

**BAYREUTHER BEITRÄGE
ZUR LITERATURWISSENSCHAFT**

Herausgegeben von Florian Kläger, Michael Steppat, Gerhard Wolf

BAND 37



PETER LANG

Silvan Wagner - 978-3-631-75678-2
Heruntergeladen von PubFactory am 05/05/2020 07:39:34AM
via Ruhr-Universität Bochum

Silvan Wagner (Hrsg.)

Mären als Grenzphänomen



PETER LANG

Silvan Wagner - 978-3-631-75678-2
Heruntergeladen von PubFactory am 05/05/2020 07:39:34AM
via Ruhr-Universität Bochum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 4721-2844

ISBN 978-3-631-74797-1 (Print)

E-ISBN 978-3-631-75677-5 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-75678-2 (EPUB)

E-ISBN 978-3-631-75679-9 (MOBI)

DOI 10.3726/b14150

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Berlin 2018

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang – Berlin · Bern · Bruxelles ·

New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Gott erzählen. Überlegungen zum Religiösen in der *Buhlschaft auf dem Baum*

0. Einleitung

Das Märe *Die Buhlschaft auf dem Baum* ist in der Fassung A nur in einer einzigen Handschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts überliefert; es existiert auch eine vermutlich etwas ältere, niederdeutsche Fassung B, von der jedoch nur die ersten 74 Verse erhalten sind.¹ Zu Autor, Auftraggeber und Entstehung der Fassung A ist weiter nichts bekannt, datiert wird der Text üblicherweise auf die Mitte des 15. Jahrhunderts. Bisher sind mir nur zwei Forschungsbeiträge bekannt, die sich ausführlicher mit dem Märe auseinandersetzen.²

Ich gebe zunächst einen kurzen Überblick über den Inhalt:

Ein blinder Mann ist mit einer sehr schönen, jungen Frau verheiratet, und, wie es den Regeln der Gattung entspricht, er sorgt sich, dass sie ihn mit anderen Männern betrügen könnte. Und tatsächlich gibt es einen Studenten, dem die Frau sehr zugetan ist und von dem auch der blinde Ehemann Wind bekommt. Er schlägt ihr deshalb vor, wegzuziehen. Auf dem Weg treffen beide dann ausgerechnet auf diesen Studenten, der der Frau sogleich ein Briefchen in die Hand drückt, in dem er ihr seine Wünsche offenbart. Der Frau gefällt, was sie liest, und so bittet sie ihren blinden Mann, ihn zu einem vermeintlichen Obstbaum führen zu dürfen, von dessen Obst sie gerne essen möchte. Der Ehemann ist zwar misstrauisch und vermutet eine Hinterlist, aber da er ja nicht sehen kann, weiß er auch nicht, was vorgeht.

Der Student steigt nun schnell auf den Baum, und zwar mit einer Tasche voller Äpfel – offensichtlich eine Anspielung auf den Sündenfall. Der Blinde versucht dann, Obst mit einem Stock vom Baum zu schlagen, und der Student lässt einen Apfel fallen. Das wiederholt sich, aber die Ehefrau klagt, das sei ihr so zu wenig

-
- 1 Zitiert wird nach der Ausgabe Grubmüller [Hg.] 2014, S. 244–259. Zu den Fassungen vgl. Fischer 1966, S. S. 485–495. In der Übersetzung folge ich Grubmüller, mit gelegentlichen Änderungen und auch Anpassungen in der Rechtschreibung.
 - 2 Reichlin 2009b und Slenczka 2004. Einen knappen, aber hilfreichen und kritischen Überblick über wesentliche Forschungsparadigmen zur Gattung gibt Friedrich 2006, S. 49–51.

Obst, weshalb sie nun selbst auf den Baum klettert. Der Ehemann fürchtet aber, dass nun ein anderer Mann zu ihr auf den Baum steigen könnte, woraufhin sie ihm rät, den Baumstamm unter ihr mit den Armen zu umfassen, denn dann könne ja niemand mehr unbemerkt auf den Baum klettern. Das leuchtet dem Ehemann auch sofort ein. Dann ruft er der Frau zu, sie möge nun ordentlich schütteln, damit auch möglichst viel Obst zu Boden fällt, und sogleich treiben es die Frau und der Student heftig in der Baumkrone.

In genau diesem Moment kommen Christus und Petrus des Wegs. Und Petrus ist empört, was die Frau da mit ihrem blinden Ehemann anstellt. Er wünscht sich, dass der Mann sehen könnte, was da passiert. Christus ist allerdings skeptisch: Das würde dem Mann wohl auch nichts nutzen, die Frau würde sich dann sicher etwas anderes einfallen lassen. Petrus aber insistiert, und so lässt Christus den Blinden wieder sehen – ein Wunder! Der Ehemann entdeckt auch sogleich, was seine Frau da treibt, beschimpft sie als Hure und droht ihr den Tod an. Petrus ist entsetzt und bittet nun Christus, den Mann umgehend wieder blind zu machen, damit dieser Mord nicht geschieht. Die Frau weiß sich aber selbst zu helfen: Zu dieser Liebschaft, behauptet sie, habe ihr der Himmel verholfen, mit dem Zweck, die Blindheit des Ehemannes zu heilen. Der Ehemann solle also gefälligst dankbar sein für ihre Anstrengungen! Und tatsächlich, ob dieser Vorgänge aufgeklärt, fällt der betrogene Ehemann auf die Knie, bedankt sich überschwänglich, und der Student erhält 10 Pfennige als Belohnung für seine Mühen. Petrus ist erneut empört, und fragt Christus, ob er dem Blinden nicht sagen soll, dass es besser wäre, die Frau zu schlagen statt ihr zu danken? Und Christus erlaubt es ihm.

Petrus eilt also hinüber, und macht seinem Unmut Luft. Da sagt die Frau zu ihrem Mann, dieser Kerl, also Petrus, sei schon die ganze Zeit hinter ihr her gewesen und habe die Heilung mit allen Mitteln verhindern wollen. Den Ehemann packt sogleich die Wut, er zieht sein Messer, und Petrus macht, dass er wekommt. Anschließend beklagt er sich bitter bei Christus über das, was ihm da widerfahren ist. Der aber macht ihm nur Vorhaltungen, wie er so dumm sein konnte zu glauben, dass es der Frau nicht gelingen würde, sich aus der Affäre zu ziehen. Petrus fordert nun Rache, wie die Gebote es erfordern. Christus tut aber gar nichts, sondern sagt stattdessen, dass man den Sündern verzeihen muss, dafür habe er sein Leben gegeben, und das habe er nicht für Lohn getan. Bevor der Frau etwas zustieße, würde er lieber noch einmal sein Leben geben. Wer beichtet und auf ihn vertraut, dem ist vergeben und der ist der Gnade teilhaftig.

1. Erste Beobachtungen und offene Fragen

Das Märe kombiniert eine märentypische Ehebruchshandlung³ mit Elementen von legendarischen Wundererzählungen. Christus macht einen Blinden sehend, ein Wunder, das eingebunden ist in einen Diskurs über Sünde, Buße und Vergebung – daran ist unter religiösen Gesichtspunkten nichts Ungewöhnliches. Die junge Ehefrau betrügt ihren blinden Mann und erweist sich allen Aufdeckungsversuchen gegenüber als listenreich überlegen – auch das ist, im Rahmen der Märendichtung, ganz und gar konventionell.

