
Literarischer Physiologismus. Zum Status symbolischer Ordnung in mittelalterlichen Erzählungen von gegessenen und getauschten Herzen

Author(s): Bruno Quast

Source: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 2000, 129. Bd., H. 3 (2000), pp. 303-320

Published by: S. Hirzel Verlag

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/20659140>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*

LITERARISCHER PHYSIOLOGISMUS
Zum Status symbolischer Ordnung in mittelalterlichen Erzählungen
von gegessenen und getauschten Herzen*

von BRUNO QUAST

In Claudio Monteverdis 'Orfeo', wohl am 24. Februar 1607 im Palast der Herzöge von Gonzaga zu Mantua uraufgeführt, scheint sich das Schicksal mit grausamer Unerbittlichkeit gegen die Pläne des Protagonisten zu stemmen. Von einer Botin über den Tod seiner Vermählten in Kenntnis gesetzt, wird Orpheus von bleierner Verzweiflung gepackt. Bekanntlich bleibt ihm nur eine einzige Möglichkeit, seine geliebte Eurydike wiederzusehen: Er muß in die Unterwelt hinabsteigen, das Schattenreich Plutos. Die Göttin Hoffnung er bietet sich, ihn zu begleiten, doch auch ihr sind unüberwindbare Grenzen gesetzt. Das eherne Gesetz aus Dantes 'Inferno', das da lautet: *Laßt alle Hoffnung zurück, die ihr hier eintretet*¹ und mit Eisen in den harten Stein des Tores gemeißelt ist, das zum Reich der Schrecken führt, verbietet ihr den Eintritt ins Schattenreich. Sie versichert Orpheus, nur noch ein großes Herz und schöner Gesang könnten ihm helfen, seine Vermählte zurückzugewinnen. Die Göttin sollte Recht behalten, das Herz wird Orpheus indes nicht weiterhelfen, sein schöner Gesang dagegen verschafft ihm schließlich, nachdem er alle Hoffnung hat fahren lassen, den Zutritt zum Reich der Toten. Doch zuvor bedient sich Orpheus anderer Mittel, den Fährmann Charon zu bewegen, ihn ans andere Ufer zu bringen. Denn der Fährmann weigert sich, Orpheus zu transportieren: Orpheus sei von einem törichtem Verlangen getrieben, es sei keinem Sterblichen erlaubt, dieses Wasser zu befahren, und kein Lebender dürfe bei den Toten wohnen. Die Entgegnung, die Orpheus formuliert, führt zum Gegenstand meiner Überlegungen, zur Frage nach den symbolischen Ordnungen. Orpheus gibt zu bedenken:

*Mächtiger Geist und furchtbare Gottheit,
ohne den die vom Leib befreiten Seelen*

* Münchner Probevorlesung vom 6. 12. 1999.

1 Alessandro Striggi's Libretto wird zitiert nach: Claudio Monteverdi, Orfeo. Christoph Willibald Gluck, Orpheus und Eurydike. Texte, Materialien, Kommentare, hg. von A. CSAMPAI und D. HOLLAND, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 41-81, hier S. 64/65 (*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*).

*vergeblich hoffen, zum anderen Ufer zu gelangen,
ich lebe nicht, nein, nachdem das Leben meiner gelieb-
ten Braut geraubt wurde, habe ich kein Herz mehr
und wie könnte ich ohne Herz leben?*²

Charon kennt sich im Fundus der Liebesklagen aus, er weiß nur zu gut um den symbolischen Gehalt der Klage, mit dem Tod der Braut das eigene Herz verloren zu haben. Die Rechnung des Orpheus, daß das Symbolische für bare Münze genommen werden könnte, geht nicht auf. Das Kalkül mit dem Wirklichkeitsgehalt des Symbolischen, mit dessen somatischer Referenz, schlägt fehl. Alles Beteuern des die Unterwelt aufsuchenden Orpheus, der sich zuletzt als Schatten eines unbegrabenen Leichnams bezeichnet, verfehlt die erhoffte Wirkung. Des Orpheus Leier versagt darin, Mitleid zu erregen, doch können Charons Augen dem Gesang nicht widerstehen, so daß er schließlich einschläft und damit Orpheus die Gelegenheit bietet, unkontrolliert die Wasser zum Schattenreich zu passieren. Weder der buchstäbliche Sinn der Formulierung, mit dem Tod seiner Vermählten habe er, da sein Herz bei der Vermählten weile, kein Herz mehr, noch die übertragene liebesrhetorische Bedeutung vermögen Charon umzustimmen. Dies vermag, darin um 1600 eine Vorrangstellung unter den Künsten signalisierend, allein die Macht der Musik zu bewerkstelligen, die dem Spannungsfeld des Material-Symbolischen enthoben ist. Ihr ist es gegeben, Affekt- und Erkenntnisvermögen sogar der Götter oder deren Helfer zu überwältigen. Des Orpheus Argument, da seine Vermählte gestorben sei, gehöre auch er, da er kein Herz mehr habe, zu den Toten, changiert zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung, und gerade dieses Changieren zwischen realem Vorgang und symbolischer Bedeutung, das prekäre Spiel mit dem Zeichenstatus, einer sich vom konkreten Vorgang abhebenden und insofern symbolischen Bedeutung, erweist sich als entscheidender Kunstakt des Sängers, den selbst Charon, auch wenn er ihm nicht erliegt, zu würdigen weiß:

*Wohl schmeichelt mir ein wenig
und entzückt mein Herz,
untröstlicher Sänger,
dein Klagen und dein Gesang.
Doch fern, sehr fern soll dieser Brust
Mitleid sein, das meiner nicht würdig ist.*³

- 2 Monteverdi [Anm. 1], S. 66/67 (*Possente spirto, e formidabil nume, / Senza cui far passaggio a l'altra riva / Alma da corpo sciolta invan presume, / Non vivo io, no, che poi di vita è priva / Mia cara sposa, il cor non è più meco, / E senza cor com'esser può ch'io viva?*).
- 3 Monteverdi [Anm. 1], S. 66/67, 68/69 (*Ben mi lusinga alquanto / Dilettandomi il core, / Sconsolato cantore, / Il tuo pianto e 'l tuo canto. / Ma lunge, ah, lunge sia da questo petto / Pietà, di mio valor non degno affetto*).

