängig: Man kann auch einfach nichts zu sagen haben, ohne etwas Bestimmtes nicht zu sagen.²⁶⁵

Es wurde bereits erwähnt, dass die geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied nicht zu Wort kommen, weshalb dies als ein Schweigen bezeichnet werden kann. Laut Jungs Definition²⁶⁶, dass das Schweigen als Reaktion auf andere Äußerungen verstanden wird, würde das Fehlen von sprachlichen Wortmeldungen als Schweigen zählen. Claudia Kunz zeigt, dass das vokale Schweigen im Gegensatz zum verbalen Schweigen mit dem Gehörsinn verbunden ist. Sie spricht dabei von sinnlicher Erfahrbarkeit, was besonders an das St. Trudperter Hohelied

²⁶⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 252-254.

²⁶⁵ Katja Schönwandt, Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 38.

²⁶⁶ vgl. Theo Jung, Schweigen, in: Handbuch Sound, Daniel Morat, Hansjakob Ziemer (Hg.), Stuttgart, 2018, S. 414.

erinnert, da in diesem Text, wie bereits gezeigt wurde, die Wahrnehmungen durch die menschlichen Sinne eine wichtige Rolle spielen.

Das nonvokale, verbale Schweigen wird im geistig-seelischen Innen-Raum des Menschen nicht eigentlich vernommen, sondern ‚verstanden‘. Das nonverbale, vokale Schweigen dagegen äußert sich durchaus stimmlich, obgleich nicht artikuliert. Das Wahrnehmungsorgan für dieses Schweigen ist das Ohr. Das nonverbal-vokale Schweigen macht Schweigen hörbar, sinnlich erfahrbar.²⁶⁷

Mit dem Schweigen der geistlichen Hörerinnen im Fokus wird anhand von Luhmann gezeigt, dass auch dann von einer Gesellschaft gesprochen werden kann, wenn keine Interaktion stattfindet, denn er trennt diese beiden Begriffe voneinander.

Jede Gesellschaft hat ein *für sie* problematisches Verhältnis zur Interaktion, auch dann, wenn sie interaktionsfreies und gleichwohl gesellschaftliches Handeln ermöglicht, zum Beispiel Schreiben und Lesen. Und jede Interaktion hat ein *für sie* problematisches Verhältnis zur Gesellschaft, weil sie als Interaktion keine Autarkie im Sinne einer vollständigen Geschlossenheit des Kommunikationskreislaufts erreichen kann. Jedes Sozialsystem ist demnach durch die Nichtidentität von Gesellschaft und Interaktion mitbestimmt.²⁶⁸

3.3.2.2 Sprechen und Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“

In diesem Abschnitt wird das Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ und dessen Auswirkungen auf das im Text auftretende Sprechen genauer betrachtet.

Der von Schönwandt²⁶⁹ oben beschriebene Wechsel zwischen Sprechen und Schweigen kann besonders im „Fließenden Licht der Gottheit“ beobachtet werden, weil dieser Text, anders als das St. Trudperter Hohelied, aus einer dialogischen Perspektive verfasst worden ist. Im „Fließenden Licht der Gottheit“ treten mehrere Stellen auf, in denen sowohl das Schweigen als auch das Sprechen erwähnt wird und das Eine als vom anderen abhängig beschrieben wird. In diesem Teil wird nun gezeigt, wie das Sprechen und das Schweigen einander beeinflussen, was nicht nur in der *unio mystica* der Fall ist. Die von Schönwandt beschriebene Theorie der Asynchronizität²⁷⁰ scheint in einer Stelle im „Fließenden Licht der Gottheit“ widerlegt zu sein, denn darin wird beschrieben, dass die Seele gleichzeitig schweigt und ruft: *ie si stiller swiget, ie si luter rueffet* (FLG, I,22.)²⁷¹ Während im St. Trudperter Hohenlied das Publikum schweigend der vortragenden Person zuhört, es sich also um einseitiges Schweigen handelt, tritt im „Fließenden Licht der Gottheit“ eine Szene auf, in der sprachliche Kommunikation völlig

²⁶⁷ Claudia Edith Kunz, *Schweigen und Geist*, Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg im Breisgau, 1996, S. 36-37.

²⁶⁸ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 552.

²⁶⁹ vgl. Katja Schönwandt, *Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur*, in: *Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte*, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 31-32.

²⁷⁰ vgl. ebenda, S. 32.

²⁷¹ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2008, S. 28.

abwesend ist. Dazu kommt es, nachdem sich die Seele und Gott in der *unio mystica* angenähert und vereint haben.

So sprichet únsere herre: „Stant, vrouwe sele!“ „Was gebútest du, herre?“ „Ir soent úch usziehen!“ „Herre, wie sol mir denne geschehen?“ „Frouw sele, ir sint so sere genátúrt in mich, das zúschent úch und mir nihtes nit mag sin. Es enwart nie engel so her, dem das ein stunde wurde gelúhen, das úch eweklich ist gegeben. Darumbe sont ir von úch legen beide vorhte unde schame und alle uswendig tugent; mer alleine die ir binnen úch tragent von nature, der sont ir eweklich vuelen. Das ist úwer edele begerunge uns úwer grundelose girheit; die wil ich eweklich erfüllen mit miner endelosen miltekeit.“ „Herre, nu bin ich ein nakent sele und du in dir selben ein wolgezietet got. Únsere zweiger gemeinschaft ist das ewige lip ane tot.“ So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime. Was ir nu geschehe, das weis si und des getroeste ich mich. Nu dis mag nit lange stan; wo zwoei geliebe verholen zesamen koment, si muessent dike ungescheiden von einander gan. (FLG, I,44.)²⁷²

Stridde ist der Meinung, dass die *unio mystica* im „Fließenden Licht der Gottheit“ vor allem durch den Dialog dargestellt wird, was unter anderem damit zusammenhängt, dass die Seele und Gott vor dem Erreichen dieser Vereinigung miteinander sprechen. Außerdem behauptet Stridde, dass erst die Abwesenheit von menschlicher Sprache die *unio mystica* adäquat wiedergeben könnte.

Das Modell die *unio* zu versprachlichen, bleibt ein dialogisches, welches die Differenz zwischen dem Einen und dem Anderen nicht vermeiden kann. Der Dialog ist überhaupt erst sprachliche Repräsentationsmöglichkeit der mystischen *unio* und keineswegs bloß Vorstufe zur eigentlichen Vereinigung, welches nur im Schweigen seinen Skopus haben kann, sondern bildet das *unio*-Ereignis gerade erst ab. Schrift kann zwar grammatisch zwischen Ich und Du unterscheiden, aber eben nicht pragmatisch!²⁷³

Dass das Reden nicht mehr vom Schweigen unterschieden wird, erinnert an die Stelle aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“ *So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen.*²⁷⁴ Auffallend ist dabei die Ergänzung *nach ir beider willen*, denn wenn zwei am Gespräch beteiligte Personen derselben Meinung sind, wie auch in diesem Fall die Seele und Gott, muss nicht mehr notwendigerweise Kommunikation stattfinden. Stridde zeigt außerdem, auf welche Weise der Dialog in den Szenen im „Fließenden Licht der Gottheit“, welche die *unio mystica* beschreiben, Nähe zwischen den am Gespräch teilnehmenden Personen symbolisiert.

Er [der Dialog; Anm. J.P.] befindet sich [...] gewissermaßen in der Schwebe zwischen der Unmittelbarkeit lyrischer Ich-Rede und narrativer Sequentialität, in welcher sowohl die spezifische Dynamik des Aufeinander-zu-Bewegens von Ich und Du als auch der Zustand der Distanzlosigkeit entfaltet werden kann. Auf signifikante Weise sind die Passagen in der dritten Person, in denen die Unio-Erlebnisse der ‚minnenden Seele‘ mit dem göttlichen Geliebten narrativ entfaltet werden, häufig von Dialogen durchsetzt. So lässt sich nicht nur auf der Objektebene Kontakt zwischen den Partnern herstellen, wobei dem auditiven Aspekt von Stimme und Klang eine eminente Rolle zufällt, sondern es lässt sich auch im Hinblick auf das Narrativ die zeitliche Distanz zwischen dem Erleben und dem Erzählen zeitweise grammatisch

²⁷² Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 46.

²⁷³ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 151.

²⁷⁴ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 46.

unsichtbar machen und dadurch der personale Abstand zwischen sprechendem Ich der erlebenden Seele, Erzähler-Ich und Rezipient nivellieren. Die dialogische Form des Sprechens erzeugt die Suggestion eines unmittelbaren Gesprächs in der intimen Ich-Du-Konstellatation, das unabhängig vom Zeitpunkt des erzählten Erlebens wiederholbar ist, ohne die notwendige Distanzierung von der Figur der ‚minnenden Seele‘ jedoch aufzugeben.²⁷⁵

Im „Fließenden Licht der Gottheit“ wird das Schweigen jedoch nicht nur in der Szene, in der die *unio mystica* beschrieben wird, sondern es wird, wie im St. Trudperter Hohenlied, an mehreren Stellen und in unterschiedlichen Zusammenhängen über das Schweigen gesprochen. Dies ist beispielsweise an dem folgenden Gespräch zwischen der Seele und der Minne erkennbar.

Die sele: „O minne, disen brief han ich us dinem munde geschriben; nu gip mir, frouwe, din ingesigel.“ Die minne: „Swer got ie über sich selben liep gewan, der weis wol, wa er das ingesigel nehmen sol: Es lit zwüschent úns zwein.“ Die sele spricht: „Swig, liebe, sprich nüt me! Genigen sie dir, aller juncvrouwen liebeste, von allen creatures und von mir. Sage minem lieben, das sin bette bereit sie und das ich minnesiech nach im bin.“ Ist dirre brief ze lang, das ist des schult: Ich was in der matten, da ich manigerlege bluomen vant. Dis ist ein suesse jamerclage: Wer von minnen stirbet, den sol man in gotte begraben. (FLG, I,3.)²⁷⁶

Dadurch, dass nicht nur die Seele, sondern auch die Minne personifiziert wird, kann die Seele der Minne befehlen zu schweigen. In der folgenden Stelle wird zudem der Gegensatz zwischen Sprechen und Schweigen stärker hervorgehoben.

So sprechent die sinne zuo der sele: „Vrouwe, wellent ir úch kuelen in den minnetrehnen Sante Maria Magdalenen, da mag úch wol benuegen.“ Die sele: „Swigent, ir herren, ir wissent nit alles, was ich meine! (FLG, I,44.)²⁷⁷

Kunz trennt den Begriff der Stille, der im „Fließenden Licht der Gottheit“ bei der Beschreibung der *unio mystica*²⁷⁸ auftritt, ebenso von jenem des Schweigens und jenem der Ruhe. Was ihr zufolge als ein Unterscheidungsmerkmal des Schweigens gegenüber der Ruhe und der Stille gesehen werden kann, ist der kommunikative Aspekt des Schweigens, der in den anderen Formen des Nicht-Sprechens nicht in demselben Maß beobachtet werden kann.