Die Kombination von beiden Narrativen jedoch hat ausgesprochen verwirrende Auswirkungen: War das Wunder ein Fehler, ist Christus mit dem Wunder gar gescheitert? Ist Christus gegenüber listigen Frauen hilflos und muss Ehebruch einfach hinnehmen? Und ist die christliche Lehre am Ende des Märes, dass nämlich jedem Sünder vergeben werden kann, angesichts des erfolgreichen Ehebruchs durch Missbrauch eines realen Wunders nicht eigentlich völlig nutzlos?

2. Exkurs: Systemtheorie und Religion

An dieser Stelle ist ein kleiner Exkurs in die Systemtheorie hilfreich, nämlich Niklas Luhmanns Überlegungen zur Religion. Bekanntlich versteht Luhmann Gesellschaft wesentlich als Kommunikation im Rahmen von Systemen. Ein gegebenes soziales System definiert sich dabei wesentlich durch seine Grenze zur Umwelt – diese Umwelt ist allerdings genauso wenig objektiv gegeben wie die Grenze zu ihr, sondern Produkt der sich selbst erschaffenden Tätigkeit des sie jeweils definierenden Systems.⁴

Diese Abgrenzungsprozesse, die alle Systeme vollziehen, basieren auf ihren je eigenen Unterscheidungen, es gibt keine letzte Ursache, keinen letzten Grund. Gesellschaftliche Kommunikation basiert also auf Abgrenzungsarbeit sich stets verändernder Identitäten von Systemen, eine absolute Identität kann es dann auch nicht geben. Und eben deshalb wird Identität an sich paradox, denn damit Systeme funktionieren können, müssen sie für *sich selbst* eine feste Identität voraussetzen und unterstellen, von der ausgehend sie Unterscheidungen überhaupt erst zielsicher vornehmen können. Zugleich aber machen alle Systeme dauernd

3 Vgl. Bachorski 1998.

4 Vgl. Luhmann 2002a, S. 26. Die beste Einführung in Luhmanns Systemtheorie ist seine eigene, ein von Dirk Baecker herausgegebener Vorlesungsmitschnitt (Luhmann 2009). Zur Frage der historischen Applizierbarkeit der Luhmannschen Systemtheorie vgl. Wagner 2009, S. 41.

die Erfahrung, dass eben genau diese Identität *nicht* stabil ist, sondern sich in eben den Abgrenzungsprozessen, die sie hervorbringt, zugleich auch infrage stellt – gerade das scheinbar Stabilste, das System und seine Regelmäßigkeit, ist das schlechthin Instabile.⁵

Religion versteht Luhmann dann als ein spezialisiertes System, das spezifische Verfahren entwickelt und anderen Systemen zur Verfügung stellt, um mit dieser irritierenden Paradoxie von Identität umzugehen. Auch Religion kann die paradoxe Grundstruktur gesellschaftlicher Systeme nicht aus der Welt schaffen, aber sie kann Mittel bereitstellen, damit erfolgreich zu leben, also zu kommunizieren. Religion leistet dies, so Luhmann, durch eine spezifische binäre Codierung von Welt in der Form einer Unterscheidung von *Immanenz* und *Transzendenz*. Darunter versteht er zunächst eine religionsspezifische Codierung des allgemeinen Unterschieds von System und Umwelt.⁶ In gewisser Weise ist das eine Art von Strukturanalogie,⁷ denn in einer allgemeineren, nicht spezifisch religiösen Sprechweise kann man die Umwelt eines Systems auch als transzendenten Raum für dieses bezeichnen, der nur aus der Immanenz des Systems heraus wahrgenommen werden kann, sich aber aus dieser begrenzten Beobachterposition als tendenziell chaotisch, unscharf, unbestimmt, eben transzendent, darstellt. Religion übernimmt gleichsam diese alltägliche Erfahrung von Systemen und überträgt sie in eine konkrete, fassbare Form. Das hat zunächst einmal einen Wert an sich, denn es gibt dann ein spezialisiertes System, das ein Problem bearbeitet, das ein jedes System auf seine je eigene Weise hat. Das entlastet auf der einen Seite alle übrigen Systeme von dieser Arbeit und erlaubt auf der anderen einen tätigen, Handlungsfähigkeit verleihenden Umgang mit dem Problem.

Wie aber kann ein religiöses System Transzendenz beobachten, wenn Transzendenz doch aus der Sicht eines Systems das schlechthin Unbeobachtbare darstellt? Das geht allerdings nur begrenzt, nämlich in Form von *re-entries*. Darunter versteht Luhmann das Wiederkehren der Grenze von System und Umwelt im System selbst.⁸ In christlicher Religiosität lassen sich diese *re-entries* als göttliche Offenbarungen formulieren, also ein Überschreiten von der Transzendenz her in der Immanenz, die die Differenz von beidem sichtbar und interpretierbar macht.

5 Vgl. Wagner 2009, S. 43.

6 „Zur Bezeichnung der beiden Werte des religionsspezifischen Codes eignet sich am ehesten die Unterscheidung von *Immanenz* und *Transzendenz*. Man kann dann auch sagen, daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“ (Luhmann 2002a, S. 77).

7 Vgl. Luhmann 2002a, S. 34 f.

8 Vgl. Luhmann 2009, S. 82 und 87 f.

3. Immanenz und Transzendenz in religiöser Hinsicht

Im Märe lassen sich gleich mehrere solcher *re-entries* beschreiben: im Wunder, im Auftreten Petrus' in der Immanenz der Ehebruchsgeschichte und in Christus als handelnder und erklärender Figur.

3.1 Wunder

Eine moderne Wunder-Definition aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche* lautet wie folgt: Wunder sind „außerordentl[iche] Geschehnisse [...], die v[on] der machtvollen Nähe des sich in ihnen z[ur] Erfahrung bringenden Gottes Zeugnis geben u[nd] die dazu einladen, den Gott zu bezeugen, der diese W[under]-Taten vollbracht hat.“⁹

Das Wunder hat also zwei Aspekte, insofern sich Gott darin offenbart und diese Offenbarung als solche gesehen und zur Kenntnis genommen werden kann. Im Wunder kommen im Idealfall also Gott und Gläubige überein, die Differenz von Transzendenz und Immanenz wird für einen Moment überwunden, um sie sogleich wieder zu befestigen, denn nur Gott kann Wunder bewirken. Nun geschehen Wunder nicht permanent, weshalb sie immer nur durch wenige unmittelbar gesehen werden, die sie dann auch noch im Sinne des Glaubens richtig als Wunder identifizieren müssen. Ein wesentliches Element der Offenbarung Gottes in Wundern ist deshalb ihre Verbreitung in Form von Wunderberichten, was im Mittelalter wesentlich in der Gattung der Legendenerzählung geschieht.¹⁰ Wunder sind damit allerdings auch mehreren Medienbrüchen unterworfen, nämlich vom unmittelbaren Sehen und Erleben zur schriftlichen Fixierung und anschließend der erneuten mündlichen Verbreitung im Vorlesen.¹¹ Dabei war man sich im Mittelalter durchaus der Möglichkeit von Irrtümern und Betrug bewusst.¹² So kann ein schlichtes Naturereignis dem Unwissenden als Wunder erscheinen; es gibt aber auch Wunderbetrug, um den Leuten das Geld aus der Tasche zu ziehen – in der Literatur um 1200 führt das exemplarisch ein Text wie der *Pfaffe Amis* vor, dessen Held u. a. mit einer falschen Reliquie die Leute betrügt. Oder, schlimmer noch, das scheinbare Wunder ist in Wirklichkeit teuflischen Ursprungs, denn das bringt einen nicht nur ums Geld, sondern auch ums Seelenheil.