Die folgenden Überlegungen umkreisen das Spiel mittelalterlicher Literatur mit der Unsicherheit des Zeichens, das Spiel mit der Konstruktion und Gefährdung symbolischer Ordnungen. Es scheint nämlich keineswegs so, daß es sich bei der Etablierung symbolischer Ordnungen um ein rein neuzeitliches Phänomen handle, die Alterität der mittelalterlichen Kultur einer geradezu mythischen Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit geschuldet sei, die eine Genese des Zeichens als Gestalt der Mittelbarkeit und der Verweisung noch nicht kenne. Umgekehrt kann man sich allerdings in der Tat des Eindrucks kaum erwehren, daß eine gewisse Vorgangshaftigkeit sprachlicher Bilder, ein Physiologismus des Denkens, tatsächlich in einem größeren Ausmaß mittelalterliche Literatur prägt, als dies für jüngere Literatur der Fall ist. Mittelalterliche Literatur kennt beides, die Reduktion sprachlicher Bilder auf einen konkreten Vorgang, deren verbuchstäblichende Desymbolisierung, wie auch die Semantisierung einer vorgangshaften Erscheinung, die Hypostasierung einer Bedeutung, die, erst wenn sie vom konkreten Vorgang abgelöst wird, als übertragene Bedeutung firmiert. Dem Fall, daß die Ordnungen des Konkret-Vorgangshaften und des Symbolischen im Modus des poetischen Agons, einer gesuchten Unentscheidbarkeit, aufeinanderprallen, sind wir bereits in Monteverdis 'Orfeo' begegnet. Solches Changieren zwischen den Ordnungen des Materialen und des Symbolischen wie im Fall der persuasiven Strategie des Orpheus kann dann geradezu als Ausweis der Literarizität des Literarischen gelten.⁴ Im weiteren soll nun in einem ersten Schritt der Fall einer Desymbolisierung, einer Transformation des Symbolischen ins Materiale, an einer Vision der Katharina von Siena veranschaulicht werden. Den umgekehrten Sachverhalt einer Symbolisierung des Materialen werde ich in einem zweiten Schritt anhand von Konrads von Würzburg Gestaltung des Herzmaere-Stoffes vor Augen führen. Um den Bogen meiner Ausführungen zu schließen, versuche ich in einem abschließenden Argumentationsgang die emphatisch beschworene Gegenwärtigkeit der mittelalterlichen Kultur, von der soeben die Rede war, mit den im Laufe meiner Ausführungen gewonnenen Beobachtungen zu den symbolischen Ordnungen zu konfrontieren.

I. Desymbolisierung

Beginnen wir mit dem verblüffenden Fall einer Verbuchstäblichung, der Somatisierung eines sprachlichen Bildes. Katharina von Siena kommt wahrscheinlich 1347 als 23. Kind des Färbermeisters Giacomo Benincasa zur Welt.⁵

4 Ein berühmtes Beispiel für die Konkurrenz zwischen materialer und symbolischer Ordnung gibt Hartmanns von Aue 'Iwein', wenn sich der Erzähler Hartmann und Frau Minne über das Verständnis des Herzenstauschs zwischen Iwein und Laudine auseinandersetzen.

5 Zu den biographischen Daten vgl. G. ALBERIGO, Katharina von Siena (ca. 1347-1380), in: TRE 18 (1989) S. 30-34; vgl. auch das Gerüst der Daten bei H. HELBLING, Katharina von Siena. Mystik und Politik, München 2000, S. 147-149.

Bereits ihre Kindheit ist durch mystische Erfahrungen geprägt, die in ihr früh den Entschluß reifen lassen, ein Leben der Askese führen zu wollen. Ende 1364 oder Anfang 1365 schließt sie sich den Mantellaten genannten Dominikanerterziariern an. Nach und nach entsteht um sie herum eine geistliche Familie aus mehreren Dutzend durchaus vermögenden und gebildeten Männern und Frauen, darunter auch ihre Sektretäre, die, da sie selbst nicht schreiben kann, die gewünschten Aufzeichnungen vornehmen. Katharinas Eintritt in das politische Leben 1370/72 wird eröffnet durch eine Serie auffälliger Visionen und Begegnungen mit Christus, die sich von den alltäglichen Entrückungen im Zusammenhang mit dem Besuch der Messe und dem Empfang der Hostie in Bezug auf ihre Drastik deutlich unterscheiden. Raimund von Capua,⁶ der Katharina im Jahr 1374 vom Generalkapitel der Dominikaner als Beichtvater zugewiesen wird, hat in einer von Kanonisierungsabsichten⁷ geprägten Vita der Heiligen, der 'Legenda Maior', die wenige Jahre nach Katharinas Tod im Jahr 1380 begonnen und 1395 fertiggestellt wurde, die besonderen Umstände dieser Christusbegegnungen geschildert.⁸ In der Form des Wiederholungsgebets hatte Katharina inbrünstiger als sonst den Psalmvers 51,12 gebetet: *Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz und*

6 Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Raimund von Capua OP, in: ²VL 7 (1989) Sp. 982-986; L. GAFFURI, R. v. Capua, in: LMA 7 (1995) Sp. 414; A. W. VAN REE, Raymond de Capoue – éléments biographiques, Archivum Fratrum Praedicatorum 33 (1963) 159-241.

7 C. RATTAZZI PAPKA, The Written Woman Writes: Caterina da Siena Between History and Hagiography, Body and Text, Annali d'italianistica 13 (1995) 131-149, hier S. 132. – Zum Konstruktionscharakter der 'Legenda maior' vgl. S. BOESCH GAJANO und O. REDON, La *Legenda Maior* di Raimondo da Capua, costruzione di una santa, in: Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano. Siena, 17-20 Aprile 1980, hg. von D. MAFFEI und P. NARDI, Siena 1982, S. 15-35.

8 Zur faktographischen Zuverlässigkeit hat R. FAWTIER, Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources, Paris 1921, S. 214-216, hier S. 214, eine ernüchternde Einschätzung vorgelegt: "Tout d'abord un premier stade, représenté par les *Miracula* de Tommaso della Fonte et Bartolomeo Dominici, les *Miracoli* de l'anonyme florentin, la lettre de Barduccio Cabigiani. [...] La Légende Majeure de Raymond de Capoue marque un second stade. Sous l'action des circonstances, schisme d'Occident et toutes ses conséquences, particulièrement dans l'ordre de saint Dominique, rivalité des deux grands ordres mendiants, un travail de déformation s'opère, généralement conscient semble-t-il. Bouleversement de la chronologie dans un but conformitaire, exagération du rôle politique joué par la sainte, transformation de ses motifs d'action, en sont les caractéristiques les plus saillantes. Le résultat est une œuvre où il est extrêmement difficile de retrouver la vérité historique." Dazu J. JUNGMAIR, Caterina von Siena. Mystische Erkenntnis und politischer Auftrag in den Traditionen der mittelalterlichen Laienbewegung, in: "Eine Höhe, über die nichts geht". Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, hg. von M. SCHMIDT und D. R. BAUER (Mystik in Geschichte und Gegenwart I,4), Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, S. 163-186, hier S. 174-177. – Vgl. auch die umsichtigen Beobachtungen bei S. BÜCKLE, Literatur im Kloster. Historische und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen/Basel 1999, hier S. 218-224.

*gib mir einen neuen, beständigen Geist!*⁹ Die Bitte um ein reines Herz¹⁰ meint – gerade auch nach biblischem Verständnis¹¹ – die läuternde Erneuerung des Wesenskerns einer Person, zielt mithin auf einen geistigen Reinigungsakt, auf eine kathartische Transformation des Innersten. Doch im Fall der Katharina passiert etwas Außergewöhnliches, das selbst die visionserfahrene Mantellatin mit einiger Beunruhigung erfüllt. Raimund von Capua schreibt:

*Ihre besondere Bitte an Gott war, er möchte ihr ihr eigensinniges Herz wegnehmen. In einer Erscheinung erleichterte er ihr bedrängtes Gemüt. Sie sah, wie ihr ewiger Gemahl in der gewohnten Weise auf sie zutrat. Da öffnete er ihre Brust und nahm ihr Herz heraus und entfernte sich damit, so daß sie ohne Herz zurückblieb.*¹²

Wieder und wieder beteuerte sie in den folgenden Tagen, daß sie ohne Herz lebe. Raimund von Capua fährt fort:

Da blieb sie eines Morgens in der Predigerkirche zurück, in jener Seitenkapelle, die dem Gottesdienst der Bußschwestern diene. Alle anderen Schwestern hatten die Kapelle verlassen, und Katharina war aus ihrer gewohnten Entrückung zu sich gekommen und schickte sich an, heimzugehen. Da umzuckte sie jäh himmlisches Licht, und mitten darin stand der Herr. Seine ehrwürdigen Hände hielten das purpurn strahlende Herz eines Menschen umschlossen. Erbebend fiel Katharina bei dem Einfall der Helligkeit und der Begegnung mit ihrem Schöpfer auf die Knie nieder. Der Herr neigte sich zu ihr herab, öffnete abermals die linke Seite ihrer Brust und bettete behutsam das Herz, das er in Händen hielt, hinein. Er nahm das Wort und sagte zu ihr: Schau, meine liebe, teure Tochter, ich habe dir dein Herz genommen, um dir dafür meines zu geben. So wird es dir zu einem dauernden Leben schlagen. Er schloß die Brust wieder fest zu, und

9 *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innova in visceribus meis* (Raimund von Capua, Vita S. Catharinae Senensis, in: Acta Sanctorum [Apr. Tomus III], Antwerpen 1675, S. 853-959, hier S. 898E).

10 Vgl. zur Herzsemantik im Mittelalter X. VON ERTZDORFF, Das 'Herz' in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur, PBB 84 (Tüb. 1962) 249-301; L. HÖDL, Herz, in: LMA 4 (1989) Sp. 2188f.; H. SCHMITZ, Leibliche Quellen der Herzmetaphorik, in: Das Herz im Kulturvergleich, hg. von G. BERKEMER und G. RAPPE (Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie), Berlin 1996, S. 13-21, hier bes. S. 20f.; P. VON MOOS, "Herzensgeheimnisse" (*occulta cordis*). Selbstbewahrung und Selbstentblößung im Mittelalter, in: Schleier und Schwelle, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, hg. von A. und J. ASSMANN (Archäologie der literarischen Kommunikation V), München 1997, S. 89-109.

11 Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Herz. II. Biblisch, in: LThK 5 (1996) Sp. 49f.

12 Zit. nach: Das Leben der heiligen Katharina von Siena (Legenda maior des Raimund von Capua), hg., eingeleitet und übersetzt von A. SCHENKER, Düsseldorf 1965, hier S. 123f. – Vgl. Raimund von Capua [Anm. 9], S. 898E: *singulariter deprecans, ut Dominus auferret sibi cor proprium & propriam voluntatem; per seipsum tali eam consolatus est visione. Videbatur siquidem ei, quod Sponsus æternus ad eam solito more veniret, ejusque latus sinistrum aperiens, cor inde abstraheret & discederet, sicque ipsa sine corde penitus remaneret.*

*eine Narbe auf der Stelle erinnerte sie immer an diesen wunderbaren Tausch. Nicht nur Katharinas vertraute Mitschwestern haben mich und viele andere Personen versichert, sie hätten diese Narbe oft gesehen, sondern Katharina selber hat mir die Richtigkeit ihres Zeugnisses bestätigen müssen, als ich von ihr ernstlich die Wahrheit darüber zu erfahren wünschte.*¹³

Was geht hier vor, mag man sich fragen, angesichts einer Vision, deren intersubjektiv überprüfbarer Realitätsstatus sich in einer Narbe zu bekunden scheint, die der himmlische Eingriff hinterläßt. Ein somatisch vorgestellter Herzenstausch ist meines Wissens ansonsten nur noch von Domenica da Paradiso berichtet, einer florentinischen Mystikerin des späten 15. Jahrhunderts.¹⁴ Während klassische psychoanalytische Deutungsmuster im Phantasma vom himmlischen Eingriff verdrängte und daher körperlich verschobene Entleerungs- und Penetrationsphantasien am Werk sehen, hat man es aus psychosomatischer Sicht mit Blick auf die von Katharina geltend gemachten Depersonalisationserfahrungen – sie fühlt ihr Herz nicht mehr – mit sogenannten konversionsneurotischen Symptomen zu tun. Folgt man Stimmen der seit Ende der 70er Jahre erneut aufgeflamten Hysteriediskussion, bekundet sich im psychischen Mangel, der sich in eine somatische Manifestation verwandelt, im Fall der Katharina die Bitte um ein neues Herz, die körperlich eingelöst wird, das hysterische Subjekt.¹⁵ Mich interessiert hier allerdings weniger ein ferndiagnostisches Konstrukt, vielmehr gilt mein Blick dem Modus der zu Buche schlagenden literarischen Inszenierung. Ob es sich also bei bestimmten Mystikern oder Mystikerinnen des Mittelalters, wie immer wieder gefragt wurde,¹⁶ um Hysteriker oder Kon-

13 Das Leben der heiligen Katharina von Siena [ebd.], S. 124f.; vgl. Raimund von Capua [Anm. 9], S. 898F: *Quadam autem die, dum esset in capella ecclesie Fratrum Predicatorum de Senis, in qua solent congregari Sorores de penitentia B. Dominici supradicte, & post omnes remansisset orans; tandemque de somno sue solite abstractionis evigilans, surgeret ut domum rediret; subito circumfulsit eam lux de caelo, & in luce apparuit ei Dominus, habens in sacris suis manibus cor quoddam humanum, rubicundum & lucidum. Cumque ad adventum auctoris & lucis tremebunda cecidisset in terram; appropians Dominus, latus ejus sinistrum aperuit iterum; ipsumque cor, quod in manibus gestabat, intromittens, inquit; Ecce, carissima filia, sicut pridie tibi abstuli cor tuum, sic in praesentiarum trado tibi cor meum, quo semper vivas. Et his dictis, aperturam, quam in carne fecerat, clausit & solidavit: remansitque in signum miraculi loco illo cicatrix obducta, prout ejus socie mihi & pluribus aliis frequenter se vidisse asseruerunt, & ipsa mihi seriose percunctanti negare non valens, verum esse confitens, confirmavit.*

14 Vgl. H. THURSTON, *Surprising Mystics*, ed. by J. H. CREHAN, London 1954, S. 100-110; S. M. BERTUCCI, *Domenica da Paradiso*, in: *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 4, Rom 1964, Sp. 678-680; P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993, S. 151f.; zur Relevanz des Physischen in den mystischen Schriften der Katharina vgl. S. NOFFKE, *The Physical in the Mystical Writings of Catherine of Siena*, *Annali d'italianistica* 13 (1995) 109-129.

15 Vgl. die konzise Zusammenfassung bei E. BRONFEN, *Das verknotete Subjekt. Hysterie in der Moderne*, Berlin 1998, S. 15-17.

16 Vgl. etwa schon O. PFISTER, *Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351)*, *Zentralblatt für Psychoanalyse* 1 (1911) 468-485.

versionsneurotiker im klinischen Sinne gehandelt haben mag, bleibt eine unentscheidbare Frage, weil wir es in Form etwa der einzelpersonlichen Viten, Schwesternbücher und Hagiographien mit Literarisierungen zu tun haben, hinter die es kein Zurück in eine lebensweltliche Realität gibt. Meine Überlegungen zu einem symbolisch konstruierten Physiologismus versuchen dies im weiteren darzulegen. Die Buchstäblichkeit mittelalterlicher religiöser Symbolik, besonders der Symbolik religiöser Frauen, ist bekannt. Die Mittelalterhistorikerin CAROLINE WALKER BYNUM hat darüber mehrfach ausführlich gehandelt, nicht ohne auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die daraus für den heutigen Betrachter resultieren.¹⁷

Schauen wir uns die textuelle Strategie der zweiphasigen Herzenstausch-Passage etwas genauer an. Auf deren literarische Faktur kommt es mir an, nicht auf den wohl zum Scheitern verurteilten Versuch, hinter den Text in die reale Erfahrung Katharinas vordringen zu wollen. In der Vita des Raimund von Capua stößt Katharinas Erfahrung, die sie ihrem Beichtvater mitteilt, auf dessen ausdrückliche Skepsis.

