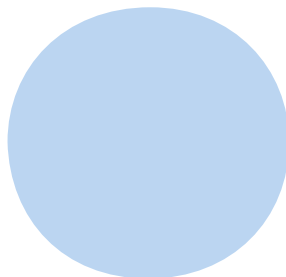


Heft 12/2015

Germanistik in der Schweiz

Zeitschrift der
Schweizerischen Akademischen
Gesellschaft für Germanistik

Herausgegeben von Michael Stolz und Robert Schöller



germanistik.ch
Verlag für Literatur- und Kulturwissenschaft

Ein vernachlässigter – ein marginaler Texttyp? Zur deutschsprachigen religiösen Kleinenepik des Mittelalters

Dankesrede zur Verleihung des Zeno Karl Schindler-Preises für deutsche
Literaturwissenschaft am 29. November 2014 in Winterthur¹

VON NICOLE EICHENBERGER

Sehr geehrte Frau Schindler, sehr geehrte Damen und Herren,

es ist mir eine grosse Ehre, dass meine Dissertation mit dem Zeno Karl Schindler-Preis ausgezeichnet wurde und dass ich hier sprechen darf, wofür ich Frau Schindler und der Jury herzlich danke. Ich werde nun einen Einblick in meine Arbeit geben, die sich mit dem Texttyp der kurzen geistlichen Verserzählung befasst. Da dieser Texttyp nicht zu den bekannten Gattungen der mittelhochdeutschen Literatur gehört, beginne ich mit einem Beispiel.

Der einzige Sohn einer Witwe gerät in Gefangenschaft. Die verzweifelte Mutter bittet Maria lange Zeit um die Befreiung ihres Sohnes, doch es ist vergeblich. Als die Frau merkt, dass alles Bitten nichts hilft, nimmt sie der Marienstatue in der Kirche das Jesuskind aus dem Schoss, trägt es als Geisel mit nach Hause, wickelt es in kostbare Tücher und beschliesst, es erst zurückzugeben, wenn sie ihren Sohn wieder habe. Maria lässt sich durch dieses Vorgehen erweichen, erscheint dem Sohn im Gefängnis und befreit ihn. Mutter und Sohn freuen sich über diese Gnade und loben die Gottesmutter.

Der weit verbreitete Erzählstoff vom Jesuskind als Geisel wurde im späten 13. Jahrhundert auch in deutschen Reimpaarversen bearbeitet.² Dieser Text zählt zu den über hundert geistlichen Verserzählungen, die vom 12. bis 15. Jahrhundert im deutschen Sprachgebiet entstanden sind. Die Geschichte, deren Protagonistin ganz auf Marias Beistand vertraut und der Maria schliesslich Hilfe leistet, ist typisch für geistliche Verserzählungen dieser Zeit. Der Erzählstoff wurde aber auch über das Mittelalter hinaus weitertradiert. So findet sich etwa im Zürcher «Frauenzimmer-Calender auf das Jahr 1789» folgende Version der Geschichte:³

1 Der Preis wurde für meine Freiburger Dissertation aus dem Jahr 2012 vergeben, die mittlerweile erschienen ist: *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinenepik des Mittelalters*, Berlin / München / Boston 2015 (Hermaea N.F. 136).

2 «Passional»-Marienmirakel 5, Ausgabe: *Marienlegenden aus dem Alten Passional*, hg. v. HANS GEORG RICHERT, Tübingen 1965 (ATB 64), S. 30–35.

3 *Frauen Zimmer Calender auf das Jahr 1789*. Zürich: bei JOHANN HOFMEISTER an der Rosengasse 1789, S. 171f.

Bey Ingolstadt nahm man einer armen Frau ihren einzigen Sohn zum Soldaten, und all ihr Flehen war vergebens. Endlich gieng sie alle Tage in eine gewisse Kirche zu Ingolstadt, und bat die Mutter Gottes beständig um die Befreyung ihres Sohnes. Als dieß aber auch nicht half, nahm sie dem Marienbilde das Kind aus den Armen, stellte es in einen Winkel und sagte. «Nun kanst du fühlen, wie es thut, wenn man kein Kind mehr hat.» Dieß machte so viel Aufsehens, daß sie ihren Sohn wieder erhielt.