9 Figl u. a. 2001, Sp. 1312; vgl. einführend auch Heinzelmann/Herbers/Bauer 2002.

10 Zur Gattung vgl. Wyss 1984.

11 Vgl. dazu, auch im Folgenden, Miedema 2011. Zur Medialität in mediävistischer Perspektive vgl. Kiening 2007.

12 Miedema 2011, S. 333.

Die Legendenliteratur erzählt also nicht nur von Wundern Gottes, sonst sie muss auch immer versuchen, von der Wahrheit dieser Wunder zu überzeugen. Damit bewegt sie sich in einer dichotomen Struktur, in der die Wahrheit des Wunders gegen Betrug, Lüge, Irrtum, Unglauben oder teuflischen Einfluss als dessen andere Seite verteidigt werden muss. Nine Miedema fasst diese Problematik wie folgt zusammen:

Theologisch prekär ist der Schritt, dieses Gegennatürliche, die *visa*, als Wunder, als *signa*, zu erkennen; narrativ prekär ist der Schritt, das Wunder darzustellen, das *signum* zum *scriptum* werden zu lassen, es zu erzählen und gegebenenfalls andere davon zu überzeugen, dass es sich tatsächlich um ein Wunder handelt. Das Wunder bedarf der Interpretation, der Mitteilung und der Diskussion, um seine Deutung als *Zeichen* zu festigen. Das Erzählen über das Sehen und Erkennen von Wundern, die durch ihre Narrativierung auch für andere sichtbar gemacht werden sollen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Legende.¹³

Wie geht nun unser Märe mit dieser Problematik um?¹⁴ Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass *tatsächlich* ein Wunder geschieht, und seine Wahrheit ist unanfechtbar, denn wir werden als Leser Zeuge, wie Christus selbst unmittelbar ein Wunder bewirkt:

den plinten er sehen ließ [...] (V. 151: „Er machte den Blinden sehend“)

Das Problem bei der Sache ist allerdings, dass dieses Wunder eingebettet ist in eine Ehebruchsgeschichte, und damit geschieht etwas, was in der Legende nicht vorgesehen ist. In der Legendenliteratur ist das Wunder üblicherweise Teil einer bereits an sich religiösen Handlung, in der z. B. ein gläubiger Christ oder eine Christin mit einem ungläubigen heidnischen Herrscher konfrontiert ist, der verstockt und gegen alle Evidenz der Zeichen an seinem Unglauben festhält, was dem Christen oder der Christin dann zumeist zu einem gloriosen Märtyrertod nebst Wundererscheinung verhilft.¹⁵ Nicht so im Märe. Die ganze Legendenproblematik von

13 Miedema 2011, S. 334.

14 Zum Zusammenhang von Märe und Religiosität leistete Wagner 2009 einen umfassenden Neuansatz; die ältere Forschung bewegt sich überwiegend in einem Abhängigkeitsparadigma, in dem, grob gesagt, mittelalterliche Religiosität als kirchlich-dogmatisch geregelt verstanden und dann mehr oder weniger gekonnt von der Literatur übernommen wird (vgl. beispielhaft Grubmüller 1993a, S. 45; dagegen aber auch S. 41).

15 „Gerade der Typus des verstockten Andersgläubigen, der sich gegen jegliche Form der Bekehrung wehrt, bietet den Autoren der Legenden den Raum für eine reizvolle narrative Ausgestaltung des Problems des Sehens, das nicht zur Erkenntnis führt“ (Miedema 2011, S. 339).

Glaube und Unglaube, religiöser Verstocktheit und Martyrium ist hier schlicht nicht vorhanden, stattdessen fällt das Wunder in den ehelichen Alltag. Und in dem gelingt es der ehebrecherischen Ehefrau, das Wunder zu nutzen, um ihren Ehebruch zu legitimieren – aus der Wahrheit des Wunders wird ehelicher Betrug.

Der böse Witz an der Stelle ist aber, dass das Wunder dabei genau das tut, was es soll, es macht sehend, und zwar gleich doppelt: Der eben noch blinde Ehemann kann nun realiter wieder sehen, und er sieht und erkennt, unmittelbar vor seinen Augen, den Ehebruch, was ihn auch sogleich in höchste Wut versetzt – er droht dem Liebespaar den Tod an.

„seht ir, frau hur, was habt ir / heut gerochen hie an mir? / des müßt ir euer beider leben / hier umb die lieb geben.“ (V. 155–158: „Seht nur, Frau Hure, wofür/ wollt ihr mich bestrafen?/ Für diese Liebschaft müsst Ihr beide/ euer Leben lassen.“)

Die märenhafte Volte im Wundergeschehen vollzieht dann aber – und wie sollte es in einem Märe auch anders sein – die Ehefrau, wenn sie das Geschehen umdeutet.

„sie sprach: ‚lieber man mein, / diese lieb muß dir ein puß sein, / das du nimmer werdest plint. / des half mir heute das himelisch kint / und auch darzu der schüler. / der lernet mich dies mer, / das du wider hast dein augen.“ (V. 165–171: Sie sagte: „Mein lieber Mann, diese Liebschaft ist ein Heilmittel (Buße) für dich, damit du nie mehr blind wirst. Dazu haben mir heute das Kind im Himmel verholfen und auch dieser Student. Der hat mir diese Sache beigebracht, damit du wieder dein Augenlicht erhält.“)

Sie widerspricht dabei überhaupt nicht dem, was der Ehemann sieht, konstruiert aber die Zusammenhänge anders: Der Ehebruch ist wahr, der Mann hat recht, aber es ist erst dieser Ehebruch, der dem Ehemann sein Augenlicht wiedergegeben hat, und deshalb ist der Ehebruch gut. Und *de facto* hat sie ja recht, denn ohne den Ehebruch hätte Petrus Christus nicht aufgefordert, den Mann sehend zu machen, und er wäre immer noch blind.¹⁶ Aus der Perspektive der am Ehebruch beteiligten ist Christi Eingreifen allerdings nicht so eindeutig erkennbar wie für den Leser; die Ehefrau vermutet hier nur, bzw. benutzt ein mögliches Eingreifen Gottes als Argument gegen den Ehemann, reagiert also blitzschnell und schlagfertig auf die Situation.¹⁷ Magie wäre aber auch eine Erklärung, und wenn der

16 Reichlin weist hier zu Recht darauf hin, dass sich die scheinbar zwingende Logik ihrer Argumentation erst im Nachhinein ergibt und natürlich nicht von vornherein so geplant war (Reichlin 2009b, S. 263).

17 Wenn Reichlin schreibt, dass für die irdischen Figuren der himmlische Einfluss auf das Geschehen nicht wahrnehmbar sei, überzeugt das nicht so ganz, denn dass ein Wunder Gottes zumindest stattgefunden haben könnte, erkennt die Ehefrau ja durchaus an – „das himmelisch kint“ –, sie instrumentalisiert dieses Wissen nur sogleich für höchst

Ehemann anschließend dem Studenten dankt in und ihn bezahlt,¹⁸ mag das in diese Richtung deuten. Aus religiöser Perspektive gerät der Student damit aber in gewisser Weise auch in die Position eines Heiligen, der die Wahrheit und Wunderkraft Gottes an die Menschen vermittelt.