*In der nächsten Beichte erzählte sie es dem Beichtvater. Der lachte laut und sogar etwas ärgerlich heraus. Katharina bekräftigte es und sagte: Doch gewiß, mein Vater, soviel ich spüren kann, habe ich kein Herz mehr, jedenfalls fühle ich es nicht mehr schlagen. Denn der Herr ist mir erschienen und hat mir die linke Seite meiner Brust geöffnet und hat daraus mein Herz genommen und ist mit ihm weggegangen! Ohne Herz könne sie gar nicht leben, hielt er ihr entgegen. Katharina bemerkte dazu bloß, daß bei Gott nichts unmöglich sei, und machte aus ihrer festen Überzeugung kein Hehl, sie besäße kein Herz mehr. Während einiger Tage beteuerte sie wieder und wieder, sie lebe ohne Herz.*¹⁸

Mystischem Erleben setzt Katharinas Beichtvater eine alltagsweltliche Logik des Biologischen entgegen: Ohne Herz könne sie gar nicht leben. Der Wettstreit zwischen Mystik und Biologie bleibt vorerst unentschieden, weil nicht zuletzt Katharina ihrerseits den Faden des biologischen Arguments aufgreift: *Soviel ich spüren kann, habe ich kein Herz mehr, jedenfalls fühle ich es nicht mehr*

17 C. W. BYNUM, Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a.M. 1996, S. 148-225 (Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter), hier S. 148.

18 Das Leben der heiligen Katharina von Siena [Anm. 12], S. 124; vgl. Raimund von Capua [Anm. 9], S. 898E: *Quæ quidem visio fuit adeo efficax, & ita sensui carnis concors, quod ipsa dum confitebatur, Confessori suo dicebat se cor non habere in corpore. Quod dictum dum ille derideret, & deridendo quodammodo increparet; illa repetens quod dixerat, confirmabat, dicens: Vere, Pater, quantum sentire possum, secundum sensum corporeum mihi videor me omnino corde carere: dominus enim mihi apparuit, & aperiens mihi latus sinistrum, abstraxit cor & abscessit. Cumque ille assereret esse impossibile, ipsam vivere posse sine corde; virgo Domini affirmabat, omne verbum non esse impossibile apud Deum, seque credere firmiter esse corde privatam: ac sic pluribus diebus hoc idem repetens, se dixit vivere sine corde.*

schlagen. Es bleibt ungewiß, wer als Sieger davongehen wird. Wie im Fall der Entnahme des Herzens wird nach dem Bericht über die zeitlich verzögerte Herzeinpflanzung erneut ein Kommentar einer zwar außen stehenden, aber nichtsdestoweniger mit Katharina eng vertrauten Person eingefügt, diesmal der Kommentar des Vitenverfassers. Die Narbe, die der Eingriff hinterlassen habe, *erinnerte sie immer an diesen wunderbaren Tausch. Nicht nur Katharinas vertraute Mitschwestern haben mich und viele andere Personen versichert, sie hätten diese Narbe oft gesehen, sondern Katharina selber hat mir die Richtigkeit ihres Zeugnisses bestätigen müssen*. Die sich dem Interpreten aufdrängende Frage, warum denn der erste Eingriff, die Herzentnahme, keine Narbe hinterlassen habe – schließlich lebt Katharina nicht mit offener Brust – lenkt auf das textuelle Kalkül, die literarische Inszenierung einer paradox gefaßten Somatisierung. Folgt der ersten Phase des mystischen Erlebens, der Entleerung, der biologische Einwand, schließt sich der zweiten Phase, der Einpflanzung, eine Art biologisch-charismatischer Bestätigung an. Wie verhalten sich biologischer Einwand und Bestätigung zueinander? Überbietet das körperliche Zeugnis, die Spur der Narbe, das biologische Unmöglichkeitsargument einer Existenz ohne Herz? Wohl eher ist damit zu rechnen, daß Einwand und Bestätigung sich gegenseitig aufheben sollen. Auf der Ebene des Biologischen findet sich eine Konstruktion, die häufig in der Bildlichkeit mystischer Texte anzutreffen ist, nämlich die einer paradoxen Konstellation, die auf eine Sprengung des Vorstellungsvermögens zielt und somit textuell eine epistemologische Unzugänglichkeit und Unverfügbarkeit des Geschehens postuliert. In gewisser Hinsicht unterläuft die paradoxe Konstruktion den Kern des dargestellten Geschehens, die Somatisierung einer Bitte. Ein Perspektivismus, der auf der Ebene des Biologischen die Aporie entschieden sucht, durchkreuzt, auch wenn damit die Voraussetzungen für das Wunder besorgt sind, die in den Vordergrund gestellte plane Desymbolisierung, die als Somatisierung statthat. Die Faszination körperlicher Evidenz wird zurückgespielt in einen Raum, der der Logik des Kognitiv-Sensuellen entzogen ist. Damit re-inszeniert die Vita des Raimund von Capua ein Strukturprinzip mystischer Rede. Die Vision der Katharina wird einem literarischen Muster unterworfen, die physische Unmittelbarkeit des Geschehens einer abwägenden Diskursivierung ausgesetzt. Der 'Legenda' des Raimund von Capua liegt dabei kein Mißtrauen gegenüber mystischem Erleben zugrunde. Dies belegt die nüchtern konstatierende Erwähnung der gewöhnlichen Entrückungen Katharinas: *Katharina war aus ihrer gewohnten Entrückung zu sich gekommen und schickte sich an heimzugehen. Da umzuckte sie jäh himmlisches Licht, und mitten darin stand der Herr*. Bei Raimund schleicht sich jedoch – beinahe ungewollt, möchte man meinen – eine Verteidigung des Symbolischen ein, die die Somatisierung der religiösen Erfahrung in Frage stellt. Hängt dies damit zusammen, daß hier ein Mann das mystische Erleben einer Frau zu Papier bringt, indem 'weibliche' Erfahrung nach Maßgabe einer 'männlich' konstruierten Weiblichkeit gebän-