Die Erzählung ist im Kalender innerhalb einer Anekdotensammlung zu gesellschaftlichen Erscheinungen und menschlichen Eigenschaften unter dem Stichwort <Naivität> aufgezeichnet. Das zentrale Element der mittelalterlichen Fassung, das Eingreifen Marias, ist verschwunden. Die Befreiung des Sohnes erfolgt auf natürlichem Weg: Das Verhalten der Frau ist so auffällig, dass die weltlichen Autoritäten ihren Sohn wieder aus dem Militärdienst entlassen. Dieser aufgeklärt-protestantische Blick auf die Erzählung lässt die mittelalterliche Fassung als ungläubhaft, die Handlungen der Protagonistin als Einfalt erscheinen.

Sind mittelalterliche geistliche Erzählungen also bloße Dokumente naiver Heilsversicherung, die für einen modernen Leser erst interessant werden, wenn man sie parodiert? So hat es etwa Gottfried Keller in seinen <Sieben Legenden> getan,⁴ indem er die wundertätige Maria zur «Schutzpatronin der Heirathslustigen»⁵ erhob. Eine etwas genauere Betrachtung zeigt indes, dass mittelalterliche geistliche Erzählungen nicht nur einen interessanten Einblick in religiöse Vorstellungen ihrer Entstehungszeit gewähren, sondern auch aufschlussreiche Zeugen literaturhistorischer und literatursystematischer Entwicklungen sind, wenn man sie als Texttyp untersucht.

Bei einem derartigen Vorhaben stellt sich zunächst die Frage nach der Methodik. Für den Bereich der Kleinepik, d. h. der kürzeren Verstexte, wurde das methodische Problem der Texttypologie in der Forschung kontrovers diskutiert.⁶

4 Gottfried Keller: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe (HKKA), hg. v. WALTER MORGENTHALER, Bd. 7: Das Sinngedicht. Sieben Legenden, Zürich 1998.

5 Zitat aus einem Brief Kellers an Freiligrath (22.4.1860): «In diesen Novellen sind unter anderem 7 christliche Legenden eingeflochten. Ich fand nämlich eine Legendensammlung v. Kosegarten in einem läppisch frömmelnden u einfältiglichen Style erzählt (von einem norddeutschen Protestanten doppelt lächerlich) in Prosa u Versen. Ich nahm 7 oder 8 Stück aus dem vergessenen Schmöcker, fing sie mit den süßlichen u heiligen Worten Kosegärtchens an und machte dann eine erotisch-weltliche Historie daraus, in welcher die Jungfrau Maria die Schutzpatronin der Heirathslustigen ist.» KELLER, Sämtliche Werke. Bd. 23.2.: Sieben Legenden (Apparat 2 zu Bd. 7), Zürich 1998, S. 12f.

6 Vgl. den Überblick bei TIMO REUVEKAMP-FELBER: Einleitung, Mittelalterliche Novellistik im kulturwissenschaftlichen Kontext, in: Mittelalterliche Novellistik im

Den Ausgangspunkt der Forschungsdiskussion bildeten HANNS FISCHERS 1968 erschienene ›Studien zur deutschen Märendichtung›.⁷ FISCHER versuchte anhand eines konkreten Kriterienkatalogs die sog. Mären, damit sind weltliche Verserzählungen gemeint, als klar abgrenzbare Gattung zu konstituieren.⁸ Daraus ergaben sich in der Praxis zahlreiche Zuschreibungsprobleme, denn gerade bei Kriterien wie der inhaltlichen Abgrenzung von Themenkreisen⁹ ist es oft nicht möglich, eine eindeutige Zuweisung vorzunehmen. Auch scheinbar objektive Kriterien werden problematisch, sobald man klare Grenzen festschreiben will. Die Einsicht, dass solche Festlegungen dem Phänomen der mittelalterlichen Kleinepik nicht gerecht werden, führte in der Folge dazu, dass verschiedene alternative Beschreibungsmodelle für kleinepische Texttypen vorgeschlagen wurden;¹⁰ bisher gibt es in der Forschung aber keinen Konsens darüber, welches Modell am angemessensten sei.