Was das Märe hier offenlegt ist, dass selbst unmittelbare Zeugenschaft an einem Wunder keineswegs zur Erkenntnis von Wahrheit führen muss, sondern diese abhängig ist von der Interpretation des Gesehenen. Der Mann erlebt das Wunder am eigenen Leib, seine Frau aber bietet ihm für das, was er dann sieht, eine alternative Erzählung an, die ihn überzeugt, ja überzeugen *muss*, schließlich kann er ja wirklich wieder sehen. Ehebruch ist heilsam, aus Betrug wird Wahrheit. Damit nimmt das Märe eines der Probleme der Legendenliteratur auf, wie nämlich vom Wunder erzählt werden kann. Noch einmal Nine Miedema:

Gottes Zeichen zu sehen bedeutet aber nicht notwendigerweise, sie zu erkennen; mit dem Problem der Entschlüsselung der symbolischen Zeichen Gottes setzen sich die hier besprochenen [legendarischen] Texte auf unterschiedliche Art und Weise auseinander. Um Wunder erkennen zu können, ist Deutungskompetenz notwendig; Fehldeutungen sind möglich, vor allem in Anbetracht der Tatsache, dass auch ein so mächtiger Feind wie der Teufel sich durch Zauberei den Anschein der Göttlichkeit geben kann.¹⁹

Aus der Kombination von Wunder und Märenstoff gewinnt unser Märe letztlich eine recht skeptische Perspektive, denn selbst wenn das Wunder offensichtlich und unanfechtbar göttlich und wahr ist, kann es doch immer noch zu falschen Erkenntnissen führen. Weder das Sehen des Wunders noch das Erzählen davon können Wahrheit garantieren.

Den vom Wunder betroffenen Figuren geht es aber auch nicht um einen religiösen, sondern nur um einen alltäglichen Zusammenhang, in dem keiner der Beteiligten auch nur eine Sekunde über die Heilswahrheit des Wunders nachdenkt, Wahrheit und Lüge bleiben ganz immanent. Dem entspricht übrigens analog Christi Haltung auf der anderen, der (textimmanent) transzendenten Seite, der das ehebrecherische Geschehen letztlich nicht kommentiert, geschweige denn, wie Petrus fordert, strafend eingreift. Stattdessen zieht sich Christus auf einen unanfechtbaren religiösen Standpunkt zurück, der jedoch alltagspraktisch eher wenig hilfreich ist. Darauf werde ich noch zurückkommen.

irdische Zwecke (Reichlin 2009b, S. 256, nochmal S. 262). Wesentlich ist hier, dass es ihr letztlich ganz egal ist, ob gerade ein Wunder geschehen ist oder nicht.

18 Vergleichbare Bezahlungen in anderen Mären führt Reichlin 2009b, S. 190, Fn. 15, auf.

19 Miedema 2011, S. 346.

3.2 Petrus

Anders als Christus überschreitet Petrus die Grenze zur Immanenz der Ehebruchshandlung und taucht in ihr als Vertreter der Transzendenz auf, als eine Art verkörpertes *re-entry*.²⁰ Dabei wird er jedoch mehr und mehr zu einer immanenten Figur im Märe, die interagiert, droht, bedroht wird, flieht, sich erregt, fordert und scheitert. Petrus fordert dabei einen eingreifenden Gott, der unmittelbar vor Ort die Dinge regelt.

Das erste Mal erbittet Petrus ein Eingreifen Gottes, um den Blinden über den Ehebruch aufzuklären und diesen damit zu beenden:

sand Peter sprach: ‚herr meister, lug! / siehstu nit das grosse ungefug, / wie dem plinten tut das weip. / ich wolte gern, das sein leip / sehen solte den grossen mort.‘ (VV. 139–143: Der heilige Petrus sagte: ‚Herr und Meister, schau! Siehst du nicht die große Schande, die die Frau den Blinden zufügt? Ich wünschte, dass er dieses gewaltige Verbrechen sehen könnte.‘)

Das Wunder, das Christus dann bewirkt, zielt dabei eigentlich mehr auf Petrus als auf den Ehemann, denn Christus glaubt zu keinem Zeitpunkt, dass das Wunder den Ehebruch auflösen kann:

‚sie fünd wol ein antwort dennoch‘ (VV. 144 f.: ‚Sie fände bestimmt trotzdem eine Antwort‘)

Aber für Petrus besteht Hoffnung:

unser herr sprach: ‚wiltu sein nit enpern, / so wil ich dich lassen sehen, / wie die fraue wirt jehen‘ (VV. 148 f.: Unser Herr sprach: ‚Wenn du unbedingt willst, dann will ich Dich sehen lassen, was die Frau sagen wird‘)

Und Petrus sieht, aber er versteht nicht, denn kaum sehend geworden, droht der Ehemann dem Liebespaar den Tod an, was Petrus sogleich nach einem zweiten Wunder rufen lässt:

sand Peter sprach: ‚herr meister, lug / und went diesen ungefug, / laß diesen mort nit geschehen> und heiß disen plinten nit gesehen.‘ (VV. 159–162: Der heilige Petrus sagte: ‚Herr und Meister, schau! Wende dieses Unheil ab, verhindere diesen Mord und lass diesen Blinden nicht mehr sehen!‘)

Mit der Heilung eines Blinden hat Petrus ein biblisches Modell zur Hand, das so ein immanentes Vorgehen rechtfertigt (vgl. Joh 9,2–5). Das Märe macht dann aber sehr deutlich, wohin eine solche Immanenz des Göttlichen führt, denn Petrus wird heillos verstrickt in die geschickten Intrigen der Frau, was bei

20 Ähnlich bereits Reichlin 2009b, S. 260.

ihm dann immer neue Forderungen nach einem immanenten Handeln Christi nach sich zieht. Besonders komisch ist dabei natürlich, dass er erst verlangt, einen Blinden sehend und ihn dann anschließend gleich wieder blind werden zu lassen. Dabei kollidieren letztlich zwei Gebote – du sollst nicht ehebrechen und du sollst nicht töten –, deren gleichzeitige Durchsetzung dem hilflosen Petrus aber nicht gelingt.