Ruhe ist die lokale und leibliche Dimension des Schweigens, Stille seine sinnliche und innerliche. Schweigen aber steht weder allein außerhalb noch nur innerhalb des Menschen, es geschieht ‚zwischen‘ den Menschen. Am Schweigen entscheidet sich das Leben gerade auch in der Form des Miteinanderlebens. [...] Schweigen ist ein Phänomen des ‚Zwischen‘; man findet es ‚zwischen‘ den Zeilen, ‚zwischen‘ den Worten, ‚zwischen‘ den Menschen. Zu schweigen vermag nur der Mensch. Schweigen ist ein personales und inter-personales Phänomen. Im Schweigen bezieht der Mensch sich nicht auf sich selbst, steht er vielmehr im Du-Bezug.²⁷⁹

²⁷⁵ Christine Stridde, *Mit also suessen ougen sach es úns an. Zeitlichkeit, Vergegenwärtigung und Ich-Stimme in Mechthilds von Magdeburg ‚Fließendem Licht der Gottheit‘*, in: Von sich selbst erzählen – historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Sonja Glauch, Katharina Philipowski (Hg.), in: Studien zur historischen Poetik, Band 26, Stephan Fuchs-Jolie, Sonja Glauch, Florian Kragl u.a. (Hg.), Heidelberg, 2017, S. 498-499.

²⁷⁶ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2008, S. 18.

²⁷⁷ ebenda, S. 42.

²⁷⁸ vgl. ebenda, S. 46.

²⁷⁹ Claudia Edith Kunz, *Schweigen und Geist, Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg im Breisgau, 1996, S. 35.

Mit Blick auf die zuletzt zitierte Stelle aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“ fällt auf, dass dabei zwar von *stilli* die Rede ist, obwohl das Nicht-Sprechen in diesem Fall eine kommunikative Funktion hat und es zwischen der Seele und Gott stattfindet. Außerdem träge Kunz‘ Behauptung, nur Menschen könnten schweigen, nicht zu, da in dieser Szene auch Gott schweigt. Das Schweigen kann jedoch auch als eine Form der nicht-sprachlichen Kommunikation verstanden werden, die das Sprechen durch Worte erweitert, wie es Alois Haas anhand von Mechthilds von Magdeburg „Fließendem Licht der Gottheit“ beschreibt.

Das Schweigen ist gewissermaßen zwischen den Worten Mechthilds als die Unmöglichkeit, letztlich sagen zu können, was ihr geschieht, anwesend; dieses Schweigen bricht die Kraft der Worte, macht sie andererseits auch porös, übergängig, nicht endgültig. Mechthild kann sich auf ihr Produkt – die dichterische Wiedergabe ihrer Erfahrungen – nicht verlassen;²⁸⁰

Searle zählt das Äußern von Verben mit den folgenden Funktionen zu dem Vollzug illokutionärer Akte: “Stating, questioning, commanding, promising [...]”²⁸¹ Daher kann die Aufforderung *Ir soent úch usziehen!* als ein illokutionärer Akt bezeichnet werden, weil es sich dabei um eine Aufforderung und nicht um ein Überzeugen handelt, das zu den perlokutionären Akten zählt. Haas erkennt in dieser Textstelle, dass die Personalpronomen der am Gespräch beteiligten Personen und damit die Adressierung des Textes verändert werden, was er als „Selbstobjektivation“²⁸² bezeichnet.

Spricht sie [Mechthild von Magdeburg; Anm. J.P.] anfangs zu Gott als ein Ich zum Du, so vertauscht sie danach das Ich mit dem ‚sie‘ und das Du mit dem ‚er‘, eine Objektivation des Dialogs in den zuständigen Bereich.²⁸³

Schönwandt geht darauf ein, dass das Schweigen auch dadurch entstehen kann, dass der Gesprächsgegenstand selbst nicht oder nicht mehr in Worte gefasst werden kann. Dies wird unter anderem in der vorigen Stelle im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Satz *So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen.* (FLG, I,44.)²⁸⁴ angesprochen. Außerdem spricht Schönwandt die verweisende Funktion des Schweigens an, wie sie in den beiden genannten Textstellen ebenfalls auftritt.

Dem Unsagbaren wohnt zumeist eine metaphysische Dimension inne; es überschreitet den menschlichen Erfahrungshorizont und liegt jenseits der menschlichen Ausdrucksfähigkeit. Am Unsagbaren lassen sich die Grenzen der menschlichen Sprache und der menschlichen Macht verdeutlichen. [...] Negativ gesehen bedeutet dies jedoch, dass die menschliche Sprache starken Beschränkungen unterliegt, die aufgrund der spezifisch menschlichen Konstitution nicht ohne weiteres überwunden werden können. Mit der sprachlichen Limitation ist auch eine Behinderung des Zugangs verbunden: Ohne sprachlichen Zugriff bleiben gewisse Bereiche dem

²⁸⁰ Alois M. Haas, *Mystik als Aussage – Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1996, S. 267.

²⁸¹ John R. Searle, *Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969, S. 24.

²⁸² Alois M. Haas, *Sermo mysticus – Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, in: *Dokimion*, neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 4, Freiburg 1979, S. 98.

²⁸³ ebenda, S. 98.

²⁸⁴ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2008, S. 46.

Menschen verschlossen. [...] Überhaupt kann mit Schweigen auch auf den Bereich des Unsagbaren hingewiesen werden – dann wird das Nicht-Sprechen als deiktisch und beredt aufgefasst.²⁸⁵

Im Gegensatz dazu, dass das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied unter anderem als Zustimmung gewertet werden kann, spricht Assmann davon, dass das Schweigen auch Vertrautheit ausdrücken kann. Dies wird im „Fließenden Licht der Gottheit“ beispielsweise durch die angesprochene Gegenseitigkeit zwischen Gott und der Seele hervorgehoben: *So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime.* (FLG, I,44.)²⁸⁶ Assmann verwendet dabei den Begriff des „innigen Schweigens“.²⁸⁷

Es gehört zu den allgemein praktizierten bürokratischen Verfahrensregeln, dass Schweigen als Zustimmung gewertet wird. [...] Schweigen bedeutet aber nicht nur Zustimmung, sondern kann auch ein emphatisches Signal für Übereinstimmung, tiefe Vertrautheit, Wesensverwandtschaft sein.²⁸⁸

Assmann spricht hier zwar von einer Verwendung des Schweigens als Zustimmung im bürokratischen Bereich, aber Luhmann und Fuchs nennen das Schweigen ebenfalls ein Zeichen für Zustimmung, ohne dabei auf die Bürokratie zu verweisen.²⁸⁹ Hahn spricht auch davon, dass die bereits im vorhergehenden Abschnitt erwähnte Unaussprechlichkeit den Grund zu schweigen darstellen kann, unterscheidet dabei aber zwischen zwei Arten des Unaussprechlichen. Das situationsgebundene Unaussprechliche, von dem er unter anderem spricht, wäre demnach beispielsweise im „Fließenden Licht der Gottheit“ erkennbar, weil die Seele und Gott im Großteil des restlichen Werks miteinander sprechen, aber nicht in der Szene, in der die *unio mystica* geschildert wird.²⁹⁰

Fraglich bleibt immer, ob man tatsächlich Unaussprechliches anspielt, oder ob etwas an sich sehr Benennbares nur im präsenten Fall nicht ausgesprochen werden darf, ob es sich also um Unausgesprochenes oder Unaussprechliches handelt. Aber auch das Unaussprechliche wird in der normalen Aposiopese zumindest eben als Unaussprechliches sehr wohl beschworen. Man sagt nicht einfach nichts, sondern sagt, dass man nichts sagen kann. [...] Es gibt in diesem Sinne zwei Arten von Geheimnissen, solche, die man nicht verraten *darf* und solche, die man nicht verraten *kann*. In beiden Fällen ist Schweigen die adäquate kommunikative Form, mit ihnen umzugehen.²⁹¹

²⁸⁵ Katja Schönwandt, Das Gegenstück zum Sprechen – Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, Irmela von der Lühe, Gail K. Hart (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 40-41.

²⁸⁶ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 46.

²⁸⁷ Aleida Assmann, Formen des Schweigens, in: Schweigen – Archäologie der literarischen Kommunikation XI, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 52.

²⁸⁸ ebenda, S. 51-52.

²⁸⁹ vgl. Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1989, S. 17.

²⁹⁰ vgl. Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 46.

²⁹¹ Alois Hahn, Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen, in: Schweigen, Archäologie der literarischen Kommunikation, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 36-37.

3.4 Vergleich verwendeter Metaphern in Bezug auf das Sprechen im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“

Da im „Fließenden Licht der Gottheit“ als mystischen Text zahlreiche Metaphern auftreten, werden einige davon mit jenen verglichen, die im St. Trudperter Hohenlied auftreten. Haug spricht von der „unähnlichen Ähnlichkeit“ und trennt diesen Begriff von jenem der Metapher.

Die Erfahrung und Darstellung anhand der Struktur der unähnlichen Ähnlichkeit ist damit fundamental von der Darstellungsform der Metapher unterschieden. Wenn man die Aussage „Gott ist Licht“ metaphorisch versteht, so heißt das, daß bestimmte Qualitäten Gottes im Bild des Lichtes anschaulich gemacht werden können: die Zuwendung in Helligkeit und Offenheit, das Leben-Spendende, die Wärme, die Zuversicht, die Vertreibung des Dunklen, Gefährlichen, Bedrohlichen usw. Die ontologische Erfahrung Gottes im Licht eröffnet dagegen keinen solchen Horizont von göttlichen Qualitäten.²⁹²

Obwohl Haugs Beschreibung der Verwendung der Metapher in der mystischen Sprache eine theologische Ausrichtung erkennen lässt, ist sie dennoch von Nutzen für die Beschäftigung mit Metaphern in den Texten, die in dieser Arbeit behandelt werden. In der folgenden Textstelle im „Fließenden Licht der Gottheit“ treten mehrere Metaphern auf. Darin ist bereits das Wort *reise* enthalten, was den Weg der Seele zu Gott beschreibt, der während des gesamten Textes behandelt wird.

Swenne die arme sele kumet ze hove, so ist sie wise und wol gezogen. So siht si iren got vroelichen an. Eya, wie lieplich wirt si da enpfangen! So swiget si und gert unmesseklich siner lobes. So wiset er ir mit grosser gerunge sin goetlich herze. Das ist gelich dem roten golde, das da brinnet in einem grossen kolefure. So tuot er si in sin gluegendes herze. Also sich der hohe fürste unde die kleine dirne alsust behalsent und vereinet sint als wasser und win, so wirt si ze nihte und kumet von ir selben. Also si nüt mere moegi, so ist er minnesiech nach ir, als er ie was, wan im gat zuo noch abe. So spricht si: „Herre, du bist min trut, min gerunge, min vliessender brunne, min sunne und ich bin din spiegel.“ Dis ist ein hovereise der minnenden selen, die ane got nüt wesen mag. (FLG, I,4.)²⁹³

Umberto Eco spricht von einem „scandal of metaphor“, was er dadurch begründet, dass die Sprachlogik durch Metaphern durchbrochen wird. Vor allem im „Fließenden Licht der Gottheit“ treten viele Metaphern auf, die außerhalb eines mystischen Kontextes wenig Sinn ergeben.