Ein wichtiges Modell ist das von KLAUS GRUBMÜLLER vertretene Konzept der Textreihe,¹¹ in der ein gattungsmässiger Zusammenhang nicht über gemeinsame Eigenschaften, sondern nur über eine gemeinsame historische Entwicklungsreihe der Texte konstituiert wird, d. h. die späteren Texte beziehen sich in irgendeiner Form auf prototypische ältere Texte und stellen sich dadurch mit diesen in eine literarische Reihe. Einen anderen Aspekt hat besonders JOACHIM HEINZLE hervorgehoben, der wiederholt auf die Bedeutung der Überlieferungsgeschichte für die Beschreibung der Kleinepik hingewiesen hat.

europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven, hg. v. MARC CHINCA / TIMO REUVEKAMP-FELBER / CHRISTOPHER YOUNG, Berlin 2006 (Beihefte zur ZfdPh 13), S. X–XXXI.

7 HANNS FISCHER: Studien zur deutschen Märendichtung, 2., durchgesehene und erweiterte Aufl., hg. v. JOHANNES JANOTA, Tübingen 1983.

8 Vgl. FISCHER: Studien, S. 62f.

9 FISCHER: Studien, S. 94–100.

10 Vgl. den Überblick in EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 19–22.

11 KLAUS GRUBMÜLLER: Gattungskonstitution im Mittelalter, in: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster, hg. v. NIGEL F. PALMER / HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1999, S. 193–210; KLAUS GRUBMÜLLER: Werkstatt-Typ, Gattungsregeln und die Konventionalität der Schrift. Eine Skizze, in: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. v. ELIZABETH ANDERSEN / MANFRED EIKELMANN / ANNE SIMON, Berlin/New York 2005 (Trends in Medieval Philology 7), S. 31–40; KLAUS GRUBMÜLLER: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter. Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006, bes. S. 11–23; KLAUS GRUBMÜLLER: Prinzipien einer Geschichte des Märe (der europäischen Novellistik), in: La novella europea. Origine, sviluppo, teoria (Atti del convegno internazionale Urbino 2007), hg. v. MICHAEL DALLAPIAZZA, Rom 2009 (Aracne 10, Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche 443), S. 9–24.

Das Problem, dass – wie GRUBMÜLLER festgestellt hat – die mittelalterliche Literatur auf den ersten Blick zwar «gattungsmäßig organisiert»¹² zu sein scheint, sich einer strikten Klassifizierung nach Gattungen aber verweigert, habe ich bei meiner Beschäftigung mit geistlichen Verserzählungen mit einer texttypologischen Konzeption zu lösen versucht, die vom Texttyp als «natürlicher Kategorie» ausgeht. Diese ist nicht auf die Grenzen, sondern auf gute Beispiele hin orientiert. Eigenschaften der Texte wie etwa die geistliche Thematik werden dabei nicht als eindeutig festzulegende Ausschlusskriterien aufgefasst (hier etwa in Dichotomie zur weltlichen Thematik), sondern als Enden einer Skala, auf der graduelle Abstufungen möglich sind. Diese Konzeption greift auf linguistische Arbeiten von GEORGE LAKOFF¹³ zurück und wurde im Bereich der Texttypologie u. a. von DORIS TOPHINKE¹⁴ und HANS RUEF¹⁵ angewendet.