Das Motiv der Blindheit ist im Märe offensichtlich mit der Problematik von Sehen und Verstehen verbunden, und das sowohl immanent wie transzendent. Immanent stellt Blindheit den Ehemann vor das erhebliche Problem, seine gattungstypisch untreue Ehefrau schwerer kontrollieren zu können.²¹ Später wird ihm seine Blindheit dann zum Verhängnis, weil er den Ehebruch nicht verhindert kann. Dabei scheitert er übrigens bereits daran, einen Lindenbaum von einem Apfelbaum zu unterscheiden.²² Allerdings wird es auch nicht besser, als er wieder sehen kann, denn dann bemerkt er zwar den Ehebruch, aber am Ende ist er dem Studenten sogar noch dankbar dafür. Auch auf rein immanenter Ebene macht Sehfähigkeit an sich nicht klüger als Blindheit, ja schlimmer noch, denn als er noch blind war, misstraute der Ehemann seiner Frau zu Recht und traf Vorsichtsmaßnahmen,²³ jetzt, wo er sehen kann, vertraut er ihrer Erzählung blind. Blind hat er mehr gesehen und sehend ist er blinder geworden.²⁴

-
- 21 In der pragmatischen Liebes- und Eheliteratur wird schon bei Andreas Capellanus diskutiert, ob Blindheit ein Hinderungsgrund für die Liebe sei – Capellanus bejaht das mit dem Argument, dass ohne sehen zu können das Gemüt auch nicht in den Zustand der unmäßigen gedanklichen Beschäftigung mit dem Liebesobjekt geraten könne, der zur Liebe unabwendbar notwendig sei. Im Märe allerdings heißt es, die Frau sei dem blinden Ehemann *„liep als sein leip“*. Der Kontext macht allerdings deutlich, dass Liebe hier gar nicht die Problematik ist, sondern Besitz: Der Ehemann fürchtet, *„ein ander man / würd zu seinem weibe gan.“* Dafür hat er allerdings eine praktische Lösung: Er schließt ihr nachts im Bett die Beine mit eisernen Schellen zusammen. Grundsatzfragen wie Blindheit und Liebe pflegt das Märe eher pragmatisch aufzulösen. Blindheit kann im Mittelalter auch als Strafe aufgefasst werden, aber dieser Aspekt spielt im Märe keine Rolle, die Blindheit des Ehemanns ist nicht Folge, sondern Ursache (vgl. dazu Barasch 2001).
- 22 In Vers 73 steigt der Student auf eine Linde, in Vers 82 versucht der Blinde dann, Äpfel von diesem Baum zu schlagen.
- 23 *„zu nacht, als er zu pette ging, / ein eisen halfter er do fing / und sloß ir beide pein darein“* (VV. 19–21: „Nachts, wenn er zu Bett ging, nahm er Fesseln aus Eisen und schloss sie darin mit beiden Beinen ein“).
- 24 Vgl. Reichlin 2009b, S. 266. Vgl. auch den Beitrag von Mareike von Müller in diesem Band.

Blindheit ist in der Legendenliteratur wie auch schon in der Bibel ein durchaus verbreitetes Motiv, das zunächst eine körperliche Voraussetzung für ein Wunder abgibt, metaphorisch dann aber auch für den Diskurs über das Verstehen der Heilslehre nutzbar gemacht werden kann. Für die Legendendichtung führt Elke Koch dazu aus:

Das Blindheitsmotiv bietet für die Sinnstiftung in den Evangelientexten wie in darauf aufbauenden Dichtungen nicht zuletzt deshalb besondere Möglichkeiten, weil es zwischen im Wortsinne begegnender und metaphorisch gemeinter Blindheit oszilliert. Als Metapher für Irrtum, Verweigerung und Schwäche kommt Blindheit bereits im Alten Testament vor (Is 6,9 f.), worauf auch das Johannesevangelium zurückgreift (Io 12,40).²⁵

In diesem Zusammenhang kann das Blindheitsmotiv als eine Art narrative Brücke zwischen Wundererscheinung und Wunderdeutung fungieren.

Zwischen der Unmittelbarkeit des Wunders als Offenbarung einerseits und der Deutungsunsicherheit des Wunders als unverstandenes Zeichen andererseits bleibt eine Spannung bestehen. Das Motiv der Blindheit aber bietet eine Möglichkeit, diese Spannung aufzuheben. Denn durch seine Funktionsweise kann mit ihm das Problem der Deutungsunsicherheit beiseite geschoben und an der Evidenz der Offenbarung festgehalten werden: Wer Jesus nicht erkennt, der kann ihn nicht gesehen haben.²⁶

Im Märe jedoch funktioniert dieser für die Legendendichtung typische Zusammenhang so gerade nicht. Wer das Wunder als Wunder erkennt und damit auch die Offenbarung Christi im Wunder zumindest erkennen könnte, kann immer noch von seiner Ehefrau betrogen werden und irrtümlicherweise den Ehebrecher als eine Art Heiligen verehren.²⁷ Transzendent mag da alles im Lot sein – Gott hat sich in einem Wunder manifestiert –, immanent ist es das keineswegs. Petrus entsetzte Reaktion zeigt das sehr deutlich, dessen Forderung, das Wunder rückgängig zu machen und den Ehemann wieder blind werden zu lassen, dann allerdings endgültig absurd ist, denn ein Wunder zurückzunehmen wäre ja wie eine

25 Koch 2011, S. 349.

26 Koch 2011, S. 350.

27 Die Ehefrau weist ihn darauf hin, dass der Student mit Gottes Hilfe das Mittel gegen die Blindheit gefunden habe, und dann fordert sie ihn auf: „*des saltu dir also taugen, / das du niderfallest auf dein knie, / und sag uns beiden gnade hie, / dem guten schüler und auch mir, / und pit got, das dein augen dir / pleiben, die iltunt hast*“ (VV. 172–178: „Das sollte dir soviel wert sein, dass du auf deine Knie niederfällst und uns beiden hier deinen Dank abstattest, dem braven Schüler und auch mir, und bitte Gott, dass dein Augenlicht dir so erhalten bleibt, wie du es jetzt hast“). Und der Ehemann tut dann auch genau dies.

Rücknahme der Erlösungsmöglichkeit. Wenn Petrus am Ende nur noch Rache für das will, was ihm angetan wurde, dann ist sogar der Ehebruch vergessen.

er [Petrus] sprach: ‚herr, und hett ich gwalt / und solt ich halt nimmer werden alt, / ich gerech mich an diser bösen haut, / das sie dorft sprechen überlaut, / ich wer ir nachgestrichen. / darzu so sprach sie: ‚stich in!‘ / das laß ich faren, here got, / und rich mich an ir durch dein gepot.‘ (VV. 235–242: Petrus sagte: ‚Herr, wenn ich die Macht dazu hätte und wenn ich dafür dann auch nicht alt würde: ich räche mich an dieser bösen Frau, weil sie mit lauter Stimme behauptete, ich hätte ihr nachgestellt. Außerdem sagte sie noch: ‚Erstich ihn!‘ – davon will ich gar nicht reden, mein Herrgott, ich räche mich an ihr nach Deinen Geboten.)

Petrus sieht die Welt ganz aus seinen Augen, bezieht das Geschehene auf sich persönlich und fabuliert am Ende sogar von einem christlichen Rachegebot.²⁸

Was in der Figur Petrus‘ vor allem komisch wirkt, verbirgt jedoch ein prinzipielles Problem eines immanenten Handelns Gottes, das sich den Regeln eines gegebenen Systems, hier also den Regeln der Welt der Märendichtung, dann nicht entziehen kann. Die Figur Petrus‘ ist damit auch ein erzählerischer Kniff eine Problematik komisch darzustellen, die an Christus selbst so schwerer darstellbar wäre.²⁹

3.3 Christus

Anders als Petrus bleibt Christus als Figur im Märe am Rande des Geschehens, denn er spricht nur mit Petrus und interagiert, anders als dieser, nie mit den anderen Figuren. Aber ist Christus überhaupt als rein narrative Figur denkbar? Grundsätzlich ist bereits die Doppelnatur Christi ein spezifisch christliches *re-entry* der Differenz von Immanenz und Transzendenz. Im Märe wird das jedoch noch komplexer, weil ja nicht der wirkliche Christus anwesend ist, sondern

28 Rache kann natürlich auch als Strafe verstanden werden, aber der Ton persönlichen Beleidigtseins überwiegt in Petrus‘ Rede doch deutlich eine mögliche Sündenstrafe.