If it is metaphor that founds the language, it is impossible to speak of metaphor unless metaphorically. Every definition of metaphor cannot be but circular, then. If instead there exists first a linguistic theory of language that prescribes “literal” linguistic outputs; and if within this theory metaphor constitutes a scandal (i.e., if metaphor is a deviation from the system of norms)

²⁹² Walter Haug, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984, Kurt Ruh (Hg.), in: germanistische Symposien, Berichtsbände, Albrecht Schöne (Hg.), Stuttgart, 1986, S. 498-499.

²⁹³ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 18.

– then the theoretical metalanguage must speak of something to define which it has not been devised. A merely “denotative” theory of language can indicate those cases where language is incorrectly used but yet *appears to say something* – but such a theory is embarrassed to explain what and why. Consequently, it reaches for tautological definitions of the type: “There is a metaphor every time something unexplainable happens which the users of the language perceive as a metaphor.”²⁹⁴

Als ein Beispiel für Metaphern im „Fließenden Licht der Gottheit“, auf die die von Eco beschriebenen Eigenschaften zutreffen, nennt Stadler²⁹⁵ die folgenden Verse aus dem ersten Buch:

*Got liebkoset mit der sele an sehs dingen „Du bist min legerkússin, min minneklichest bette, min heimlichestú ruowe, min tiefeste gerunge, min hoehste ere! Du bist ein lust miner gotheit, ein trost miner moenschheit, ein bach miner hitze!“ (FLG, I, 19.)*²⁹⁶ *Dú sele widerlobet got an sehs dingen „Du bist min spiegelberg, min ougenweide, ein verlust min selbes, ein sturm mines hertzen, ein val und ein verzihunge miner gewalt, min hoehste sicherheit!“ (FLG, I, 20.)*²⁹⁷

Stadler erklärt, weshalb in der zitierten Stelle die Verbindung zwischen den durch die Metaphern assoziierten Begriffen rein logisch scheinbar schwer nachvollziehbar ist. Sie spricht dabei von der „semantischen Absurdität“, die viele Metaphern auszeichnet. Allerdings trifft diese Definition nicht auf alle Metaphern zu, obwohl Stadlers Beschreibung diesen Schluss nahelegen würde. Gerade im „Fließenden Licht der Gottheit“ und im St. Trudperter Hohenlied fallen jedoch einige „Absurditäten“ in der Sprache auf.

Auf der wörtlichen Ebene handelt es sich bei so einer Aussage um eine Absurdität, die dadurch zum eigentlichen „Skandal“ wird, dass sie im Duktus der Behauptung vorgetragen wird. Auf der syntaktischen Ebene wird durch das Prädikat eine Identität behauptet („dies ist das“), die auf der semantischen Ebene nicht eingelöst werden kann: die Seele ist kein Kissen; Gott ist kein Berg, usw. Dennoch muss die Prädikation aber auf einer hermeneutischen Ebene zutreffen, d.h. die Seele muss doch für Gott auf ihre Art ein Kissen sein.²⁹⁸

Nicht nur im „Fließenden Licht der Gottheit“, sondern auch im St. Trudperter Hohenlied wird die Metapher des Spiegels für die Seele verwendet. Dies geschieht im St. Trudperter Hohenlied an einer Stelle, an der anders als im Großteil des Textes, nicht Maria, sondern die Seele als Gottesbraut bezeichnet wird. Dadurch scheint es so, als wäre dieses sprachliche Bild im „Fließenden Licht der Gottheit“ aufgegriffen worden. Es fällt außerdem auf, dass in dieser Stelle weniger der Vortrag der sprechenden Person zu den geistlichen Hörerinnen im Zentrum steht, sondern das Gespräch zwischen der Seele und Gott.

²⁹⁴ Umberto Eco, Christopher Paci, The Scandal of Metaphor: Metaphorology and Semiotics, in: Poetics Today, Band 4, Nummer 2, Duke University Press, 1984, S. 218.

²⁹⁵ vgl. Helena Stadler, Konfrontation und Nachfolge, in: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Alois Haas (Hg.), Band 35, Bern, 2001, S. 65.

²⁹⁶ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 26.

²⁹⁷ ebenda, S. 26.

²⁹⁸ Helena Stadler, Konfrontation und Nachfolge, in: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Alois Haas (Hg.), Band 35, Bern, 2001, S. 65.

Wie schoene dû bist, mîn vriundinne, unde wie süeze, mitewaere unde ziere alsô Ierusalem unde egeslich alsô diu wol geordenete gezeltshare. welche daz sîn, die ir gemahelen wol lîchent, daz vernemet. daz sint die mitewaeren herzen unde diu ruowegen gemüete. wan Ierusalem genennet wirt ein gesiune des vrides. von diu sprichet er Ierusalem. daz er sprichet mitewaere, dâ mite werdent alle tugende gezieret. want nehein gemahela nist sô schoene, daz ez zierlich sî âne den vriden. alsô ist ez. habe alle tugende mit unruowegeme muote, daz „newirt gote noch menseschen niemer genaeme.“ wan dîn sêle sol der spiegel sîn, dâ dû dînen vridesamen kûnec unde dînen lieben gemahelen inne sihest. nû waenen wir daz wir got vinden mit unruowe? niht! unde ob ez ioch got ist, sône mugen wir gotes niht gesmecken. wande dîn vridesamiu sêle treget in ire dînen vridesamen kûnec. dîn vridesamer kûnec hât in ime dîne vridesame sêle. alsô wirt got geeinbaret mit sîner gemahelen. (THL, 93,14-94,3.)²⁹⁹

In diesen Versen kommt nicht nur der didaktische Charakter des St. Trudperter Hohenlieds zum Tragen, sondern es wird auch die *unio mystica* angedeutet, die allerdings im „Fließenden Licht der Gottheit“ ausführlicher beschrieben wird.

Im St. Trudperter Hohenlied treten sowohl jene Metaphern auf, die vom Hohenlied Salomos übernommen und kommentiert werden, als auch solche, die im Text selbst entworfen werden. Dazu zählen unter anderem die Metaphern aus dem Prolog, die das Hohelied Salomos beschreiben. So, wie in Bezug auf die Metapher für die Seele und für Gott gesagt werden kann, dass die ihnen zugeschriebene Eigenschaft nicht zutrifft, kann dies auch bei Metaphern aus dem St. Trudperter Hohenlied festgestellt werden, denn beispielsweise könnte das Hohelied Salomos, an die sich die folgenden Metaphern richten, aus einer rein physikalischen Perspektive nicht Nahrung für Menschen darstellen. Es fällt wie in den zuvor besprochenen Metaphern aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“ auf, dass die Vergleiche teilweise ebenfalls absurd erscheinen, weil einem Text „organische“ Eigenschaften zugeschrieben werden, die auf einen literarischen Text normalerweise nicht zutreffen.

nû sehen waz daz sanc sî. ez ist sanc aller sange. ez ist ouch ein sehen der gesiuneclichen tugende. ez ist ein weide der inneren sinne. ez ist ein rîchiu kamere des hoehesten wîstuomes. ez ist ein vuore der hungeregen. ez ist ein labe der siechen. ez ist ein spunne der sîgenden kinde. ez ist ein tranc der vûlen inaedere der riuwenden. ez ist ein süezer stanc der muotsiechen. ez ist ein salbe der miselsuhtigen. ez ist ein ellen der vehtenden. ez ist ein lôn der sigehaften. ez ist ein widerladen der sigelösen ze dem andern strîte. ez ist ein küele der müeden. ez ist ein mandunge der weinenden. [...] ez ist ein umbelhalsen des winelichen kusses. ez ist ein gezierde der kiuschen willen. ez ist ein wirdegiu corôna des magetlichen lebennes. (THL, 6,1-21.)³⁰⁰

Wenn das Hohelied Salomos als *ein küele der müeden* (THL, 6,17.)³⁰¹ bezeichnet wird, erinnert dies an verschiedene positiv konnotierte Erwähnungen des Abkühlens im „Fließenden Licht

²⁹⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 202-204.

³⁰⁰ ebenda, S. 10.

³⁰¹ ebenda, S. 28.

der Gottheit“. Dazu zählt beispielsweise der folgende Vers, in denen Gott zur Seele spricht: *Du bist [...] ein bach miner hitze!* (FLG, I,19.)³⁰² aber auch jene, in der die Seele zu Gott spricht:

So sprichet dú sele zuo den sinnen, die ire kamerer sint: „Nu bin ich ein wile tanzens muede, wichen mir, ich muos gan, da ich mich erkuele.“ (FLG, I,44.)³⁰³

Jene Metaphern im St. Trudperter Hohenlied, die aus dem Hohenlied Salomos stammen und die erklärt und ausgelegt werden, verlieren auf diese Weise an Absurdität, weil die Sprechinstanz in diesem Text das Hohelied Salomos aus christlicher Perspektive interpretiert. Dies ist beispielsweise an der folgenden Stelle erkennbar.

Siniu ougen sint alsô tûben die obe den draeten wazzeren sitzent unde siu mit mileche gebadet sint unde allezane sitzent bî den rîchen wazzeren. nû sehen, wer diu ougen sîn, diu in mitten an deme guldîne houbete stên. daz ist unseriu genaedige vrouwe, diu die einvaltegen tûben bezeichnenet, wande nie neheiniu ougen sô einvaltec wurden noch sô lûter. nû sehet, wie sie was obe den draeten wazzeren, wande si kom nie in die vliezzenden mandunge dirre welte. daz ist daz draete wazzer, dâ niemen inne gestên nemac. si was mit mileche gebadet, wande ir wort, ir werch, ir lêre, ir helfe, ir gesiune, daz was allez alsô linde alse ein milech. daz ez quît bî den rîchen wazzeren, daz bezeichnenet, daz ir herze, daz quît ir ouge gesteket was an den wîstuom der heiligen geschrifte. wande daz ist daz aller rîcheste wazzer. der dâ bî sitzet, der mac genesen. (THL, 78,18-79,3.)³⁰⁴

Was sich durch die Verwendung einer Metapher in der Bedeutung der Wörter in Bezug auf die Beziehung von Bezeichnung und dem Bezeichneten ändert, veranschaulicht Stadler anhand der oben zitierten Metaphern für die Seele und Gott aus dem „Fließenden Licht der Gottheit“.