diget werden muß, eine Gestalt weiblicher Unmittelbarkeit der unpersönlichen Stimme eines Mannes zum Opfer fällt? Auszuschließen ist dies mit letzter Sicherheit nicht. Schließlich hat Raimund auch an anderer Stelle die bizarre Erlebniswelt seiner geistlichen Schülerin einer eingreifenden Korrektur unterzogen. So schmückt Raimund Katharina von Siena anlässlich ihrer Vermählung mit Christus mit einem Ring aus Gold und Edelsteinen, sie selbst sah sich dagegen, wie sie in mehreren Briefen dargelegt hat, mit einem Ring aus Christi Vorhaut am Finger.¹⁹ Doch kehren wir zu unserer Passage zurück. Es schiene plausibler, daß eine männliche Stimme, der es auf Neutralisierung ankäme, es mit einem schlagenden Einwand bewenden ließe. Statt dessen findet sich bei Raimund der inszenierte Widerstreit zwischen einer biologischen Unmöglichkeit und einem unter Aufbietung zahlreicher Zeugen vorgenommenen Hinweis auf die Körperschrift der Narbe, deren Zeugniswert eigens hervorgehoben wird. Demnach könnte es Raimund hier weniger um eine Relativierung der mystischen Erfahrungen zu tun sein. Der schwankende Charakter der Zeichen in der Herzenstauschpassage, deren kalkulierte Tektonik bereits unterstrichen wurde, verrät so auch eher eine ins Werk gesetzte Kunstanstrengung. Der Bericht über den wunderbaren Tausch gerät Raimund zu einer literarischen Meditation über die Zuverlässigkeit der Zeichen. Das Feld, das hier abgesteckt wird, erstreckt sich zwischen der vermeintlichen Eindeutigkeit des Schrift-Worts: *Schaffe mir, o Gott, ein reines Herz*, nämlich dessen symbolischer Bedeutung, und der ebenso vermeintlichen Eindeutigkeit des Körperzeichens der Narbe. So ruft auf der einen Seite die Desymbolisierung der Bitte ein gewissermaßen materiales Bedeutungssubstrat, nämlich den Literalsinn der Formulierung, in Erinnerung. Auf der anderen Seite verliert die Narbe als vermeintlich eindeutiges Zeichen einer Verwundung an Aussagekraft. Die Wahrheit der Narbe bedarf der hermeneutischen Erschließung, als Körper-S c h r i f t wird der empirische Zeugniswert der Narbe fragwürdig, die Narbe wird zum semantisch polyvalenten Zeichen, und dies intrikaterweise nicht zuletzt aus dem Blickwinkel einer biologischen Unmöglichkeitserklärung.

Drei Ebenen sind in der Herzenstauschpassage der Vita Katharinas auseinanderzuhalten: die Erfahrung der Mantellatin, die mediatisierende Konstellation zwischen mulier religiosa und Beichtvater, schließlich der Blick des Viten-schreibers auf die Vorgänge.²⁰ Die Veruneindeutigung, die Infragestellung der Desymbolisierungserfahrung Katharinas wird erst, so scheint es zunächst, durch die Literarisierung der Ereignisse bewirkt. Zwar bekundet auch der mäßigende

19 Vgl. hierzu RATTAZZI PAPKA [Anm. 7], S. 137.

20 Zu den besonderen Nuancen der Konstellation von Beichtvater / Vitenverfasser und mulier religiosa im Verhältnis zwischen Raimund und Katharina vgl. J. COAKLEY, *Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography*, in: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, hg. von R. BLUMENFELD-KOSINSKI und T. SZELL, Ithaca/London 1991, S. 222-246, hier S. 234-240.

Beichtvater seine Zweifel, doch kann Katharina klug entgegenhalten, daß bekanntlich bei Gott kein Ding unmöglich sei. Erst der im Kontext hagiographischer Muster geradezu topische Hinweis des Vitenschreibers auf die Narbe vermag den biologischen Einwand des Beichtvaters zu entkräften. Es drängt sich demnach der Eindruck auf, daß erst im Akt der Literarisierung durch den Vitenverfasser die Visionserfahrungen der Katharina aus biologischer Sicht in eine unentscheidbare Aporie getrieben werden. Primäre Körperschrift der Narbe und sekundäre Hagiographie scheinen hier einander gegenüberzustehen. Die literarische Darstellung veruneindet die Körperschrift der Narbe als charismatischen Beglaubigungsgrund. Sie tut dies unfreiwillig, möchte man hinzufügen, denn den hagiographischen Schreibmustern geht es vor allem um Beglaubigungsstrategien.

Doch die Ebenen des Textes, die hier zuvor herauspräpariert wurden, – visionäre Begnadung, die Konstellation von *mulier religiosa* und Beichtvater und schließlich der Zugriff auf Vision und Erinnerungen des Beichtvaters durch den Hagiographen –, die immer wieder als Stufen der *E n t s t e h u n g s g e s c h i c h t e* einzelpersönlicher Viten gedeutet werden und zwar mit dem mehr oder weniger beruhigenden Ergebnis, ein authentisches Erlebnissubstrat gerettet zu wissen, um die Literarisierung einer nachträglichen Bearbeitungsstufe zuweisen zu können, diese Ebenen des Textes also partizipieren in Wahrheit an einer hagiographischen Programmatik.²¹ Allein der vorgeblich erlebnismystische Kern der hier untersuchten Vitenpassage, die aus psychologischer Sicht mit Depersonalisationserscheinungen einhergehende Vision der Katharina – sie kann ihr Herz nicht mehr fühlen –, erweist sich zuletzt als durch und durch literarisch inspiriert. Das göttliche Beim-Wort-Nehmen ihrer Bitte um ein neues Herz wird nämlich überboten, indem es als *Herzens t a u s c h* inszeniert wird. Zwar kennt schon die Bibel – namentlich Ezechiel 11,19 – die Rede von der Erneuerung des Herzens. Doch fehlt es der Ezechiel-Passage an einer brautmythischen Einkleidung, es ist hier zwar von einem Tausch die Rede, doch davon, daß das menschliche Herz Gottes, des “ewigen Gemahls”, wie es bei Raimund heißt, die Stelle des menschlichen einnähme, liest man nichts. Auch liegt hier nicht die im Hochmittelalter in geistlicher wie weltlicher Dichtung gleichermaßen beliebte Metapher vom Einwohnen des Geliebten im Herzen des Liebespartners vor, die ihrerseits auf eine paulinische Konstruktion des Epheserbriefs (3,17) zurückgeht.²² Die Überbietung, von der die Rede ist, ist die einer literarisch vorgeformten Gestaltung, gemeint ist der in Minnelyrik und Romanliteratur

21 Vgl. zu diesem Komplex U. PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Hermaea N.F. 56), Tübingen 1988.

22 F. OHLY, *Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen*, in: F. O., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 21983, S. 128-155.

verbreitete Herzenstausch zwischen Liebenden²³. Bereits der Vollzug der eigentlichen Somatisierung also, die Desymbolisierung der Bitte, zehrt von einer gegenläufigen Bewegung, sie speist sich aus dem symbolischen Kapital der Literatur, und dies unabhängig von der Aporie des Biologischen, die auf der Ebene einer kommentierenden Beglaubigung des visionären Geschehens im Zusammenhang des Herzenstauschs in Szene gesetzt ist. Die Desymbolisierung wird hier also in mehrfacher Hinsicht zurückgenommen, einerseits in Form einer literarischen Programmatik, an der sie teilhat, andererseits in Form eines Kommentars, der die Faktizität der Somatisierung ins Unentscheidbare rückt. Es ist immerhin erstaunlich, daß selbst der Versuch des Hagiographen, über ein Wunder die Faktizität einer Begnadung seiner geistlichen Schülerin unter Beweis zu stellen, Bedeutungen in der Schwebe hält, ja solche Versuche einer Authentifizierung dem literarischen Spiel der Bedeutungen nicht nur nicht entkommen, sondern dieses geradezu suchen. Erst die literarisch bewirkte Ambivalenz, so ließe sich das Ergebnis unserer bisherigen Analyse zusammenfassen, sichert die Authentizität der Begnadung. Der Hagiographie kommt es offenbar wesentlich auf eine *literarische* Beglaubigung der Begnadung an, es ist die Normativität einer literarischen Ambivalenz, die Authentizität begründet, die literarische Inszenierung tritt als Garant, als untrüglicher Beglaubigungsgrund des Realen auf. Es ist die Literatur, die sich für das Faktische verbürgt, die als Anwalt des Realen firmiert.