29 Dabei verfährt das Märe erstaunlich bibelnah, wenn Christus sich im Matthäusevangelium an Petrus wendet: „Aber er wandte sich um und sprach zu Petrus: Hebe dich, Satan, von mir! Du bist mir ärgerlich; denn du meinst nicht was göttlich, sondern was menschlich ist“ (Mt 16, 23). Ohnehin ist Petrus nicht der verlässlichste der Jünger: „Petrus aber antwortete ihm und sprach: HERR, bist du es, so heiß mich zu dir kommen auf dem Wasser. Und er sprach: Komm her! Und Petrus trat aus dem Schiff und ging auf dem Wasser, daß er zu Jesu käme. Er sah aber einen starken Wind; da erschrak er und hob an zu sinken, schrie und sprach: HERR, hilf mir! Jesus reckte alsbald die Hand aus und ergriff ihn und sprach zu ihm: O du Kleingläubiger, warum zweifeltest du?“ (Mt 14, 27–31). Der Petrus der Bibel und der des Märe sind sich sehr nahe.

Christus zunächst nur als eine narrative, literarische Figur. In einer ungebrochen religiösen Gesellschaft, von der wir im 15. Jahrhundert ausgehen dürfen, kann Christus aber nie nur eine beliebige Figur sein, er ist immer auch zugleich wahrer Gott. Das Märe löst dieses Problem gewissermaßen dadurch, dass es Christus im Text noch einmal aufspaltet in einen immanenten Teil, nämlich Petrus, der mit den anderen Märenfiguren interagiert, und einen ‚transzendenten‘, also Christus als Figur, der immer nur mit Petrus spricht.³⁰ Als Figur in einem Text wird Christus aber dennoch sofort immanent, weshalb er als Figur seine transzendente Seite also bestenfalls repräsentiert, aber sie nicht ist. Als Figur ist Christus nur in einer Art permanenter Selbstspaltung zu haben, die – einen religiösen Kontext vorausgesetzt³¹ – grundsätzlich nie zu einem Ende gebracht werden kann. Dieser potentiell endlose Regress immer neuer Spaltungen und Doppelungen kann im Märe erst durch Christi abschließende Rede stillgestellt werden, die dann über die Handlung des Märe hinausführt in eine Art dogmatischer Darlegung von Glaubensgrundsätzen der Buße und Vergebung.³²

„nein, Peter, ich wil dir sagen, / dem sündler sol man vil vertragen. / weistu nicht, das ich mein leben / für den sündler hab gegeben.“³³ / dorumb so wil ich keinen lon. / ich wil sie in meinem schirm han. / ee ich sie ließ in nöten, / ich ließ mich noch eins töten. / wer do peichtet und bereuet / und darzu mir getrauet, / dem vergib ich sein schuld / und laß in erwerben mein huld.“ (VV. 243–254: „Nein, Petrus, ich sage Dir, dem Sünder muss man vieles verzeihen. Weissst Du nicht, dass ich mein Leben für den Sünder hingegeben habe? Ich will dafür keinen Lohn. Ich nehme sie unter meinen Schirm und Schutz. Bevor ich sie in Bedrängnis kommen ließe, ließe ich mich noch einmal töten. Wer beichtet und

-
- 30 Aus Genderperspektive wäre zu überlegen, ob Christus in diesem Märe nicht tendenziell geschlechtslos dargestellt ist, denn er ist als einziger Mann im Geschehen für die Listen der Frau unerreichbar. Im Zuge der Spaltungen der Figur wäre Petrus dann auch lesbar als sein männlicher Teil, der ja in der Tat sehr männlich agiert, empört, beleidigt, auf Rache sinnend, und der List der Frau hilflos ausgeliefert ist.
- 31 Das Märe lässt sich natürlich auch nicht-religiös lesen, auch wenn das für das 15. Jahrhundert unwahrscheinlich ist. Für einen nichtreligiösen Leser ist Christus eine rein fiktive Figur, wodurch der Text als Religionskritik lesbar wird, in dem Religion entweder mit willkürlich-autoritativen Vorschriften in der Welt scheitert oder sich in Grundsatzstatements zurückzieht, die außerhalb der Religion keine Relevanz haben.
- 32 Vgl. auch Reichlin, die Christus als stabilisierenden Faktor im Geschehen betrachtet, zu dem Petrus als Mittlerfigur immer wieder zurückkehrt, was die Unterscheidung einer immanenten und einer transzendenten Seite aber letztlich aufrecht erhält (Reichlin 2009b, S. 261).
- 33 Dies ausgerechnet Petrus zu fragen, der Zeuge der Wunder von Tod und Auferstehung Christi war, stellt noch einmal abschließend nachhaltig infrage, dass Sehen auch zu Verstehen führt.

bereut und dazu auf mich vertraut, dem vergebe ich seine Schuld und lasse ihm meine Gnade zuteil werden.‘)

In dieser das Märe beschließenden Rede ist Christus als Figur dann aber bis zum Verschwinden zurückgenommen, die Handlung zugunsten christlicher Lehre überschritten und Christus rückt wieder in die Transzendenz außerhalb der Text-handlung.³⁴ Auf die Immanenz der Ehebruchshandlung hat das dann jedoch keinerlei Auswirkung. Das Märe konfrontiert hier letztlich unlösbar zwei Logiken, eine immanente, in der Christus/Petrus zum Spielball einer Ehebrecherin werden und mit den göttlichen Geboten und einem Wunder Schindluder getrieben wird, und eine transzendente, in der die Heilsgewissheit des Opfertodes Christi un-angetastet bleibt, Ehebruch in der Welt aber nicht verhindert oder gesühnt werden kann.³⁵

4. Immanenz und Transzendenz des Erzählens

Wenn der Ehemann sehend wird, das Wunder erkennt und dann dennoch auf Petrus losgeht, der das Wunder letztlich ausgelöst hat, kollabieren die beiden Logiken des Textes vollständig, alles ist zugleich wahr und nicht-wahr: Das Wunder ist geschehen, aber nicht wie behauptet, der Ehebruch ist geschehen, aber nicht mit der behaupteten Absicht und der behaupteten Wirkung, Petrus steckt dahinter,

34 Ähnlich auch Slenczka: „Der Herr stellt die Buhlschaftshandlung in einen großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang und überschreitet damit die Ebene der Lifthandlung“ (Slenczka 2004, S. 156). Zur Mittlerrolle Christi vgl. auch Kiening 2010, S. 72: „Einerseits ist Christus notwendiges Mittel der Einung (*medium unionis*), das die weitestgehende Einung von menschlicher und göttlicher Natur zu bewerkstelligen vermag. Andererseits bleibt für die menschliche Natur eine unaufhebbare Differenz – so sehr sie sich über die absolute Mittlerschaft zur göttlichen zu erheben vermag, sowenig vermag sie mit dem *medium absolutum* eins zu werden“.