Wenn wir einen Ausdruck metaphorisch meinen, dann intendieren wir eine Bedeutung, die durch die Standardbedeutung hindurch entstehen soll, ohne diese jedoch aufzuheben. Die dadurch entstehende Spannung fordert eine Interpretation, die auf verschiedenen Ebenen ansetzen muss: auf der Wort-, Satz- und Textebene. Auf der Wortebene muss die Palette möglicher Bedeutungen, die in einem *signifiant* (sowohl dem primären als auch dem sekundären Subjekt) vorhanden sind, in Beziehung zur Prädikation gebracht werden (Seele und Kissen; Gott und Fels usw.). Auf der zweiten Ebene wird die Absurdität der wörtlichen Ebene einerseits durch die semantische Absurdität negiert. Auf der dritten Ebene schliesslich tritt ein neues Verständnis des Sachverhaltes in Kraft, da durch die Negation der wörtlichen Ebene ein neuer Sinn für die Zusammenstellung von Bildspender und -empfänger gefunden werden muss. Diese Differenz auf der wörtlichen Ebene wird in eine hermeneutische Spannung verwandelt, die eine sprachliche Kommunikation zwischen den beiden Welten, aus denen das Primär- und Sekundärsubjekt stammen, ermöglicht.³⁰⁵

Laut Luhmann kann der Adressat oder die Adressatin nicht ignorieren, was eine andere sprechende Person gesagt hat. Bei den Zuschreibungen der verschiedenen Eigenschaften an das Hohelied Salomos im St. Trudperter Hohenlied kann dies zutreffen, denn das Publikum hat

³⁰² Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2008, S. 26

³⁰³ ebenda, S. 42.

³⁰⁴ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen*, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 176.

³⁰⁵ Helena Stadler, *Konfrontation und Nachfolge*, in: *Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700*, Alois Haas (Hg.), Band 35, Bern, 2001, S. 65-66.

zwar die Möglichkeit nicht zu glauben, dass solche Eigenschaften das Hohelied beschreiben, aber es kann diese Aussagen nicht mehr leugnen.

Begreift man Kommunikation als Synthese dreier Selektionen, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen, so ist die Kommunikation realisiert, wenn und soweit das Verstehen zustandekommt. Alles weitere geschieht „außerhalb“ der Einheit einer elementaren Kommunikation und setzt sie voraus. Das gilt besonders für eine vierte Art von Selektion: für die Annahme bzw. Ablehnung der mitgeteilten Sinnreduktion. [...] Wenn wir sagen, daß Kommunikation eine Zustandsänderung des Adressaten bezweckt und bewirkt, so ist damit nur das Verstehen ihres Sinnes gemeint. Das Verstehen ist jene dritte Selektion, die den Kommunikationsakt abschließt. [...] Man kann es jetzt nicht mehr ignorieren, sondern nur noch glauben oder nicht glauben. Wie immer man entscheidet: die Kommunikation legt einen Zustand des Empfängers fest, der ohne sie nicht bestehen würde aber nur durch ihn selbst bestimmt werden kann.³⁰⁶

In vielen und damit auch in den bereits zitierten Metaphern trägt eine reale Vorstellung eines Begriffs zum Verständnis dieser Bilder bei, weshalb deren Verwendung sprachlich erklärt werden kann. In Bezug auf das St. Trudperter Hohelied bedeutet dies beispielsweise, dass die vortragende Person nur jene Metaphern verwenden kann, deren Bedeutung auch für das Publikum verständlich ist. Haug beschreibt den Zusammenhang zwischen der realen Bedeutung von in Metaphern verwendeten Begriffen und dem Verständnis von Metaphern folgendermaßen und erwähnt dabei unter anderem die Metapher „Berg“, die auch im „Fließenden Licht der Gottheit“(FLG, I,20.)³⁰⁷ auftritt:

Eine weitere Einbruchstelle des Metaphorischen bildet die Sphäre des Konkreten schlechthin. Das Hohe kann ja in etwas konkret Hohem, in einem Berg etwa, das Lichthafte in einem konkret Lichthaften, etwa der Sonne, die Leere in etwas konkret Leerem, etwa der Wüste, angeschaut werden. Diese Konkreta müssen immer erst einen Abstraktionsprozeß durchlaufen, wenn sie auf die Struktur mystischer Erfahrung gebracht werden sollen. Wenn die Konkreta aber statt der Abstrakta: der Berg für die Höhe, die Sonne für das Licht, die Wüste für das Leere, eingesetzt werden, so nimmt das Konkrete gegenüber den abstrakten Positionen des Modells metaphorischen Charakter an. Jedenfalls ergibt sich, wenn das Konkrete seiner Bedeutung nach nicht vorweg eindeutig fixiert ist, ein metaphorischer Sinnhorizont: der Berg kann nicht nur das Hohe als das Göttliche meinen, man kann mit ihm auch das schwer Zugängliche, das Gefährliche, das Überwältigende des Absoluten usw. ins Bild bringen. Mit anderen Worten ist es möglich, daß das Konkrete über seinen metaphorischen Spielraum mehrere semantische Systeme aktualisiert und damit zu ihrer Verflechtung beiträgt.³⁰⁸

Aus Sicht der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied stellt Gott sicherlich nichts Fiktionales dar, aber in der folgenden Textstelle wird mit *brûtloufte* etwas aus der Realität Bekanntes mit etwas Übernatürlichem, nämlich mit dem Begriff *schepfaere*, verbunden. Deshalb erfährt der Begriff, dessen Bedeutung auch außerhalb des Bereichs des Göttlichen

³⁰⁶ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018, S. 203-204.

³⁰⁷ vgl. Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 26.

³⁰⁸ Walter Haug, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984, Kurt Ruh (Hg.), in: germanistische Symposien, Berichtsbände, Albrecht Schöne (Hg.), Stuttgart, 1986, S. 499.

bekannt ist, eine Bedeutungsänderung, was daran erkennbar ist, dass darin unter anderem die *gehuht* als Braut bezeichnet.

*Nû gêt ez an die brútloufte. nû hebe ûf dîne gehuht mit der heiligen geloube nâch deme gewalte des schepfaeres. si wir time gevüezet als ein brût. nû hebe ûf dîne vernunst mit deme heiligen gedingen hin ze deme wistuome dînes erloesaeres. si wirt ime gevüezet same kone karle. hebe ûf dînen willen mit der heiligen minne nâch der oberesten güete des heiligen geistes. ime wirt dîn sêle gevüezet ze êlicher unde ze rehter wineschefte. (THL, 13,4-12.)*³⁰⁹

Da es sich, wie soeben dargestellt, bei Metaphern um Verweise auf Bedeutungen von Begriffen in der Realität handelt, wird nun darauf eingegangen, wie Searle Verweise als Sprechakte einordnet und welche Bedingungen dabei erfüllt sein müssen. Er unterscheidet dabei zwischen der *fully consummated reference* und der *successful reference*.

A fully consummated reference is one in which an object is identified unambiguously for the hearer, that is, where the identification is communicated to the hearer. But a reference may be successful—in the sense that we could not accuse the speaker of having failed to refer—even if it does not identify the object unambiguously for the hearer.³¹⁰

Searle nennt die folgenden Bedingungen für das Funktionieren von Verweisen. Vor allem im Zusammenhang mit dem Göttlichen in mystischen Texten wie dem St. Trudperter Hohenlied oder dem „Fließenden Licht der Gottheit“ kann vor allem die zweite Bedingung nicht immer zutreffen, weil es schwierig oder nicht möglich ist, das Göttliche durch sprachliche Beschreibungen zu erfassen.

Necessary conditions of a speaker's performing a fully consummated definite reference in the utterance of an expression are: 1. There must exist one and only one object to which the speaker's utterance of the expression applies (a reformulation of the axiom of existence) and 2. The hearer must be given sufficient means to identify the object from the speaker's utterance of the expression (a reformulation of the axiom of identification).³¹¹

4. Vergleich des Sprechens im St. Trudperter Hohenlied und der Wiener Genesis

Dieser Teil der Arbeit ist dem Vergleich der Sprechsituationen im St. Trudperter Hohenlied und der Wiener Genesis gewidmet. Dabei wird zum einen der Prolog der beiden Texte verglichen, weil darin sowohl im St. Trudperter Hohenlied als auch in der Wiener Genesis eine vortragende Person zu einem Publikum spricht. Sprachliche Unterschiede ergeben sich dabei unter anderem dadurch, dass es sich bei der Wiener Genesis, im Gegensatz zum St. Trudperter Hohenlied und zum „Fließenden Licht der Gottheit“ um keinen mystischen Text handelt.

³⁰⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 44.

³¹⁰ John R. Searle, *Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969, S. 82.

³¹¹ ebenda, S. 82.

Dadurch gestaltet sich das Sprechen über Gott anders und es ist nicht das Ziel des Textes, dass die Lesenden eine *unio mystica* nachvollziehen können, sondern der Text enthält zahlreiche didaktische Elemente. Diese sind unter anderem daran erkennbar, dass sich die vortragende Person, ähnlich wie im St. Trudperter Hohenlied, an das Publikum wendet. Wie im St. Trudperter Hohenlied enthält die Wiener Genesis ebenfalls keine Informationen darüber, von wem der Text verfasst worden ist und von wem er vorgetragen wird, ebenso wenig zu der Erzählinstanz im Text. Zum anderen wird beim Vergleich der beiden Texte auch untersucht, in welcher Hinsicht sich die Zuschreibungen verschiedener Eigenschaften zu menschlichen Körperteilen, wie sie in beiden Texten auftreten, unterscheiden und wie diese sprachlich dargestellt werden.

4.1 Die Sprechsituation im Prolog beider Texte

Wie im St. Trudperter Hohenlied, spricht auch am Beginn der Wiener Genesis eine vortragende Person zu einem Publikum, das durch die zweite Person Plural, *iu*, angesprochen wird. Die sprechende Person im St. Trudperter Hohenlied spricht von sich selbst zwar auch in der ersten Person Singular, allerdings noch nicht in den ersten Versen des Textes. Im Folgenden werden nun die Prologe der beiden Texte miteinander verglichen. Jener des St. Trudperter Hohenlieds lautet:

Wir wellen kôsen von deme oberesten liebe, der meisten genâde, der ruoweclichesten sîeze. daz ist der heilige geist. wir geistlichen menseschen sprechen mit rehte von deme geiste. der orthabære ist des unseren namen, der sî ein houbet unsere worte. (THL, 1,1-6.)³¹²

Der Beginn des Werkeingangs in der Wiener Handschrift der Frühmittelhochdeutschen Genesis ist hingegen folgendermaßen gestaltet:

Nu fer nemet mine liebe, ich wil iu aine rede fore tuon. ube mir got der guote geruochet senten ze muote daz ich chunne reden als ich diu buoch hore zelen, so wurde diu zala minneclich: dem gotes wuntere ist niwet clich. (WG, V. 1-8.)³¹³

Während es sich bei *Wir wellen kôsen* um einen performativen Akt handelt, weil die Handlung vollzogen wird, während sie beschrieben wird, zählt *Nu fer nemet mine liebe* zu den illokutionären Akten, weil dabei eine Reaktion im Publikum beabsichtigt wird, die aus dem Verstehen besteht.³¹⁴ Die Aufforderung *Nu fer nemet* stellt allerdings, im Gegensatz, zu den

³¹² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

³¹³ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermæa, germanistische Forschungen, neue Folge*, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 8.