Die Frage stellt sich nun, welche Perspektive man bei der Untersuchung auf den so konzipierten Texttyp einnehmen will. Die verschiedenen Perspektiven, die von den in der Forschung vorgeschlagenen Modellen angewandt werden, müssen sich meines Erachtens nicht ausschließen, sondern können sich in der Zusammenschau zu einem komplexen Bild ergänzen. So hat etwa FRANZ-JOSEF HOLZNAGEL mit seiner Habilitationsschrift gezeigt, dass die Verbindung verschiedener Perspektiven – in seinem Fall eines narratologischen und eines überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes – für die Erforschung von Kleinepik gewinnbringend sein kann.¹⁶ Natürlich bleiben auch bei einer multiperspektivischen Betrachtungsweise blinde Flecken und offene Fragen. Es handelt sich, wie bei allen Erklärungsmodellen, um ein Hilfskonstrukt. Dennoch glaube ich, dass man durch diese Herangehensweise dem literarischen Phänomen am ehesten gerecht werden kann. In meiner Dissertation habe ich den Texttyp der geistlichen Verserzählung deshalb unter drei Perspektiven untersucht: einer synchronen Perspektive, die den Texttyp an sich in seinem literarischen Umfeld in den Blick nimmt, einer diachronen Perspektive, in der die Entwicklung des Texttyps im Lauf der Jahrhunderte untersucht wird, und einer rezeptionsorientierten Perspektive,

12 GRUBMÜLLER: *Ordnung*, S. 13.

13 GEORGE LAKOFF: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago/London 1987, bes. S. 5–154.

14 DORIS TOPHINKE: *Zum Problem der Gattungsgrenze – Möglichkeiten einer prototypentheoretischen Lösung*, in: *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, hg. v. BARBARA FRANK / THOMAS HAYE / DORIS TOPHINKE, Tübingen 1997 (*ScriptOralia* 99), S. 161–182; DORIS TOPHINKE: *Handelstexte. Zu Textualität und Typik kaufmännischer Rechnungsbücher im Hanseraum des 14. und 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1999 (*ScriptOralia* 114).

15 HANS RUEF: *Sprichwort und Sprache. Am Beispiel des Sprichworts im Schweizerdeutschen*, Berlin/New York 1995 (*Studia Linguistica Germanica* 36), bes. S. 28f.

16 FRANZ-JOSEF HOLZNAGEL: *Handschrift – Texttypologie – Literaturgeschichte. Die kleineren mittelhochdeutschen Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts und der Wiener Stricker-Codex 2705 (Hermaea N.F. 124)* (in Druckvorbereitung).

bei der Überlieferungsgeschichte und Überlieferungskontexte der geistlichen Verserzählungen im Zentrum stehen. Ich werde die drei Perspektiven nun etwas genauer vorstellen.¹⁷

Zunächst zur synchronen Perspektive. Als charakteristische Grundeigenschaften geistlicher Verserzählungen kann man die geistliche Thematik, die Narration, die Versform und den relativ geringen Umfang nennen. Eine typische geistliche Erzählung weist eine starke geistliche Prägung auf, eine weniger typische ein geringeres Mass an geistlichen Elementen. Eine starke geistliche Prägung liegt etwa dann vor, wenn – wie in der eingangs erwähnten Erzählung vom ‚Jesuskind als Geisel‘ – das Eingreifen transzendenter Figuren in das Geschehen einen Wendepunkt in der erzählten Handlung herbeiführt und dadurch den Blick auf eine religiöse Wahrheit oder Lehre öffnet – beim ‚Jesuskind als Geisel‘ etwa den Nutzen eines beständigen Vertrauens auf Maria. In der Präsenz transzendenter Figuren, die im erzählten Raum für den Leser bzw. Hörer erfahrbar gemacht wird, liegt ein besonderer Reiz geistlicher Erzählungen, den andere kleinepische Formen nicht bieten können: In den nicht-narrativen Formen, den Reden, kann zwar auf einer diskursiven Ebene geistliches Wissen vermittelt werden, aber es besteht für den Rezipienten nicht die Möglichkeit, es wie bei der Erzählung durch Identifikation mit den Protagonisten emotional nachzuvollziehen. Die weltlichen Erzählungen dagegen bauen zwar auch auf die Identifikation des Rezipienten, machen aber keine Vorgänge präsent, die ausserhalb der alltagsweltlichen Erfahrung liegen.