II. Symbolisierung

Kommen wir zu einem zweiten Beispiel, in dem ein Herz in realer wie symbolischer Hinsicht die entscheidende Rolle spielt, Konrads von Würzburg 'Herzmaere'. Ging es im Fall der Katharina um eine frappierende Desymbolisierung, exploriert Konrads 'Herzmaere' umgekehrt die Folgen einer Symbolisierung.²⁴ Konrads Version der Erzählung vom gegessenen Herzen – anders als etwa Boccaccios Adaptation in seinem 'Decamerone' (IV 9)²⁵ – geht es ent-

23 Vgl. hierzu X. VON ERTZDORFF, Die Dame im Herzen und das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs 'Herz' in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, *ZfdPh* 84 (1965) 6-46.

24 Zu Konrads 'Herzmaere' zuletzt R. BRANDT, Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke (Klassiker-Lektüren 2), Berlin 2000, S. 75-88, hier bes. S. 85-88; ders., Konrad von Würzburg (Erträge der Forschung 249), Darmstadt 1987, S. 105-110; vgl. auch U. SCHULZE, Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im 'Herzmære', in: *Mediævalia litteraria* (FS H. de Boor), hg. von U. HENNIG und H. KOLB, München 1971, S. 451-484; H. KOKOTT, Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie, Stuttgart 1989, S. 71-77; H. RÖLLEKE, Zum Aufbau des Herzmære Konrads von Würzburg, *ZfdA* 98 (1969) 126-133.

25 Vgl. D. BLAMIRE, Konrads von Würzburg 'Herzmaere' im Kontext der Geschichten vom gegessenen Herzen, *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 5 (1988/89) 251-261; H.-J. NEUSCHÄFER, Die 'Herzmære' in der altprovenzalischen Vida und in der Novelle Boccaccios, *Poetica* 2 (1968) 38-47.

scheidend um das Verhältnis von materialer und symbolischer Ordnung oder vielleicht genauer um die Faszination, die die Macht des Symbolischen im Unterschied zur planen Präsenz des Materialen unweigerlich darstellt. Die Handlung der Erzählung, in der eine *ménage à trois* für Liebhaber und Ehefrau im Tod endet, ist rasch dargelegt. Um der Eifersucht des Ehemannes zu entkommen und erst gar nicht den Verdacht einer ehebrecherischen Beziehung auf sich zu ziehen, rät die Ehefrau ihrem Liebhaber, ins Heilige Land zu ziehen. Seine Abwesenheit werde jedweden Verdacht im Keim ersticken. Die Liebesentbehnungen, die dem Liebhaber durch die schier unüberwindbare Distanz zu seiner Geliebten aufgenötigt werden, führen schließlich zu dessen Tod. Doch bevor er die Augen für immer schließt, instruiert der in die Ferne Entflohene seinen Knappen, in einem Minnekästchen sein totes Herz mitsamt einem Ring, den ihm die Herrin als Liebesunterpfand mitgegeben hatte, dieser zu hinterbringen. Der Knappe verhält sich, wie ihm aufgetragen wird, doch fügt es sich so, daß der Ehemann den Knappen abfängt, ihm das Minnekästchen entreißt und anhand des Ringes die Liebesbotschaft zu dechiffrieren weiß, die sich mit dem toten Herz verbindet. Er läßt das Herz zu einer Speise zubereiten, die der Herrin aufgetragen wird. Die Nachricht, es handle sich um das Herz ihres Geliebten, führt zum Tod der Ehefrau und Geliebten. Soweit in aller Kürze der Plot der Erzählung. Auf die bei Konrad poetisch ins Werk gesetzte Auslotung der Potenz des Symbolischen wurde schon hingewiesen, und dies soll nunmehr an markanten Passagen unter Beweis gestellt werden. Nach überstandener Schiffspassage macht sich der Erzähler daran, die Trauer des vornehmen Liebhabers auszumalen. Seine Herzensqual rührt aus der sich schließlich bewahrheitenden Befürchtung, nie mehr froh und glücklich zu werden, es sei denn, Gott fügte es, daß er wieder in die Heimat zurückkäme. Über welche Bewältigungsstrategien im Umgang mit seiner Herzensqual verfügt der im Exil weilende Ritter? In der Erzählung heißt es:

*der tugenthafte ritter
begunde nâch ir trûren
und in sîn herze mûren
vil jâmerliche riuwe.*²⁶

Das Einmauern der Trauer in sein Herz gemahnt nicht zufällig an den der Totenliturgie nachgebildeten Ritus der Einschließung, mithin an das zeitgenössische monastische Inkusentum. Es handelt sich dabei um eine Sonderform der Einsiedler, die durch Steigerungsaskese die lokale Einsamkeit intensivieren, indem sie sich auf längere Zeit oder für immer in ihrer Zelle oder ihrem Haus

26 Konrad von Würzburg, Heinrich von Kempten, *Der Welt Lohn, Das Herzmaere*, Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von E. SCHRÖDER, übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von H. RÖLLEKE (RUB 2855), Stuttgart 1968, S. 66-99, hier v. 242-245.

einschließen und angehalten sind, den verschlossenen Raum nicht zu verlassen. Mit dieser Metapher, die im Sinne eines Physiologismus der Minne wiederum mehr sein will als Metapher, denn der exilierte Ritter stirbt schließlich an unerfülltem Begehren – *und wie mîn herze sî versniten / nâch ir vil süezen minne* (v. 316f.) –, mit dieser Metapher also ist die Minne als Krankheit zum Tode gezeichnet. Mit der Anspielung auf das Inklusentum ist einerseits eine Spiritualisierung der Minne vorgenommen, die mit dem an Gottfrieds ‘Tristan’ geschulten Ausdruck des sehnsuchtskranken Märtyrers an anderer Stelle fortgeschrieben wird.²⁷ Andererseits leistet die spiritualisierende Metapher einer buchstäblichen Verkörperung Vorschub, insofern die Vorstellung eines mit Leid angefüllten Herzraumes evoziert wird, wobei der Sachverhalt der Einschließung impliziert, daß es einen Ausweg aus der leidvollen Minneaskese nicht geben wird.

Überspringen wir die prekäre Mahlzeit, mit der wir uns noch im besonderen auseinandersetzen müssen, und wenden uns der Reaktion der Geliebten zu, nachdem sie vom Ehemann erfahren hat, wessen Herz sie gegessen hat. Sie reagiert somatisch, auf der Stelle erkaltet ihr das Herz im Leib, ihre makellosen Hände sinken leblos in den Schoß, Blut stürzt aus dem Mund. Sie entschließt sich, auf jegliche weitere Nahrung zu verzichten, das einzige, was ihr an Genuß bleibe, sei das Leid, das Tod genannt werde (v. 486-501). Wie viele religiöse Frauen des Mittelalters, die allein vom Verzehr der Hostie lebten und auf jegliche andere Nahrung verzichteten, Frauen, die sich also ausschließlich vom weniger symbolisch als real präsent gedachten Leib Christi ernährten,²⁸ so hält es die Geliebte mit dem Leib ihres Liebhabers. Das Essen des Herzens wird ihr zu einer *communio* mit dem verstorbenen Liebhaber, zum Sakrament einer Liebesvereinigung im Zeichen des Todes.²⁹ Auch hier geht, wie im Fall des Liebhabers, eine spiritualisierende Symbolisierung mit einem Physiologismus der Minne einher, einer sich in körperlichem Schmerz artikulierenden Minne, der die schmerzhafteste, ja den Tod zeitigende Entbehrung zugleich höchste Erfüllung bedeutet. Doch wie stellt sich der Physiologismus der Minne dar, wie kommt es dazu, daß die Frau – wie zuvor ihr Geliebter – um der Minne willen

27 *der sende marterære / sprach ze maneger stunde / mit siufzendem munde* [...] (v. 260-262).