³¹⁴ vgl. John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989, S. 133.

performativen Akten³¹⁵, nicht gleichzeitig die Handlung selbst dar. Es fällt auf, dass im Prolog des St. Trudperter Hohenlieds die vortragende Person vom Heiligen Geist spricht, während am Beginn der Wiener Genesis von *gotes wuntere* die Rede ist. Während in den Anfangsversen im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ zumindest grob umrissen wird, welche Personen zum Zielpublikum gehören und welche nicht, ist am Beginn der Wiener Genesis keine solche Eingrenzung der Adressatinnen und Adressaten enthalten. Claudia Brinker-Von der Heyde geht auf Kleins Formulierung der „konzeptionellen Anonymität in religiösen und rituellen Texten“³¹⁶ ein und ergänzt in Hinblick auf den Prolog der Wiener Genesis:

Gleichwohl aber tritt uns implizit aus dem Text der ‚Wiener Genesis‘ ein Ich entgegen, das seine Autorschaft selbstbewusst behauptet und legitimiert. Inspiration, Anbindung an das lateinisch autoritative Wissen und reflektierte Anschauung lassen sich dabei als drei Schlüsselbegriffe dieser Autorinszenierung fest machen.³¹⁷

Anders als im St. Trudperter Hohenlied wird im Prolog der Wiener Genesis zudem darauf verwiesen, dass die Bibel als Inspiration für diesen Text diene, was Josef Eßer veranschaulicht. Dadurch wird hervorgehoben, dass die sprechende Person nicht nur von sich aus zum Publikum spricht.

In das Gebet der Verse 2/3 ist die Berufung des Autors auf ‚*diu buoch*‘ integriert. Durch sie wird die folgende Erzählung als quellengemäß, d.h. angesichts der biblischen Vorlage als der göttlichen Wahrheit entsprechend, gekennzeichnet. Die Verse 2-4 der WiG sind jedoch nicht nur als Gebet des Autors um den Beistand Gottes und als Bescheidenheitstopos zu interpretieren, der Dichter stellt vielmehr gleichzeitig dem Publikum eine interessante Geschichte in Aussicht (*diu zala minneclîch*).³¹⁸

Neben Eßer zeigt auch Von der Heyde, dass am Beginn der Wiener Genesis auf die Bibel als Inspiration für den Text verwiesen wird. Denn sie erwähnt das

wörtliche Zitieren der Heiligen Schrift und die Berufung auf Quellen (*diu buoch, daz buoch*), aus denen er [der Verfasser der Wiener Genesis; Anm. J.P.] Positionen medizinischer, naturwissenschaftlicher, rhetorischer und theologischer Autoritäten übernimmt.³¹⁹

³¹⁵ vgl. ebenda, S. 28-29.

³¹⁶ Dorothea Klein, Inspiration und Autorschaft. Ein Beitrag zur mediävistischen Autordebatte, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 3/2006, Band 80/1, Stuttgart, S. 58.

³¹⁷ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Stuttgart, 2008, S. 58.

³¹⁸ Claudia Brinker-Von der Heyde, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: Gottes Werk und Adams Beitrag, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 1, S. 315.

³¹⁹ Josef Eßer, Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1-231.), Kommentar und Interpretation, Göttingen, 1987, S. 49.

³¹⁹ Claudia Brinker-Von der Heyde, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: Gottes Werk und Adams Beitrag, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 1, S. 316.

Im St. Trudperter Hohenlied finden Verweise auf die Bibel durch Zitate und durch Verwendung von in der Bibel auftretenden Begriffen statt. Beim Vergleich der Prologe des St. Trudperter Hohenlieds und der Wiener Genesis fällt außerdem auf, dass sich die sprechende Person in der Wiener Genesis bereits am Beginn des Textes durch das *ich* selbst nennt, während im St. Trudperter Hohenlied am Beginn von *wir* die Rede ist. Im St. Trudperter Hohenlied tritt zwar an mehreren Stellen ein *ich* auf, aber dabei handelt es sich nicht immer um die vortragende Person, weil dies meistens bei Zitaten aus dem Hohenlied Salomos oder bei Wechseln der sprechenden Person der Fall ist. In 6,22-7,10³²⁰ kommt, wie oben beschrieben, Ohly zufolge die den Text verfassende Person selbst zu Wort und er spricht von einem „Dichtergebet des Autors“³²¹, was mit dem Bezug des Personalpronomens „ich“ auf den Autor oder die Autorin in der Wiener Genesis verglichen werden kann. Allerdings findet in dieser Stelle aus dem St. Trudperter Hohenlied keine Publikumsadressierung, wie am Beginn der Wiener Genesis, statt. Von der Heyde erkennt außerdem, dass dadurch, dass die vortragende Person im Prolog der Wiener Genesis „ich“ sagt, eine selbstbewusstere Sprechsituation als in anderen mittelalterlichen religiösen Texten herrscht, weil in der Wiener Genesis die Autorität nicht bei Gott verortet wird.

Auch der ‚Genesis‘ Dichter verzichtet nicht auf diese Möglichkeit der Autoritätssetzung. Aber er bittet Gott keineswegs demütig um dessen Gnade der Inspiration, er sieht sich nicht als Griffel, als bloßes Schreibwerkzeug Gottes, sondern die göttliche Hilfe ist ihm – wie er erklärt – notwendige Vorbedingung für das von ihm intendierte Ziel, dem Publikum eine angenehme Erzählung zu liefern[.]³²²

Die von Von der Heyde angesprochene Bitte um Inspiration durch Gott, tritt hingegen, wie bereits beschrieben, unter anderem im Prolog des „Fließenden Lichts der Gottheit“ auf. Wie es bereits in Bezug auf das St. Trudperter Hohelied und das „Fließende Licht der Gottheit“ analysiert wurde, wird nun auch für die Wiener Genesis untersucht, auf welche Weise das Publikum angesprochen wird und durch welche sprachlichen und rhetorischen Techniken dies im Text umgesetzt wird.

³²⁰ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 30.

³²¹ ebenda, S. 516.

³²² Claudia Brinker-Von der Heyde, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: Gottes Werk und Adams Beitrag, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 1, S. 316.

4.2 Die Publikumsanrede in der Wiener Genesis

Besonders die Verse 1-8 der Wiener Genesis wenden sich deutlich an ein Publikum.

Eßer geht genauer auf die Publikumsansprache in der Wiener Genesis ein und sieht darin einen Verweis auf lateinische Texte. Ihm zufolge kann nur durch die Worte *mine liebe* nicht bestimmt werden, ob sich der Text an ein geistliches oder ein weltliches Publikum richtet.

Da *mine lieben* sogar in einer weitgehend scharf umrissenen Gattung wie der Predigt für eine Eingrenzung des Zuhörerkreises ungeeignet ist, scheint es völlig verfehlt, ihre Verwendung in der WiG als Argument gegen ein Laienpublikum ins Feld zu führen.³²³

Ludger Lieb hält es außerdem für möglich, dass das Zielpublikum der Wiener Genesis „die laikale Oberschicht gewesen sein könnte.“³²⁴ Von der Heyde spricht in Bezug auf die Darstellung der Erzählfigur und die von ihr verwendeten Personalpronomen von einem

Autor-Ich, das sich nicht unter, sondern neben den Autoritäten platziert und in der diskursiven Auseinandersetzung mit den autoritativen Texten Eigenständigkeit behauptet. [...] [D]ieser implizite Autor zeigt in seiner Selbstdarstellung in der ‚Wiener Genesis‘ deutlich, dass er das Verfassen von Bibelepik nicht verstanden wissen wollte als einfaches Nachschreiben des Heiligen Textes oder dessen bloße Übersetzung in die Volkssprache, sondern als ein kreatives Fortschreiben[.]³²⁵

Eßer bezeichnet die im Prolog der Wiener Genesis auftretende Formulierung *diu zala minneclîch* (WG, V. 7.)³²⁶ als einen „Versuch des Dichters [...] die Aufmerksamkeit des Publikums zu erregen“³²⁷. Das bedeutet, dass im Prolog der Wiener Genesis, wie auch im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ eine Publikumsadressierung stattfindet. Dies wird dadurch verdeutlicht, dass sich die sprechende Person an das Publikum mit *iu* wendet. Dieses Personalpronomen tritt unter anderem in den folgenden Versen auf: *Zware wil ich iu daz sagen, er gab iegelichem chore sinen namen[.]* (WG, V. 15-16.)³²⁸ In Bezug auf die Frage nach der Autorschaft der Wiener Genesis und wer sich in diesem Text an das Publikum wendet, stellt Von der Heyde fest:

³²³ Josef Eßer, Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1-231.), Kommentar und Interpretation, Göttingen, 1987, S. 57.

³²⁴ Ludger Lieb, Schöpfung als Wiederholung – Die Luzifergeschichte und der erste Schöpfungsbericht in der *Wiener Genesis*, in: Genesis – Poesis, Der biblische Schöpfungsbericht in Literatur und Kunst, Manfred Kern, Ludger Lieb (Hg.), in: Wissenschaft und Kunst, Coelsch-Foisner, Sabine; Daphinoff, Dimiter; Kuon, Peter (Hg.), Heidelberg, 2009, S. 58.

³²⁵ Claudia Brinker-Von der Heyde, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: Gottes Werk und Adams Beitrag, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 1, S. 318-319.

³²⁶ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermæa*, germanistische Forschungen, neue Folge, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 8.

³²⁷ Josef Eßer, Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1-231.), Kommentar und Interpretation, Göttingen, 1987, S. 50.

³²⁸ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermæa*, germanistische Forschungen, neue Folge, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 8.

Explizit bleibt die göttliche Autorität unangetastet, ist doch das biblische Wort in den, jeweils in direkter Rede formulierten Zitaten unmittelbar präsent; implizit aber agiert ein Ich, das durchaus selbstbewusst und mit hoher Wortgewalt den göttlich handwerklichen Schöpfungsakt nicht nur sprachlich wiederholt, sondern ihn mit hoher gestalterischer Kompetenz stimmig und für alle vorstell- wie nachprüfbar macht.³²⁹

Nun wird verglichen, wie der menschliche Körper im St. Trudperter Hohenlied und in der Wiener Genesis sprachlich beschrieben wird und welche Bedeutungen damit zusammenhängen.

4.3 Die sprachlichen Darstellungen der Körperallegorien in der Wiener Genesis und im St. Trudperter Hohenlied

Einige der positiven Eigenschaften, die in der bereits dargestellten Gegenüberstellung positiver und negativer Eigenschaften angesprochen wurden, werden auch in der folgenden Stelle genannt. Beim Vergleich des St. Trudperter Hohenlieds mit der Wiener Genesis fällt außerdem auf, dass in beiden Texten menschliche Körperteile mit je verschiedenen Eigenschaften verknüpft werden. Im St. Trudperter Hohenlied ist dabei als erstes die folgende Stelle aus dem ersten Werkeingang zu nennen:

dô wurden wir geschaffen. er gap uns bilde an deme tiuuele, daz wir gestüenden. dô gevielen wir dar übere. dô dâhte er uns ze helfenne. got hât uns geschaffen allen tieren ungelich: wir heten an deme lîbe zwêne vûeze, zwô hende, rehte âne klâ, âne krôuwel, slehte unde schoene. wir heten ougen ûf gerihtiu, houbet ûf gekêret. daz allez was ein zeichen, wie hêre dâ wære unser sêle: diu hete den vuoz der vorhte, daz übel ze vermîdenne. declina a malo. diu hete den vuoz der pietatis [...] fac bonum. der winsteriu hant scientia schirmet ire. der zeswehiu hant fortitudo vaht vûr sie. daz winstere ouge consilium besach den naehesten. daz zeswehe ouge intellectus besach sich selben. daz houbet sapientia wartet allezane hin ze gote. der tiuvel nam unsere vûeze in sîniu bant, unsere hende in sînen gewalt, diu ougen stach er uns ûz, daz houbet brouhte er uns zuo der erde. (THL, 2,24-3,7.)³³⁰

Stridde erkennt in der vorigen Stelle eine Einschränkung der sinnlichen Wahrnehmung, der geistlichen Hörerinnen. Diese nimmt, wie bereits beschrieben, einen wichtigen Teil innerhalb des St. Trudperter Hohenlieds ein.