Die zweite, diachrone Perspektive befasst sich mit der Entwicklung des Texttyps. Die Entstehung der geistlichen Verserzählung ist von zwei grundlegenden Voraussetzungen bestimmt: der Verbreitung der lateinischen Exempellitertur einerseits und der Tradition der Vermittlung geistlicher Inhalte in der Volkssprache andererseits.

Die lateinischen Exempelsammlungen¹⁸ dienten für die Verfasser volkssprachiger geistlicher Erzählungen als Fundgrube, aus der sie ihre Stoffe

17 Eine ausführlichere Skizze meines Beschreibungsmodells findet sich in EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 23–33.

18 Aus dem weiten Feld der Forschung zu lateinischen Exempla sollen hier nur einige ausgewählte Beiträge genannt werden: PETER VON MOOS: Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury, Hildesheim/Zürich/New York 1988 (Ordo 2); CHRISTOPH DAXELMÜLLER: Narratio, Illustratio, Argumentatio. Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit, in: Exempel und Exempelsammlungen, hg. v. WALTER HAUG / BURGHART WACHINGER, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2), S. 77–94; Les exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de FREDERIC C. TUBACH, hg. v. JACQUES BERLIOZ / MARIE ANNE POLO DE BEAULIEU, Carcassone 1992; MARKUS SCHÜRER: Das Beispiel im Begriff.

schöpften. Die lateinischen Exempel waren in verschiedenen Sprachgebieten verbreitet und hatten einen grossen Wirkungskreis – von den Klerikern, die sie verfassten und lasen, bis hin zu den Predigtbesuchern, denen sie als mündliche Nacherzählungen vermittelt wurden. Dadurch war die lateinische Exempelliteratur für die Autoren deutscher geistlicher Erzählungen in den meisten Fällen ungleich präsenter als andere deutsche Verserzählungen, die aufgrund regional, zeitlich und zahlenmässig beschränkterer Überlieferung schwerer greifbar waren. Deshalb bildeten sich im Bereich der geistlichen Verserzählungen kaum literarische Reihen, die auf direkten intertextuellen Bezügen basieren. Auch wenn die meisten Erzählstoffe aus der lateinischen Exempelliteratur stammen, kann ein deutscher Text oft nicht auf eine konkrete Quelle zurückgeführt werden. In manchen Fällen haben die volkssprachigen Autoren ihre Quellen wohl sehr frei bearbeitet, Versatzstücke aus verschiedenen Stofftraditionen zusammengefügt oder einen Stoff vielleicht nur in einer mündlichen Fassung gekannt. Mir geht es aber nicht um direkte Abhängigkeiten, sondern vielmehr darum, den literarischen Referenzrahmen aufzuzeigen, in dem die Texte zu verorten sind. Dies kann zu einem besseren Verständnis der Spezifik der deutschen Texte beitragen.

Die zweite wichtige Voraussetzung war die Tradition geistlichen Erzählens in der Volkssprache.¹⁹ Seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurden vermehrt Bibel- und Legendenstoffe in volkssprachigen Versen bearbeitet. Dadurch wurden einerseits die Glaubensinhalte für die illiteraten Laien greifbarer gemacht, andererseits erlangte auch die Volkssprache einen gewissen (wenn auch immer noch inferioren) Status gegenüber der lateinischen Kleriker-Sprache. Um das illiterate Publikum zu erreichen, wurde aber nicht nur die Volkssprache verwendet, es fand auch eine stilistische und inhaltliche Annäherung an volkssprachige Literaturtraditionen bzw. laikale Lebenskon-

Aspekte einer begriffsgeschichtlichen Erschließung exemplarischen Erzählens im Mittelalter, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 38 (2003), S. 199–237; MARKUS SCHÜRER: *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, Berlin 2005 (*Vita regularis* 23); *Le tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, hg. v. MARIE-ANNE POLO DE BEAULIEU u. a., Rennes 2010.