28 R. M. BELL, *Holy Anorexia*, Chicago/London 1985, hier bes. S. 22-53 (zu Katharina von Siena); C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987, S. 165-180 (zu Katharina von Siena).

29 Vgl. hierzu CH. ORTMANN und H. RAGOTZKY, Zur Funktion exemplarischer *triuwe*-Beweise in Minne-Mären: ‘Die treue Gattin’ Herrands von Wildonie, ‘Das Herzmäre’ Konrads von Würzburg und die ‘Frauentreue’, in: *Kleinere Erzählformen im Mittelalter*. Paderborner Colloquium 1987, hg. von K. GRUBMÜLLER, L. P. JOHNSON und H.-H. STEINHOFF, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, S. 89-109, hier bes. S. 95-99; H. WENZEL, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995, S. 178f. WENZEL konstatiert ein “semantische[s] Oszillieren zwischen dem Herzen als Speise und dem Herzen als symbolischem Gegenstand” (S. 179). Mir kommt es im folgenden auf die Chronologie dieses Oszillierens an.

körperlichen Schmerz empfindet, ja der Schmerz die unmittelbare Ausdrucksgestalt einer vollkommenen Minne zwischen *edelen herzen* darzustellen scheint (v. 564f.), wie es bei Konrad heißt, der hierin wiederum Gottfried folgt. Wie konstruiert Konrad jenen Physiologismus, und welche Rolle fällt dabei der Symbolisierung zu? Konrad setzt in einem narrativen Dreischritt von Symbolisierung, Desymbolisierung und erneuter Symbolisierung einen symbolisch konstituierten Physiologismus in Szene. So bittet der Liebhaber seinen Knappen, dem toten Herz den Ring hinzuzufügen, den er von seiner Geliebten erhalten hat. Erst auf diesem Wege nämlich wird das verschickte Organ zum Zeichen eines Liebestodes.

*so diu zwei bî einander sîn
verslozen und versigelet,
sô bring alsô verrigelet
si beidiu mîner frouwen,
durch daz si müge schouwen
waz ich von ir habe erliten,
und wie mîn herze sî versniten
nâch ir vil süezen minne. (v. 310-317)*

Das Minnekästchen gerät jedoch in die Hände des Ehemannes, und dieser weiß die Zeichen ebenfalls zu lesen:

*daz herze sach er unde vant
dâ bî der frouwen vingerlîn.
an den zwein wart ime schîn
daz der ritter læge tôt
und disiu beidiu sîner nôt
ein urkünde wæren
ze der vil sældenbæren. (v. 396-402)*

Seine Rache besteht streng genommen darin, daß er den Zeichencharakter eliminiert, er das Herz des Ritters als gewöhnliche Speise zubereitet. Genau im Zusammenhang der sich anschließenden Mahlzeit ereignet sich jener Übergang, auf den es Konrad entscheidend ankommt. Nachdem die Herrin bekundet hat, daß sie nie zuvor eine derart delikate Speise verzehrt habe, stellt sie in aller Unschuld die Frage, ob das Gericht von wilden oder zahmen Tieren genommen sei:

*sprechent, lieber herre mîn,
ist diz ezzen lobesam
gewesen wilde oder zam? (v. 456-458)*

Auf die *übertragene* Bedeutung von *wilde* und *zam* abhebend, entgegnet der Ehemann, daß dem verzehrten Fleisch alle Freude fremd – *wilde* – und aller

Kummer ständig vertraut – *zam* – gewesen sei. Es geht Konrad hier um das Phänomen einer Bedeutung im übertragenen Sinne. Und das Herz, das die Herrin verspeist hat, unterliegt auf analoge Weise durch die Erklärung des Ehemannes einem Vorgang der Bedeutungsübertragung, nämlich der nachträglichen Semantisierung als Liebes *s y m b o l*:

*er ist von sender herzenôt
nâch dîner süezen minne tôt,
und hât dir daz herze sîn
und daz guote vingerlîn
zeim urkünde her gesant
bî sînem cnehte in ditze lant.* (v. 471-476)

Erst die Symbolisierung des Herzens durch die Erzählung des Ehemannes schließlich nährt das Begehren der Herrin, ihrem Geliebten in den Tod zu folgen. Nicht das Mahl, die Realpräsenz des einverleibten Organs, sondern das retrospektiv mittels der Erzählung des Ehemannes symbolisch aufgeladene Mahl stellt die Gemeinschaft mit dem toten Geliebten her. In einem Epimythion zu seiner Erzählung bedauert Konrad, zu einer *laudatio temporis acti* anhebend, daß von einem Physiologismus der Minne unter den Zeitgenossen keine Rede mehr sein könne, es sei die Bereitschaft abhanden gekommen, für die Liebe körperlichen Schmerz in Kauf zu nehmen. In seinem Exempel ist es die Erzählung des Ehemannes, die der Herrin das Aussehen einer Toten in die Glieder treibt:

*Von disem leiden mære
wart diu sældenbære
als ein tôtez wîp gestalt* (v. 477-479).

Es ist daher nur folgerichtig, wenn Konrad im Prolog der Erzählung die Literatur als *Remedium* empfiehlt, er in den Geschichten von verzehrender Minne, im Symbolischen also, den Garant eines Physiologismus der Minne erkennt.

III. Ambivalenz

PETER SLOTERDIJK hat in seinem unter dem Titel 'Blasen' veröffentlichten ersten Sphärenband, der sich einer historisch perspektivierten Mikrosphärologie widmet, den Versuch unternommen, das Denken des psychischen Innenraums u.a. aus literar-historischer Perspektive nachzuzeichnen. Er folgt in seinem Unternehmen implizit jener geschichtsphilosophischen Konstruktion, von der eingangs die Rede war, nämlich der Vorstellung, daß die Ordnungen des Materialen von Ordnungen des Symbolischen abgelöst würden. Eine, wie SLOTERDIJK qualifiziert, tiefenphysiologische Unmittelbarkeit des Denkens werde zunächst