Das Fesseln der Füße und Hände, das Ausstechen der Augen und das Niederbeugen des Hauptes führt zur Zementierung des Körpers, zur Verengung des perzeptiv erreichbaren Raumes und zur Verunmöglichung der *vita activa* und *vita contemplativa*. Die *wir*-Gemeinschaft, die durch die auffallend eindringliche Körpermetaphorik in das textuell inszenierte Geschehen integriert wird, muß sich performativ an das Hier fesseln lassen.³³¹

³²⁹ Claudia Brinker-Von der Heyde, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: Gottes Werk und Adams Beitrag, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 1, S. 325.

³³⁰ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 14-16.

³³¹ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 212.

Ohly liest in dieser Stelle einen Verweis auf den Heiligen Geist, welchen er dadurch erklärt sehen will, dass sieben Körperteile beschrieben werden.

Die Siebenzahl der hier ausgewählten Körperteile ist aus ihrer Bestimmung für die anschließende Gleichsetzung mit den sieben Gaben des Hl. Geistes zu erklären. Das *âne klâ*, *âne kröuwel* ist auf die Füße, das *slehte unde schoene* auf die Hände zu beziehen.³³²

In Ergänzung zu Ohlys Lesart sieht Stridde in dieser Stelle nicht bloß einen Verweis auf den Heiligen Geist, sondern auch auf ein den Text strukturierendes Element, denn

[d]ie Gleichsetzung der sieben Körperteile mit den sieben göttlichen Gaben (2,32-3,4) [...] dient vor allem dem Prolog als strukturierendes Prinzip durch die sechsfache auf- und einmalig absteigende Reihe und in der ersten Abfolge werden die *septem dona* mit den der Seele zugewiesenen Körperteilen analogisiert. [...] *consilium*, *intellectus* und *sapientia* bewirken zusammen den Akt des eigenen Erkennens und sind so untrennbar trinitarisch wie die göttliche Trinität selbst, was durch das dreimalige *daz* auch syntaktisch Ausdruck findet.³³³

Des Weiteren zeigt Stridde, dass in dieser Stelle neuerlich das Publikum in den Text eingebunden wird, was nicht nur durch das *wir*, sondern auch durch die Erwähnung der Körperteile geschieht. Sie geht dabei unter anderem auf die Verbalform *heten* ein, die auf die Vergangenheit hinweist.

Die Antizipation des Sichtbaren dient als unmittelbarer Integrationsmechanismus der Körper der Anwesenden. Das Verbtempus von *heten* mag die Hörer allerdings irritiert haben, denn es impliziert einen von der Vergangenheit unterschiedenen Ist-Zustand. [...] In der Performanz wird dieser Verweis auf die Vergangenheit verzögert: Der durch die temporale Deixis erzeugte Spannungsbogen wölbt sich quasi von einer Beschreibung der somatischen Erfahrbarkeit des eigenen Körpers über die gegenseitige visuelle Wahrnehmbarkeit der Hörer bis zu einem Argument für die temporale Distanz[.]³³⁴

Die „temporale Distanz“³³⁵ sieht Stridde besonders im Satz: *daz allez was ein zeichen, wie hêre dâ wære unsere sêle*. (THL, 2,31.)³³⁶ In dieser Passage des St. Trudperter Hohenlieds befindet sich ein weiterer Hinweis auf die Adressierung des Publikums, denn „[d]ie Körper der Hörenden werden zu hermeneutischen Konstituenten des Textes.“³³⁷

³³² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 450-451.

³³³ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 210-211.

³³⁴ ebenda, S. 210.

³³⁵ ebenda, S. 210.

³³⁶ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 16.

³³⁷ Christine Stridde, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009, S. 210.

Diese Stelle weist Gemeinsamkeiten mit den folgenden Versen aus der Wiener Genesis auf, in der die Erschaffung des Menschen beschrieben wird. Anders als in den Versen, die im St. Trudperter Hohenlied die Erschaffung des Menschen zum Thema haben, wird in der Wiener Genesis explizit die Zunge als jenes Sinnesorgan beschrieben, durch welches das Sprechen ermöglicht wird.

Da ze deme houbite er bigan daz pilede machon: daz houbit tet er sinewel, zoch uber den gebel ein uel, gab ime guot gebare, bedacte iz mit hare, gab dem weichen hirne den gebel ze scirme. Er têt an dem anlutze siben locher nutze: zuei an den oren, daz er muge horen, ioch zuei ougen, daz er sehe die getougen, zuei an der nase, daz er stinchen muge, in deme munde einez, so nutze nist neheinez. In deme munde hiez er hangen eine zungen lange. fure die ilte er machen einen chinnebachen, zane zuei geuerte, peinin uile herte, daz si daz ezzen prechen, unt daz diu zunge spreche. Suenne si den wint fahit unt in den munt zuhet, an den zanen si scefphet daz wort daz si sprichet. (WG, V. 229-254.)³³⁸

Dass die Zunge und damit das Sprechen bereits am Beginn der Wiener Genesis auftreten, zeigt, ähnlich wie der Anfangsvers im St. Trudperter Hohenlied *Wir wellen kôsen* (THL, 1,1.)³³⁹, beziehungsweise im Vers *wir geistliche menneschen sprechen mit rehte von deme geiste* (THL, 1,4-5.)³⁴⁰, dass dem Sprechen in diesen Texten eine wichtige Bedeutung beigemessen wird.

Der aufrechte Gang des Menschen wird jedoch auch in der Wiener Genesis erwähnt. Im St. Trudperter Hohenlied wird an mehreren Stellen *vernemet* als Aufforderung an das Publikum verwendet. Dazu kann ein Zusammenhang mit den Versen 237-240 in der Wiener Genesis hergestellt werden, denn darin wird ebenfalls das Hören angesprochen: *Er têt an dem anlutze siben locher nutze: zuei an den oren, daz er muge horen[.]* (WG, V. 237-240.)³⁴¹ Eßer hebt dabei den Reim hervor, der in dieser Stelle die Verbindung der Ohren mit dem Gehörsinn unterstreicht. „Der Reim ‚ôren‘: ‚hören‘ ist im Frühmhd. formelhaft[.]“³⁴² Außerdem lässt sich eine Parallele zum Satz *daz houbet sapientia wartet allezane hin ze gote*. (THL, 3,4.)³⁴³ aus dem St. Trudperter Hohenlied erkennen. Das in dieser Stelle vorkommende *wir* beziehungsweise *uns* hat jedoch, anders als im St. Trudperter Hohenlied, nicht die Funktion, dass eine Gemeinschaft zwischen dem Publikum und der vortragenden Person hergestellt wird, denn das *wir* in diesen Versen der Wiener Genesis verweist auf Gott und die Engel.

³³⁸ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermæa, germanistische Forschungen, neue Folge*, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 32.

³³⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände*, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

³⁴⁰ ebenda, S. 10.

³⁴¹ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermæa, germanistische Forschungen, neue Folge*, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 32.

³⁴² Josef Eßer, Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1-231.), *Kommentar und Interpretation*, Göttingen, 1987, S. 283.

³⁴³ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: *Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände*, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 16.

Duo got mit sîner chrefti uol worhte alle sine gescephthe, do sprach er guot mit frolichem muot ,Nv tuon wir ouch einen man nach unserem pilidi getan, der aller unser getate, nach uns gebiete, deme sich daz wite mere nieht irwere daz er dar inne neme al des in gezeme, iz ne si niener so tîef, daz ime dar inne si liep iz ne ile dare da er ime hare, uerneme waz er welle, tuo daz file snelle. Dehein lêu si so her noch nehein ander tier noch ne si so wilde ze uelde noch ze walde, iz ne si ime untetan suî er dermite welle gebaren. Der fogel neuliege nie so hohe, suen er ime ruoffe erne chome sciene, suâ er in hore. Dehein wurm si so freissam, erne si im gehorsam. nieth ich zu nime, iz ne uolg ime; daz dehein êter si so pittir daz ime scade oder wider ime chraft habe. Er sol uns sin gelich, aller gescepfte forhtlich. ufreth sol er gen, an zuein beinen sten, daz er ze himele warte, merche der sternen geuerte, merch iegelich zit an deme himele wit. ‘ (WG, V. 171-214.)³⁴⁴

Von der Heyde spricht davon, dass durch die Beschreibungen des Körpers in der Wiener Genesis der Eindruck vermittelt wird, dass dem Körper eine ebensolche Bedeutung wie der Seele beigemessen wird. Ein Grund dafür kann darin liegen, dass, wie es im St. Trudperter Hohenlied dargestellt wird, der Mensch nicht nur durch die Sprache, sondern auch durch die sinnliche Wahrnehmung kommunizieren kann.

Die Dualität von Körper und Seele scheint aufgehoben. Denn die herausgehobene Stellung des Menschen gründet keineswegs allein auf seiner Beseelung, sondern genauso auf der Materialität und funktionalen Vollkommenheit seines Körpers. [...] [D]ie streng funktionale, anatomisch präzise Körperbeschreibung führ[t] dazu, dass auch die Ebenbildlichkeit mit Gott nicht – wie dies Kirchenväter und Gelehrte betonten – ausschließlich spirituell zu verstehen ist, sondern körperlich gedacht zu sein scheint.³⁴⁵

Sie sieht die Verse der Wiener Genesis, welche die Erschaffung des Menschen beschreiben außerdem als eine Erschaffung durch die Sprache.

Mit Worten [...] beschreibt der implizite Autor der ‚Wiener Genesis‘ das Geschehen, indem er Gott den Menschen analog zum rhetorischen Beschreibungsmuster der *descriptio hominis* von Kopf bis Fuß formen lässt. Der handwerkliche Schöpfungsakt wird erneut zur Wortschöpfung, allerdings nicht Gottes, sondern des Dichters.³⁴⁶

Eine textinterne Begründung für diese Sichtweise kann auch in den Versen am Beginn der Wiener Genesis erkannt werden, denn darin kündigt die vortragende Person an, mit Gottes Hilfe einen eigenständigen Text zu kreieren.