19 Vgl. dazu etwa WOLFGANG HAUBRICHS: <Labor sanctorum> und <labor heroum>. Zur konsolatorischen Funktion von Legende und Heldenlied, in: *Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hg. v. CHRISTA BAUFELD, Göttingen 1994 (GAG 603), S. 27–49; ECKART CONRAD LUTZ: *Literaturgeschichte als Geschichte von Lebenszusammenhängen. Das Beispiel des Ezzo-Liedes*. In: *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang. Ergebnisse des Troisième Cycle Romand 1994*, hg. v. ECKART CONRAD LUTZ, Freiburg Schweiz 1997 (*Scrinium Friburgense* 8), S. 95–145; STEPHAN MÜLLER: *Erzählen und Erlösen. Wege ins Heil und die Produktion von Präsenz im Evangelienbuch Otfrids von Weißenburg (I,1,1–50)*, in: *Narration und Ethik*, hg. v. CLAUDIA ÖHLSCHLÄGER, München 2009 (*Ethik – Text – Kultur* 1), S. 183–199.

zepte statt, indem Elemente aus der Heldenepik und der höfischen Dichtung aufgenommen wurden.

Entsprechend dem für die höfische Literatur um 1200 charakteristischen Ideal, durch ein tugendhaftes ritterliches Leben sowohl Gott als auch der Welt zu gefallen,²⁰ sind viele der frühen geistlichen Erzählungen von dem Bemühen geprägt, geistliche Inhalte und höfische Ideale in Einklang zu bringen. Ein Beispiel dafür ist die Erzählung ›Der arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue.²¹ Der Protagonist Heinrich ist ein idealer Ritter und steht auf der Höhe seines weltlichen Ruhms, als er vom Aussatz befallen wird und auf die Barmherzigkeit eines seiner Bauern angewiesen ist, bei dem er unterkommt. Heinrich kann nur geheilt werden, wenn er mit dem Blut einer Jungfrau bestrichen wird, die sich freiwillig für ihn opfert. Die Tochter des Bauern, die Heinrich besonders zugetan ist und einen schnellen, guten Tod einem langen, mühsamen Weltleben vorzieht, erklärt sich bereit, für Heinrich zu sterben, und kann es kaum erwarten, in Salerno von dem Arzt getötet zu werden. Heinrich, der durch ein Loch in der Wand in das Zimmer des Arztes schaut, erbarmt sich jedoch über das Mädchen und sieht ein, dass es ihm nicht zusteht, einen anderen Menschen für sich sterben zu lassen – er muss sein von Gott verhängtes Schicksal geduldig ertragen. Das Mädchen ist zunächst masslos enttäuscht; doch auf dem Heimweg ereignet sich ein Wunder: Heinrich wird geheilt. Er erringt seine weltliche Stellung wieder und heiratet das Mädchen. Das göttliche Eingreifen erscheint in dieser Erzählung als Konsequenz der inneren Wandlung Heinrichs. Das Spannungsverhältnis zwischen Weltendienst und Gottesdienst bleibt zwar immer spürbar, wird aber in dem versöhnlichen Ende aufgefangen, bei dem die Protagonisten Welt- und Gottesdienst harmonisch vereinen können.

Diese Harmonisierungstendenzen werden später, im 14. und 15. Jahrhundert, allmählich zugunsten einer klareren moraldidaktischen Ausrichtung aufgegeben. So ist etwa die aus dem 15. Jahrhundert stammende Erzählung

20 Vgl. dazu KLAUS HOFBAUER: Gott und der Welt gefallen. Geschichte eines gnomischen Motivs im hohen Mittelalter, Frankfurt a.M. u.a. 1997 (Europäische Hochschulschriften I 1630).