von mechanischen Formen abgelöst. So weiche ein mittelalterlicher Physiologismus des Innenraumdenkens, der wesentlich intersubjektiv gefaßt sei, ein Physiologismus des bipolar organisierten Psychischen also, erst allmählich einer neuzeitlich-individualistisch modellierten Innenraum-Mechanik, als deren Prototyp SLOTERDIJK La Mettries 'L'homme machine' heranzieht. Der Physiologismus des Intimraums wie auch das mechanistische Weltbild seien im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert der organisierten Vergeßlichkeit der Freud-Schule zum Opfer gefallen. Physiologismus und Bipolarität des Innenraumdenkens also auf der einen Seite, physiologische Abstinenz des Innenraumdenkens und Individualität auf der anderen. Den Physiologismus des Innenraumdenkens versucht SLOTERDIJK unter anderem an Beispielen zu erläutern, die im Laufe dieser Ausführungen einer eingehenderen Analyse unterzogen worden sind, an Katharinas Herzenstauschvision und Konrads 'Herzmaere'. Sowohl Katharinas Herzenstausch als auch Konrads Version vom gegessenen Herzen, die den prekären Reiz anthropophagischer Phantasmagorie ausspiele,³⁰ seien einer eucharistischen Logik verpflichtet. Zum 'Herzmaere' heißt es: "Was hier zwischen den Liebenden als Herzminne aus der Ferne und als Herzverzehr in nächster Nähe vollzogen wird, transportiert das Abendmahl in eine Dimension hybridisierter Intersubjektivität; das gekochte Ritterherz bildet ein präzises Äquivalent zu der Hostie, bei der die Verwandlungsworte *hoc est corpus meum* gesprochen werden. Die Küche wird anstelle des Altars zum Ort der Transsubstantiation. Mit seiner Herzgabe stiftet der Ritter, von seinem Dichter sekundiert, eine häretische Variante der Eucharistie."³¹ Das genauere Hinsehen lohnt. Davon, daß der Ritter ein Äquivalent der Eucharistie *s t i f t e*, kann keine Rede sein. Weitaus problematischer jedoch ist eine Konstruktion SLOTERDIJKS, die darin besteht, daß er das eucharistische Verhältnis von Symbolgestalt und physischem Leib Christi auf den Verzehr des Herzens bei Konrad überträgt. Während die Transsubstantiationslehre impliziert, daß durch die Verwandlungsworte eine Kopräsenz von Symbolgestalt und realem Leib Christi entsteht,³² sieht es in Konrads 'Herzmaere', wie wir sehen konnten, so aus, daß erst nachträglich, also nicht, wie SLOTERDIJK meint, in der Küche, der Leib, bei Konrad von Würzburg das Herz, zum symbolischen Unterpfand einer *communio* der Liebenden wird. Ja der Aspekt der zeitlichen Verschiebung, einer nachträglichen Symbolisierung bleibt bei SLOTERDIJK völlig ausgeblendet. Auf die Aufhebung der Kopräsenz, die

30 Vgl. hierzu auch Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften, hg. von A. KECK, I. KORDING und A. PROCHASKA (Literatur und Anthropologie 2), Tübingen 1999.

31 P. SLOTERDIJK, Sphären. Mikrosphärologie, Bd I: Blasen, Frankfurt a.M. 1998, S. 107.

32 Im entscheidenden Dekret des 4. Laterankonzils (1215) unter Innozenz III. heißt es: *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, [...], in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro* (DS 802).

Nachträglichkeit der Symbolisierung kommt es jedoch entscheidend an. Das eucharistische Gott-Essen bedeutet im buchstäblichen Sinne die Einverleibung des Göttlichen und zielt auf eine Partizipation an dessen Macht, im 'Herzmaere' bewirkt die Einverleibung des Herzens als solche rein gar nichts. Erst durch die Symbolisierung des Herzens wird die Mahlzeit zu einem para-eucharistischen Liebesmahl. Zwischen Verzehr und Partizipation am Verzehrten, am toten Liebhaber also, schiebt sich bei Konrad der Akt der Symbolisierung, die eucharistische Logik dagegen setzt auf die Gleichzeitigkeit von Symbolgestalt und Realpräsenz des Leibes. Konrads Physiologismus ist ohne die konstitutive Ordnung des Symbolischen gar nicht zu denken. Zugespitzt formuliert: Nicht das Herz als Organ, sondern das Herz als Zeichen bewirkt den Liebestod der Herrin. Und hierauf kommt es an. Die eucharistische Logik akzentuiert die Produktion der Präsenz, die Realpräsenz des Leibes, Konrad dagegen die Produktion des Symbols, den Leib als Zeichen.

Im Fall der Katharina von Siena kommt es gleichfalls zu einer Einverleibung, auch hier haben wir es mit einer Überlagerung von symbolischem Gehalt, dem Wunsch nach einem neuen Herzen als Begehren nach einem neuen Ich, und somatischer Gestalt, dem Herz als Organ, zu tun. Doch die Somatisierung der Bitte an Gott als 'hysterische' Kompensation eines Mangels erweist sich als durch und durch symbolisch gespeist. In Raimunds Erzählung vom Herzens-tausch zwischen Katharina und ihrem ewigen Gemahl ist ein *l i t e r a r i s c h e r* Physiologismus am Werk, der einer biologistischen Hermeneutik jedwede Basis entzieht. Nicht ohne tieferen Grund handelt es sich im Fall der Katharina von Siena um eine Somatisierung von Schrift, das Symbolische der Schrift, des Schriftworts, ist Ausgangspunkt und Voraussetzung der Somatisierung. Schließlich partizipiert der Vollzug der Desymbolisierung, die Somatisierung des Schriftworts, an Ordnungen des Symbolischen. Es sind literarische Muster, nach deren Maßgabe die Desymbolisierung statthat.

Die mittelalterlichen Ordnungen des Materialien, einer Gegenwärtigkeit geschuldet, die der Zeichen als Medien der Verweisung noch gänzlich enträt, und der von SLOTERDIJK beinahe nostalgisch beschworene Physiologismus des Denkens, sie erweisen sich als immer schon symbolisch durchdrungen. Konrad hebt im Unterschied zur eucharistischen Logik, die auf die Realpräsenz des Leibes setzt, das Symbol hervor. Katharinas Herzenstauschvision, wie sie von Raimund von Capua geschildert wird, in deren Zentrum immerhin die Fragilität des Symbolischen steht, insofern das *S c h r i f t* wort einer somatischen Materialisierung zugeführt wird, greift nichtsdestotrotz auf literarische Muster als Beglaubigungsgrund einer mystischen Erfahrung zurück. Die hier ins Feld geführten Physiologismen sind literarisch konstruiert. Weit davon entfernt, von Ordnungen des Symbolischen abgelöst zu werden, setzen sie diese Ordnungen vielmehr voraus. Die geschichtsphilosophisch inspirierten Versuche, für das Mittelalter eine Ontologie der Gegenwärtigkeit in Anschlag zu bringen – und

die Physiologismen, mit denen wir es zu tun gehabt haben, partizipieren scheinbar an dieser emphatisch beschworenen Gegenwärtigkeit –, haben richtig erkannt, daß in mittelalterlicher Literatur das Symbolische auf noch ungesichertem Terrain sich bewegt – man denke an den Herzenstausch zwischen Katharina und ihrem ewigen Gemahl als Desymbolisierung eines Schriftwortes. Daneben aber demonstriert bereits Konrads 'Herzmaere' die Potenz des Symbolischen, es ist die Zeichenhaftigkeit des verzehrten Herzens, die den Liebestod der Herrin veranlaßt. In beiden Fällen haben wir es mit Literatur zu tun, die interessiert ist am Spiel mit den Bedeutungsambivalenzen, einerseits der Ambivalenz des Materials, das bei Konrad von Würzburg zum Zeichen werden kann, andererseits der Ambivalenz des Zeichens, das in Raimunds von Capua Katharinenlegende einer materialen Manifestation zugeführt wird.

Priv.-Doz. Dr. Bruno Quast, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Deutsche Philologie, Schellingstr. 3, D-80799 München