*ich wil iu aine rede fore tuon. ube mir got der guote geruochet senten ze muote daz ich chunne reden also ich diu buoch hore zelen[.]*³⁴⁷

³⁴⁴ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermaea, germanistische Forschungen, neue Folge*, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 26-28.

³⁴⁵ Claudia Brinker-Von der Heyde, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: *Gottes Werk und Adams Beitrag*, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*. Beihefte, 1, S. 323-324.

³⁴⁶ ebenda, S. 321-322.

³⁴⁷ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: *Hermaea, germanistische Forschungen, neue Folge*, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 8.

Im Kommentar zum Prolog des St. Trudperter Hohenlieds stellt es Ohly hingegen so dar, als sähe sich die den Text verfassende Person als von der Inspiration durch den Heiligen Geist³⁴⁸ abhängig, wodurch das Sprechen nicht eigenständig wäre. Dazu kommt, dass im Prolog des St. Trudperter Hohenlieds die vortragende Person nicht „ich“ sagt, wie im Prolog der Wiener Genesis.

*Wir wellen kôsen von deme oberesten liebe, der meisten genâde, der ruoweclichsten stüeze. daz ist der heilige geist. wir geistlichen menneschen sprechen mit rehte von deme geiste. der orthabaere ist des unseren namen, der sî ein houbet unsere worte. (THL, 1,1-6.)*³⁴⁹

Im zweiten Werkeingang des St. Trudperter Hohenlieds wird der Mund ebenso wie in der Wiener Genesis mit dem Sprechen in Verbindung gebracht. Dabei lässt sich feststellen, dass in den Versen der Wiener Genesis berichtet wird, wie Gott den Menschen erschafft, während im St. Trudperter Hohenlied die Stimme und der Mund in der zweiten Person Singular angesprochen werden.

*lûte dich, heiteriu stimme, daz dich die unmüezegen vernemen. ganc her vür, süezer tön, daz die vernemenden dich loben. hebe dich, wünneclicher clanc, daz dû gesweigest den kradem der unsaeligen welte. nû hebet iuch, heiligen noten der wünneclichen musicae. hebe dich ane, heiliger iubel des wünneclichen brütsanges. kum, genuhtsamer tropfe des êwigen touwes, daz dû geuihtest daz dürre gelende mines innern menneschen. ganc durch den sin des ungehoerenden tôrn. kum durch den munt des unsprechenden stummen. kum durch den nebel des vinsteren ellendes, daz dîn lop sî von dannen, daz das unverwarte sanc gê durch den erwarten munt. daz ich lop sage deme hoehesten briutegomen unde der heiligesten brüte. (THL, 6,22-7,5.)*³⁵⁰

Eine weitere Gemeinsamkeit der Körperallegorien im St. Trudperter Hohenlied und in der Wiener Genesis besteht darin, dass den fünf Fingern an einer Hand in beiden Texten verschiedene Eigenschaften und Funktionen zugeschrieben werden. Im Hinblick auf das Hörverständnis von gesprochener Sprache ist dies insofern relevant, als dem kleinen Finger die Bedeutung zugeschrieben wird, das Hörvermögen zu optimieren. In der Wiener Genesis werden die Finger folgendermaßen beschrieben:

Da nach têt er ime die ahselun, file geliche geschaffen. fon den rechent sich zuene arme geliche. den stent an deme ende zuo wolgetane hente. an den sint forne fin fingere mit horne. daz horn sint die negele. fur die gant die chunebele, daz die selben fingere helfen einen anderen. so ist der grozeste unter in der nutzeste, daz ist der dume, der hilfet in sliume, wande si âne in nemugen sa niuweht gehabt. Der dá bí stát ein ie gelich ding er zeigt. der dritte heizet ungezogen, wande er ilit sich fur nehmen: suare die hant reichet, allereriste er iz pegrifet. In deme fierden scinent fingelin die zieren, damite der man spulget sin wib mahilen. Ouch hat der chunig ze site daz pischtuom mahilen darmite suelechen phaffen er ze herren wil machen. Der minneste finger

³⁴⁸ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 394.

³⁴⁹ Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

³⁵⁰ ebenda, S. 30.

*der nehat ambeht ander newane sos wirt not daz er in daz ore grubilet, daz iz ferneme gereche suaz iemen spreche. (WG, V. 259-296.)*³⁵¹

Neben der bereits beschriebenen Stelle im Prolog des St. Trudperter Hohenlieds wird auch an einer späteren Stelle auf die Funktionen der Finger verwiesen. Im Gegensatz zu der oben zitierten Stelle aus der Wiener Genesis wird dabei jedoch nicht das Hören erwähnt. Anders als in der Stelle im Prolog des St. Trudperter Hohenlieds werden in dieser Stelle die Hand und die Finger jedoch nicht den Menschen, sondern Gott zugeschrieben. Außerdem werden die Finger im Gegensatz zu der Stelle in der Wiener Genesis mit angestrebten christlichen Eigenschaften assoziiert.

*swen sîn vinger berüeret, der ist behalten. [...] alsô wûrket der arm des wîstuomes unde diu hant der gûete mit den vûnf vingeren. der ist einer diu vernunst, der andere der rât, der dritte die sterke, der vierde daz gewizzede, der vûnfte die vorhte. mit disen vingeren worhte er wunderlîche unde tougenlîche in dere ordenunge sîner vorbesihte[.] (THL, 131,9-10; 131,25-31.)*³⁵²

³⁵¹ Akihiro Hamano, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, in: Hermaea, germanistische Forschungen, neue Folge, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin, Boston, 2016, S. 32-36.

³⁵² Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 276.

5. Fazit

Der Vergleich der drei Texte, des St. Trudperter Hohenlieds, des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und der Wiener Genesis, hat gezeigt, dass das Sprechen zwischen aber auch innerhalb der Texte große Variation aufweist. Was diese Texte hingegen verbindet ist, dass es sich bei ihnen um Bibeldichtungen handelt. Eine der Gemeinsamkeiten zwischen dem St. Trudperter Hohenlied und dem „Fließenden Licht der Gottheit“ besteht darin, dass es sich dabei um mystische Texte handelt. In Bezug auf das St. Trudperter Hohenlied wurde unter anderem der Wechsel der sprechenden Person angesprochen und mithilfe des Vergleichs mit dem „Fließenden Licht der Gottheit“ wurde veranschaulicht, dass sich dieser Wechsel von dem dialogischen Aufbau im Text Mechthilds von Magdeburg unterscheidet. Durch den vermeintlichen Wechsel der sprechenden Person im St. Trudperter Hohenlied hat es den Anschein, dass nicht nur eine, sondern mehrere Personen zum Publikum sprechen. Im Gegensatz zum St. Trudperter Hohenlied und der Wiener Genesis wird im „Fließenden Licht der Gottheit“ die Verfasserin namentlich genannt. Das Schweigen, beziehungsweise das Zusammenspiel von Schweigen und Sprechen, nahm einen wichtigen Teil in dieser Arbeit ein und im Zuge dessen wurde das Schweigen der geistlichen Hörerinnen im St. Trudperter Hohenlied mit dem Schweigen zwischen der Seele und Gott im „Fließenden Licht der Gottheit“ verglichen. Bei jenem Schweigen im „Fließenden Licht der Gottheit“ handelt es sich um ein beidseitiges Schweigen, das selbst als eine Kommunikationsform angesehen werden kann. Damit zusammenhängend wurde vermutet, dass das einseitige Schweigen im St. Trudperter Hohenlied nicht als Kommunikationsform gilt. Verschiedene Sekundärtexte waren jedoch der Meinung, dass es sich bei dem Schweigen dann um eine Kommunikationsform handeln kann, wenn dieses vorangegangene Sprechen unterbricht oder auf zukünftiges Sprechen hindeutet. Da sowohl im St. Trudperter Hohenlied, als auch in der Wiener Genesis Verweise auf die menschlichen Sinne auftreten, wurden diese Textstellen insofern betrachtet, als dadurch eine generelle sinnliche Wahrnehmung beschrieben wird und nicht bloß das Sprechen selbst. In

diesem Zusammenhang wurden besonders Textstellen betrachtet, in denen Verben wie *vernemen*, *hoeren*, *sehen*, *sprechen* und *swigen* auftreten. Dass diese häufig im St. Trudperter Hohenlied zu finden sind, kann als ein Hinweis darauf gesehen werden, dass in diesem Text nicht nur das Kommunizieren mithilfe von Sprache, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung eine wichtige Rolle spielt. Besonders wichtig waren weiters die Imperative, die in den drei Texten häufig auftreten. Dabei wurde unterschieden, ob sich ein Imperativ an das jeweilige Publikum eines Texts oder an eine textinterne Figur wendet. In jenen Stellen aber auch in anderen Formen der Publikumsadressierung wurde auf die Sprechakttheorie nach Austin beziehungsweise Searle verwiesen. Dabei wurde unter anderem der Frage nachgegangen, welche der Stellen, in denen sich die jeweils sprechende Person an das Publikum wendet, zu den performativen Akten, welche zu den illokutionären oder perlokutionären Akten zählen und welche Auswirkungen sich dadurch für die textinterne Bedeutung des Sprechens ergeben. Im Zusammenhang mit dem St. Trudperter Hohenlied fiel beispielsweise auf, dass der Imperativ *Minne in!* an ein „Du“ gerichtet ist, während das Publikum jedoch aus einer Gruppe von Frauen besteht. Dadurch konnte dargestellt werden, dass verschiedene sprachliche Mittel im Text zum Einsatz kommen, um das Publikum stärker in den Text zu integrieren. Es wurde festgestellt, dass das Zielpublikum des St. Trudperter Hohenlieds klarer umrissen ist als beispielsweise jenes im „Fließenden Licht der Gottheit“ oder der Wiener Genesis, denn in den beiden letzteren Texten wird nicht erwähnt, dass Menschen aus einem Kloster angesprochen werden. Die Betrachtung der drei Texte aus einer sprechakttheoretischen Perspektive hat außerdem gezeigt, dass die auftretenden Imperative verschiedene Funktionen einnehmen und dass nicht alle Imperative tatsächlich im Text umgesetzt werden oder umgesetzt werden können, wie beispielsweise die Aufforderungen an das Publikum zu erröten oder den Heiligen Geist zu lieben, verdeutlicht haben. Durch die genaue Untersuchung der Imperative konnte festgestellt werden, dass die Imperative in den Publikumsanreden im St. Trudperter Hohenlied eher zu den illokutionären Akten, jene, die in den Gesprächen zwischen der Seele und Gott im „Fließenden Licht der Gottheit“ auftreten eher zu den perlokutionären Akten zählen, weil bei Letzteren eine unmittelbare Reaktion auf die Aufforderungen erkennbar ist. Andere Formen von Äußerungen wie beispielsweise performative Akte wurden ebenfalls in diese Arbeit integriert und dabei wurde einerseits unter anderem gezeigt, worin die von Stridde beschriebene „performative Zumutung“ im St. Trudperter Hohenlied besteht, andererseits konnte veranschaulicht werden, dass durch die unterschiedliche Verwendung performativer Akte im St. Trudperter Hohenlied, im „Fließenden Licht der Gottheit“ und in der Wiener Genesis die jeweils vortragende Person das Publikum stärker in den Text einbindet. Dies ist unter anderem am Beginn des ersten

Werkeingangs des St. Trudperter Hohenlieds erkennbar, weil sowohl angekündigt wird, dass das *wir*, das von der vortragenden Person angesprochen wird, vom Heiligen Geist spricht, was in den darauffolgenden Versen geschieht.³⁵³ Diese Arbeit hat nicht den gesamten Text der Wiener Genesis berücksichtigt, sondern nur Verse aus dem Prolog, sowie aus der Erschaffung des Menschen. Für zukünftige Beschäftigungen mit diesem Thema bleibt es daher noch offen, die gesamte Wiener Genesis mit dem St. Trudperter Hohenlied, sowie dem „Fließenden Licht der Gottheit“ aus sprechakttheoretischer Perspektive zu vergleichen. Außerdem wurden in Bezug auf die drei Texte andere kommunikationstheoretische Fragestellungen außer der Sprechakttheorie nicht berücksichtigt, was in zukünftigen Arbeiten ebenfalls möglich ist.