35 Slenczka sieht den Gegensatz auch: „[...] sträubt sich die schwankhafte Handlung, den listig ausgefochtenen Kampf um die überlegene Position, gegen eine theologische Deutung, wie sie die Schlußrede des Herrn zu versuchen scheint.“ (Slenczka 2004, S. 158), beachtet allerdings die Komik nicht und kommt deshalb zu dem Schluss, die abschließenden Darlegungen Christi seien „resignativ“ (ebd., S. 156). Christi abschließende Rede lässt sich dabei durchaus auch als Wendung gegen einen Glauben lesen, der Bestätigung durch Wunder braucht, nach dem Bibelwort „Weil Du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben (Joh 20,29)“, das Christus an Thomas richtet. Allerdings hätte auch das im Märe seine besondere Gemeinheit, weil zumindest immanent dem Ehemann weder Blindheit noch Sehen zur Wahrheit verhilft.

aber nicht, wie von der Frau behauptet. Wieder sehen zu können macht weder in Bezug auf die Immanenz noch auf die Transzendenz sehend.

Für den Leser jedoch kann das alles sehr komisch sein. Wie aber kann angesichts solcher unaufhebbaren religiösen Paradoxien das Lachen funktionieren? Dabei wird eine weitere Überlegung Luhmanns nützlich, nämlich die Unterscheidung von Beobachtern erster und zweiter Ordnung. Ein Beobachter erster Ordnung ist jemand, der *in* der Ordnung eines Systems beobachtet (handelt, kommuniziert), ein Beobachter zweiter Ordnung jemand, der in der Ordnung irgendeines Systems stehend einen solchen Beobachter erster Ordnung bei seinen Aktivitäten beobachtet.³⁶

Auch jeder literarische Text zieht eine Grenze zwischen sich und den Rest der Welt, zu seiner Umwelt. Das irritiert als Definition zunächst, spricht doch Literatur offensichtlich über Gott und die Welt, macht sie zu ihrem Gegenstand. Sie tut dies aber in einer spezifischen Form, denn die Unterscheidungen in der Welt kehren im literarischen Text in dessen je eigener, spezifisch geformter Weise wieder.³⁷ Damit wird die Welt zwar zum Gegenstand des literarischen Textes, aber eben nur im Rahmen seiner eigenen, internen Konstrukte und nicht als Welt an sich. Dies gilt dann auch in Bezug auf das Religiöse, sobald es zum Gegenstand der Beobachtung in einem literarischen Text wird. Mittelalterliche Literatur allerdings ereignet sich in einer religiösen Umwelt, von der sie ein Teil ist, weshalb jedes Erzählen von Gott den literarischen Text notwendig übersteigen muss hin zum realen Gott; zugleich ist sie aber auch in der Lage, Gott zum Gegenstand, ja, wie im Märe, zur Figur literarischen Beobachtens zu machen.³⁸ Das mittelalterliche Literatursystem ist gleichzeitig sowohl Teil von Religion als auch Beobachter von Religion.

In jedem literarischen Text überlagern sich auf komplexe Weise die verschiedenen Beobachterpositionen im Text, also Erzähler und Figuren, mit denen außerhalb des Textes, also Autor und Leser. Der literarische Text ist dabei in der Lage, die Unterscheidung von Beobachtern erster und zweiter Ordnung zum Thema des Erzählens und damit selbst beobachtbar zu machen. Textextern hingegen ist es stets möglich, als Leser erster und zweiter Ordnung zu verfahren. Das lässt sich vielleicht am besten mit Umberto Eco's Unterscheidung von naivem (semantischem) und kritischem Leser beschreiben:³⁹ Der naive Leser

36 Vgl. Luhmann 2002a, S. 30 f.

37 Vgl. dazu Knaeble 2011b, insbesondere S. 376 ff., die auch grundsätzliche Überlegungen zur Anwendbarkeit der Luhmannschen Systemtheorie in der Mediävistik anstellt.

38 Vgl. Wagner 2009, S. 29–37.

39 Vgl. Eco 1992, S. 43 f.

begibt sich in die innere Logik der Geschichte und liest gleichsam auf einer Ebene mit den agierenden Figuren, während der kritische, reflektierte Leser den Konstruktcharakter erkennt und genießt und damit eine Beobachterposition zweiter Ordnung einnimmt.

Vergleicht man nun die Beobachtermöglichkeiten im religiösen und im Textsystem, ergeben sich interessante Verbindungen. Funktional und strukturell betrachtet, befindet sich ein auktorialer Erzähler weitgehend in der gleichen Beobachterposition wie Gott im religiösen System, denn er verfügt über sämtliche Unterscheidungen, er kann auf jeder Seite einer jeden Grenze agieren, er hält den Text zusammen, ohne dass seine Position der Begründung bedarf. Es gilt dann auf der anderen Seite auch, dass der Mensch nicht anstelle Gottes handeln kann, und Figuren nicht auf Erzählebene agieren können. Aus der Sicht des Textsystems kann es nur *einen* paradoxalen Beobachter geben, den auktorialen Erzähler nämlich, wogegen Gott, wenn er im Text in irgendeiner Form präsent ist, tendenziell zu einer Figur und damit zu einem Beobachter erster Ordnung wird. Aus der Perspektive des religiösen Systems hingegen ist immer nur Gott der eine in sich selbst paradoxale Beobachter, in dem alle Paradoxien aller Systeme zusammenlaufen, natürlich auch die des literarischen Textsystems. Erzähler und Gott geraten also in eine gewisse Konkurrenz um die privilegierte Systemstelle eines gottgleichen Beobachters.⁴⁰

Das Märe inszeniert dabei zwei Beobachterpositionen, nämlich die eines naiven und die eines reflexiven Beobachters, also eines Beobachters erster und eines zweiter Ordnung. Petrus ist ein Beobachter erster Ordnung, der nicht mehr sieht als den Ehebruch und die Intrige der Frau, was ihn zu sofortigem Handeln veranlasst.⁴¹ Selbst das Scheitern seines Eingreifens bringt ihn nicht in eine reflexive Position, er taumelt von einem zum Scheitern verurteilten Plan zum nächsten. Die Regeln, an die er sich dabei hält, sind die eines moralisierenden, normativ verfahrenen Glaubens, der Gottes Handeln als Gesetze versteht, denen in der Immanenz Gültigkeit zu verschaffen ist. Die Regeln der Gattung des Märe hin-

40 Vgl. dazu umfassend Knaeble 2011a.

41 Reichlin stellt Petrus und Christus zunächst als „intradiegetische Beobachter, die ungesehen ins irdische Geschehen eingreifen können“, Ehemann, Ehefrau und Student entgegen (Reichlin 2009b, S. 257). Später jedoch werde Petrus dem betrogenen Ehemann immer ähnlicher, ein sehender Blinder, der genau wie der Ehemann von der Ehefrau überlistet wird (vgl. ebd., S. 260); „[...] es] wird durch die sukzessive statt konfigurierende Darstellungsweise hervorgehoben, dass zwischen der providentiellen Absicht und deren Ausführung ein kontingenter Spielraum besteht [...]“ (ebd., S. 261).