21 Ausgabe: Hartmann von Aue: Der arme Heinrich, hg. v. HERMANN PAUL, neu bearb. von KURT GÄRTNER, 17., durchges. Aufl., Tübingen 2001 (ATB 3). Eine ausführlichere Fassung meiner Interpretation zu diesem Text in EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 149–154. Eine andere Position vertritt RAINER WARNING: Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma (Der arme Heinrich / Parzival), in: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. UDO FRIEDRICH / BRUNO QUAST, Berlin 2004 (Trends in Medieval Philology 2), S. 19–34. Vgl. auch die grundlegenden Studien von CHRISTOPH CORMEAU: Hartmanns von Aue ›Armer Heinrich‹ und ›Gregorius‹. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns, München 1966 (MTU 15) und THEODOR VERWEYEN: Der ›Arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue. Studien und Interpretation, München 1970.

von ‹Ritter Gottfried›²² von einer klaren Dichotomie von Gut und Böse geprägt: Der Ritter Gottfried führt zwar ein tugendhaftes Leben, kommt aber durch das Erbe seiner Frau in den Besitz eines Gutes, das sein Schwiegervater einst unrechtmässig einem Kloster entwendet hatte. Nach dem Tod seiner Frau erfährt Gottfried, dass ihre Seele wegen des unrechten Gutes verdammt ist. Um ihr zu helfen und seine eigene Seele zu bewahren, gibt er das Gut zurück, teilt sein Erbe unter seinen Kindern auf und tritt als Laienbruder in ein Kloster ein, in dem er so lange büsst, bis die Seele seiner Frau ihm erscheint und meldet, sie sei gerettet und er werde ihr bald folgen.

Während im ‹Armen Heinrich› die innere Einstellung, die Haltung des Protagonisten im Zentrum steht und das göttliche Wunder erst durch die Wandlung Heinrichs herbeigeführt wird, funktioniert die erzählte Welt im ‹Ritter Gottfried› nach einem starren Sünde-Strafe-Schema: der Besitz des unrechten Gutes zieht unweigerlich die Höllenstrafe nach sich. Nur durch die radikale Weltabkehr kann Gottfried diesem Mechanismus entkommen. Die diesseitige Welt erscheint als Ort, der voller Gefahren für das Seelenheil steckt; auch vorbildliche Frömmigkeit und ritterliche Tugend können nicht vor der Verdammnis schützen.

Diese bei den geistlichen Verserzählungen beobachtbaren inhaltlichen Tendenzen stehen im Rahmen allgemeiner literarischer Entwicklungen im Spätmittelalter. Die Zunahme expliziter Didaxe und einfacher Moralvorstellungen geht oft einher mit einem abnehmenden Interesse an höfischen Stilelementen und an der Versform – so entstehen etwa im 14. und 15. Jahrhundert zahlreiche geistliche Prosaerzählungen, die auf die gleichen lateinischen Stoffquellen zurückgreifen wie die Verserzählungen, die lateinischen Exempel jedoch meist genauer und ohne höfisches und stilistisch-formales Beiwerk wiedergeben.²³ Damit wurden die Prosaerzählungen den Erwartungen und Bedürfnissen der im 15. Jahrhundert immer breiter werdenden Leserschichten besser gerecht als die in einer älteren Literaturtradition stehenden Verserzählungen. Diese komplexen Entwicklungen führten schliesslich um 1500 zum Ende der Produktivität des Texttyps.

Eine rezeptionsorientierte Betrachtungsweise bildet die dritte Perspektive. Die früheste Überlieferung kleinepischer Texte liegt grösstenteils im Dunkeln, da nur wenige Fragmente erhalten sind. In der 2. Hälfte des 13. Jahr-

22 Vgl. FRIEDER SCHANZE: Ritter Gottfried, in: ²VL 8 (1992), Sp. 98f. sowie die von KLAUS GRAF betreute Seite: http://de.wikisource.org/wiki/Ritter_Gottfried (17.6.2015) mit Abdruck der Fassung A des sonst unedierten Textes. Vgl. auch EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 457–469.