³⁵³ vgl. Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

6. Abstract

Diese Masterarbeit widmet sich der Frage, wie das Sprechen und auch andere Kommunikationsformen, wie zum Beispiel die sinnliche Wahrnehmung, in den drei Bibeldichtungen dem St. Trudperter Hohenlied, dem „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg und der Wiener Genesis dargestellt und in den jeweiligen Texten zum Einsatz kommen. Dabei werden ausgehend von der Sprechakttheorie nach Searle und Austin, die das theoretische Fundament dieser Masterarbeit bildet, besonders jene Textstellen betrachtet, in denen entweder zwischen zwei oder mehr Personen kommuniziert wird, oder in denen über das Sprechen gesprochen wird. Ergänzend dazu wird in einem weiteren Teil der Arbeit das Schweigen miteinbezogen, das besonders im St. Trudperter Hohenlied und im „Fließenden Licht der Gottheit“ präsent ist und in diesen Texten häufig nicht nur als ein Gegensatz, sondern auch als eine Erweiterung des Sprechens verstanden werden kann.

This master's thesis is dedicated to the question how speech and other forms of communication, as for example the sensory perception, are portrayed and are being used in the three biblical poetries the St. Trudperter Hoheslied, the "Fließendes Licht der Gottheit" by Mechthild von Magdeburg and the Wiener Genesis. The speech acts as they have been described by Searle and Austin, form the theoretical basis of this thesis and from this perspective, relevant passages from the three texts are cited, in which there are either two or more persons communicating or in which speech as such is discussed. In addition, the silence, which mostly takes part in the St. Trudperter Hoheslied and in the "Fließendes Licht der Gottheit", is concluded in another part of this thesis to show that it cannot only be understood as an opposite of speech, but also as its enhancement.

Bibliografische Angaben

- Primärtexte

- Hamano, Akihiro, Die frühmittelhochdeutsche Genesis, synoptische Ausgabe nach der Wiener, Millstätter und Vorauer Handschrift, in: Germanistische Forschungen, Neue Folge, Christine Lubkoll, Stephan Müller (Hg.), Band 138, Berlin/Boston, 2016.
- Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Gisela Vollmann-Profe (Hg.), Stuttgart, 2008.
- Das St. Trudperter Hohelied, Friedrich Ohly (Hg.), in: Bibliothek des Mittelalters, Vierundzwanzig Bände, Walther Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main, 1998.

- Sekundärtexte

- Andersen, Elizabeth A, The Voices of Mechthild of Magdeburg, Bern 2000, S. 89-145.
- Assmann, Aleida, Formen des Schweigens, in: Schweigen – Archäologie der literarischen Kommunikation XI, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 51-68.
- Austin, John Langshaw, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart, 2. Auflage 1989.
- Beardsley, Monroe C., Der Begriff der Literatur, aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Jörn Gottschalk und Tilmann Köppe, in: Was ist Literatur?, Jörn Gottschalk, Tilmann Köppe (Hg.), in: KunstPhilosophie, Reinold Schmücker, Axel Spree, Band 7, Paderborn, 2006.

- Beck, Götz, Sprechakte und Sprachfunktionen, in: Reihe germanistische Linguistik, Band 27, Reprint 2010. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783111381855>, Zugriff am 8.2.2021.
- Buber, Martin, Schriften über das dialogische Prinzip, in: Martin Buber Werkausgabe, Mendes-Flohr, Paul, Witte, Bernd (Hg.), Gütersloh, 2019.
- Bühler, Karl, Schriften zur Sprachtheorie, Achim Eschbach (Hg.), Tübingen, 2012.
- Brinker-Von der Heyde, Claudia, Der implizite Autor als (Re)creator: Legitimations- und Erzählstrategien im Schöpfungsbericht der ‚Wiener Genesis‘, in: Gottes Werk und Adams Beitrag, Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin (Hg.), 2014, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 1, S. 314-325.
- Currie, Gregory, The nature of fiction, Cambridge University Press, 1990, S. 24-30 und 70-73.
- Eco, Umberto, Paci, Christopher, The Scandal of Metaphor: Metaphorology and Semiotics, in: Poetics Today, Band 4, Nummer 2, Duke University Press, 1984, S. 217-257.
- Eßer, Josef, Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1-231). Kommentar und Interpretation, Göppingen 1987, S. 47-433.
- Haas, Alois, Sermo mysticus – Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, in: Dokimion, neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 4, Freiburg, 1979, S. 67-135.
- Haas, Alois, Mystik als Aussage, Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1997, S. 248-269.
- Hahn, Alois, Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen, in: Schweigen, Archäologie der literarischen Kommunikation, Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), München, 2013, S. 29-50.
- Haug, Walter, Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984, Kurt Ruh (Hg.), in: germanistische Symposien, Berichtsbände, Albrecht Schöne (Hg.), Stuttgart, 1986, S. 494-508.
- Jung, Theo, Schweigen, in: Handbuch Sound, Daniel Morat, Hansjakob Ziemer (Hg.), Stuttgart, 2018, S. 414-418.

- Klein, Dorothea, Inspiration und Autorschaft. Ein Beitrag zur mediävistischen Autordebatte, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 3/2006, Band 80/1, Stuttgart, S. 55-96.
- Krieg-Holz, Ulrike, Bülow, Lars, Linguistische Stil- und Textanalyse, Tübingen, 2016, S. 19-51.
- Kunz, Claudia Edith, Schweigen und Geist, Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg im Breisgau, 1996, S. 20-35.
- Küsters, Urban, Der verschlossene Garten – Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert, in: Studia humaniora, Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance, Wilhelm Busse, Hans Hecker, Rudolf Hiestand u.a. (Hg.), Band 2, Düsseldorf, 1985.
- Lieb, Ludger, Schöpfung als Wiederholung – Die Luzifergeschichte und der erste Schöpfungsbericht in der *Wiener Genesis*, in: Genesis – Poiesis, Der biblische Schöpfungsbericht in Literatur und Kunst, Kern, Manfred; Lieb, Ludger (Hg.), in: Wissenschaft und Kunst, Coelsch-Foisner, Sabine; Daphinoff, Dimitier; Kuon, Peter (Hg.), Heidelberg, 2009, S. 43-59.
- Luhmann, Niklas, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main, 17. Auflage 2018.
- Luhmann, Niklas; Fuchs, Peter, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1992.
- Ohly, Friedrich (Hg.), Das St. Trudperter Hohelied – Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, in: Bibliothek des Mittelalters – Texte und Übersetzungen, Vierundzwanzig Bände, Walter Haug (Hg.), Band 2, Frankfurt am Main 1998.
- Ohly, Friedrich, Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, in: Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, geisteswissenschaftliche Reihe Nr. 1, Wiesbaden 1958.
- Pseudo-Dionysius-Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe, in: Bibliothek der griechischen Literatur, Peter Wirth, Wilhelm Gessel (Hg.), Band 40, Stuttgart, 1994, S. 74-80.
- Reuvekamp-Felber, Timo, Autorschaft als Textfunktion. Zur Interdependenz von Erzählerstilisierung, Stoff und Gattung in der Epik des 12. und 13. Jhs., in: Zeitschrift für Deutsche Philologie, Werner Besch, Norbert Oellers, Ursula Peters, u.a. (Hg.), Band 120, 2001, Heft 1, Berlin, S. 1-23.

- Schönwandt, Katja, Das Gegenstück zum Sprechen, Untersuchungen zum Schweigen in der skandinavischen und deutschen Literatur, in: Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, von der Lühe, Irmela; Hart, Gail K. (Hg.), Band 10, Frankfurt am Main, 2011, S. 31-44.
- Schulz von Thun, Friedemann, Miteinander reden: Störungen und Klärungen, Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation, Reinbek bei Hamburg, 1981.
- Searle, John R., Speech acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, 1969.
- Searle, John R., Intentionalität und der Gebrauch der Sprache, in: Sprechaktheorie und Semantik, Günther Grewendorf (Hg.), Frankfurt am Main 1979, S. 149-171.
- Stadler, Helena, Konfrontation und Nachfolge, Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der *unio mystica* im *Fliessenden Licht der Gottheit* von Mechthild von Magdeburg, in: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Haas, Alois (Hg.), Band 35, Bern 2001.
- Stridde, Christine, Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt – Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation ‚zwischen‘ „St. Trudperter Hohelied“ und Mechthilds von Magdeburg „Das Fließende Licht der Gottheit“, Stuttgart 2009.
- Stridde, Christine, Die performative Zumutung – Sprechakt, Deixis und Imagination im „St. Trudperter Hohenlied“, in: Imagination und Deixis, Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, Starkey, Kathryn, Wenzel, Horst (Hg.), Stuttgart 2007, S. 85-103.
- Stridde, Christine, *Mit also suessen ougen sach es úns an*. Zeitlichkeit, Vergegenwärtigung und Ich-Stimme in Mechthilds von Magdeburg ‚Fließendem Licht der Gottheit‘, in: Von sich selbst erzählen – historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Glauch, Sonja, Philipowski, Katharina (Hg.), in: Studien zur historischen Poetik, Band 26, Fuchs-Jolie, Stephan, Glauch, Sonja, Kragl, Florian u.a. (Hg.), Heidelberg, 2017, S. 487-516.
- Todorov, Tzvetan, Sprache und Literatur, aus dem Französischen übersetzt von Helene Müller, in: Was ist Literatur?, Jörn Gottschalk, Tilmann Köppe (Hg.), in: KunstPhilosophie, Reinold Schmücker, Axel Spree (Hg.), Band 7, Paderborn, 2006, S. 41.
- Watzlawick, Paul, Beavin, Janet, Einige formale Aspekte der Kommunikation, in: Watzlawick, Paul; Weakland, John H. (Hg.), Interaktion, Bern, 1980, S. 95-110.

- **Nachschlagewerke**

- Metzler Lexikon Sprache, Glück, Helmut; Rödel, Michael (Hg.), Stuttgart, 5. Auflage, 2016.
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=N00523, Zugriff am 8.2.2021.
- Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=M00113, Zugriff am 8.2.2021.