gegen kennt er nicht. Der Text macht das übrigens sehr direkt deutlich, wenn die Ehefrau Petrus nach seinem Auftauchen sofort zu einer Märenfigur macht, nämlich zum unerwünschten Liebhaber.⁴²

sie sprach: ‚lug, man, das ist der, / der nach mir ist geloffen her / und mir wolte gewendet han / die puß, die ich dir hab getan, / wan er sehe dich gern plint, / darum das ich im hett zu willen gedient. / ich sag dirs sicher, es ist war, / er treibs wol ein ganzes jar / mit mir an. das soltu rechnen / und dein messer durch in stechen.‘ (VV. 213–222: Sie sagte: ‚Schau, Mann, das ist der, der mir nachgestellt hat und der die Heilung verhindern wollte, die ich für Dich getan habe, denn er sähe Dich gern blind, weil ich ihm zu Willen gewesen bin. Ich sage dir mit Bestimmtheit, das ist wahr, er hat es ein ganzes Jahr mit mir getrieben. Das mußt Du rächen und ihn mit deinem Messer erstechen.‘)

Dieses Unverständnis der Regeln gilt ebenso für den blinden Ehemann, der auch immer nur unmittelbar reagiert und nicht reflektiert, was für Ehemänner in Mären aber recht typisch ist. So übersieht er an dieser Stelle völlig, dass seine Ehefrau ihm gerade einen weiteren Ehebruch gestanden hat, und folgt nur blindwütig ihrer Aufforderung zur Rache. Nur angedeutet sei hier übrigens, dass mit Petrus natürlich nicht irgendjemand als Figur ins Spiel kommt, sondern der Fels, auf den die Kirche gebaut ist (Mt 16,18)⁴³ – Kirchenkritik ist hier durchaus mitzudenken. Denn mit Petrus wird ausgerechnet der Vertreter einer aktiven, in den Alltag moralisierend eingreifenden Kirche schrittweise immer handlungsunfähiger. Zunächst gelingt es ihm noch, Christus zum Handeln zu bewegen; dann reagiert Petrus entsetzt über die Folgen, aber Christus folgt seiner Bitte, den Mann wieder blind werden zu lassen, nicht; und schließlich kann er vor dem wütenden Ehemann nur noch flüchten.⁴⁴

Christus ist dagegen ein Beobachter zweiter Ordnung, und das heißt im Rahmen der Textstrategie zunächst, dass er die Gattungsregeln kennt. Und die besagen nun einmal, dass die Frau fast immer listiger ist als der Mann, weshalb

42 Vgl. entsprechend bereits Slenczka 2004, S. 155.

43 Gerade Petrus aber, der bekanntlich Christus dreimal verleugnet hat, ist immer auch eine grundsätzlich zwielichtige Figur. Zu Petrus als Schwankefigur vgl. Cullmann 1928, S. 25–39.

44 „So wie der Blinde in der Buhlschaftshandlung stufenweise die Macht über seine Frau einbüßt, verliert Petrus schrittweise seine Gewalt über die Handlung.“ (Slenczka 2004, S. 155). Reichlin zeigt an dieser Stelle, wie die providentielle Tat im Hin und Her der Handlung immer kontingenzanfälliger wird, unter der jedoch nicht Christus, sondern Petrus zu leiden hat: „Die Kontingenzerfahrung wird somit anhand einer Mittlerfigur präsentiert, die weder ganz der einen noch ganz der anderen Sphäre angehört“ (Reichlin 2009b, S. 259).

sich immanent so gut wie nichts gegen den Ehebruch machen lässt.⁴⁵ Auch die Ehefrau ist, wieder den Regeln der Gattung entsprechend, eine (begrenzt) reflexive Beobachterin, die nicht nur sieht und reagiert, sondern plant und interpretiert.

Dabei hat das Wunder, das Christus bewirkt, durchaus alltagspraktische Konsequenzen, denn eigentlich sind am Ende fast alle glücklich und zufrieden: die Ehefrau und der Student hatten ihr Schäferstündchen, der Mann kann wieder sehen und ist zudem stolze Manifestation eines göttlichen Wunders, dem weiteren Fortgang der Ehe steht auch nichts im Wege und Christus wartet gelassen in seiner Gnade, die durch derlei alltägliche Auseinandersetzungen gar nicht berührt wird. Petrus ist hier allerdings der Spielverderber, der natürlich zu Recht darauf hinweist, dass bei alledem ein Gebot Gottes auf der Strecke bleibt: Du sollst nicht ehebrechen! Immanent hat Christus mit seinem Wunder einen Ehebruch gedeckt,⁴⁶ und transzendent ist der Heilsstatus der Ehefrau gerade dadurch hoch gefährdet.

Bezieht man die Positionen des Beobachters erster und zweiter Ordnung auf den Leser, dann würde ein naiver Leser, analog zu Petrus, sich bei der Lektüre moralisch empören über das Verhalten der Frau oder sich gar gegen den Text oder die Gattung wenden, weil diese sich scheinbar über Gott und seine Gebote lustig machen; ein reflexiver Leser hingegen würde, analog zu Christus, um die Regeln der Gattung wissen und lachen über die gelungene Variation derselben. Das Lachen ist damit das immanente, dem Leser zur Verfügung stehende Äquivalent zur transzendenten Gelassenheit Christi, mit den Paradoxien der Erzählung umzugehen. Damit aber positioniert das Märe listig jede moralisierende Lesart *gegen* Christus, eine lachende Lektüre hingegen steht auf Christi Seite. Das Lachen des Lesers kann die Paradoxien des Märes zwar nicht auflösen, verleiht aber im Lachen in gewisser Weise Handlungsmöglichkeit. Silvan Wagner hat das Lachen im Märe deshalb als „Kontingenzmoderator“ bezeichnet:

45 „Petrus’ Entwurf steht für eine kausale Motivierung: werden die Ausgangsbedingungen verändert, so ergibt sich – gemäß kausalen Gesetzen – auch ein anderes Ergebnis. Gott hingegen scheint seine Erzählalternative aufgrund von Gattungsgesetzmäßigkeiten zu entwickeln: Ehefrauen sind ‚immer‘ listig und untreu, Ehemänner auch sehend blind“ (Reichlin 2009b, S. 264).

46 Womit der Märe übrigens erneut recht bibelnah funktioniert, denn dort rettet Christus die Ehebrecherin vor der Steinigung und nimmt Maria Magdalena auf. Insgesamt ist das Märe dem biblischen Christus wohl näher als dem kirchlichen.

Lachen distanziert vom Gegenstand in ähnlicher Weise wie die Rezeption einer durch einen Erzähler vermittelten Erzählung (die sich ja auch konkret in Lachen niederschlagen kann). In dieser Distanz sind etwaige problematische Handlungsnotwendigkeiten (die Entscheidung konkreter widersprüchlicher Forderungen, die Diskussion paradoxer Strukturen etc.) ausgesetzt bzw. ersetzt durch die Handlung des Lachens.⁴⁷

Im Lachen kommt man dem Göttlichen näher als im Moralisieren, und auch wenn Christus bekanntlich nie gelacht hat, stehen die Lachenden hier doch auf seiner Seite.

47 Wagner 2009, S. 430; Wagner liefert auch weitere Beispiel für lachende Bewältigungen religiöser Paradoxien. Den Begriff Kontingenzmoderator bildet Wagner in Anlehnung an den Luhmannschen Begriff der Kontingenzformel: „Mit dem Begriff ‚Kontingenzmoderator‘ möchte ich jene konkreten Semantisierungen des Codes eines Systems bezeichnen, die einen Umgang mit Kontingenz ermöglichen und ein Verfallen in Handlungsunfähigkeit aufgrund einbrechender Systemparadoxien verhindern“ (ebd., S. 57).