23 Vgl. dazu MONIKA STUDER: Exempla im Kontext. Studien zu deutschen Prosaexempla des Spätmittelalters und zu einer Handschrift der Straßburger Reuerinnen, Berlin/Boston 2013 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 6), S. 125–151.

hundreds und v. a. im frühen 14. Jahrhundert sind kleinepische Texte dann in repräsentativen Codices bezeugt. Einerseits wurden die kleinepischen Texte in den Handschriften mit volkssprachiger Grossepik vereint, etwa mit Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ und dem ›Nibelungenlied‹ oder mit dem Legendenroman ›Barlaam und Josaphat‹.²⁴ Andererseits entstanden aber auch umfangreiche Sammlungen, die nur kleinepische Texte enthalten. In manche dieser Sammlungen wurde alles aufgenommen, was an kleinepischen Texten erreichbar war, Texte verschiedenen Alters und unterschiedlichen Inhalts.²⁵ Andere Sammlungen zeigen dagegen relativ deutliche Profile: So wurden in einige Handschriften fast ausschliesslich geistliche Texte aufgenommen.²⁶ Trotz dieser Interessenbildung, die sich in einigen Sammlungen beobachten lässt, gibt es kaum konkrete Hinweise auf die Auftraggeber und Besitzer. Gerade bei den geistlichen Sammlungen ist nicht zu entscheiden, ob die Auftraggeber und Besitzer in der laikalen Oberschicht oder in religiösen Gemeinschaften, etwa Frauenklöstern oder Deutschordenskommenden, zu suchen sind. Eine strikte Trennung laikaler und monastischer Rezipientenkreise ist aber ganz generell weder möglich noch sinnvoll, da zwischen diesen Personengruppen, etwa aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen, mit einem regen Austausch auch von Texten und Handschriften zu rechnen ist.

Im 15. Jahrhundert gewinnen neben den Kleinepiksammlungen zahlreiche andere Überlieferungskontexte an Bedeutung für die Tradierung geistlicher Verserzählungen. Sie werden nun vermehrt auch zusammen mit Reiseberichten und chronikalischen Texten, in hausbuchartigen Sammlungen mit Sachtexten wie Rossarzneien und Kochbüchern und in erbaulichen Handschriften mit theologischer Traktatliteratur überliefert.²⁷ Diese Ausdifferenzierung der Überlieferungskontexte führte dazu, dass für die Aufnahme der Texte in eine Sammlung nun nicht mehr, wie bei den Kleinepiksammlungen, die Versform das entscheidende Kriterium war. Die Inhalte der Texte spielten jetzt eine grössere Rolle. Die inhaltliche Einbindung reicht dabei von mehr oder weniger zufällig oder assoziativ wirkenden Zusammenstellungen bis hin zur konkreten Funktionalisierung von Texten, wie sie beispielsweise in einem Textzeugen der Erzählung vom ›König im Bad‹²⁸ zu beobachten ist. In

24 Beispiele sind die Handschriften St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 857, Wien, ÖNB, Cod. Vindob. 2884 und München, BSB, Cgm 16.

25 Beispiele sind die Kleinepiksammlungen Heidelberg, UB, Cpg 341 und Coligny-Genf, Bibliotheca Bodmeriana, Cod. Bodm. 72.

26 Beispiele sind die Handschriften Wien, ÖNB, Cod. Vindob. 2677 und Melk, Stiftsbibl., Cod. 1547.

27 Beispiele sind etwa die Handschriften Stuttgart, WLB, Cod. poet. et phil. 2° 4, Wien, ÖNB, Cod. Vindob. 2953, Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 16.17 Aug. 4°, Augsburg, UB, Cod. III.1.8° 14.

28 Ausgabe und Untersuchung: HERMANN-JOSEF MÜLLER: Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Pseudo-Strickerschen Erzählung ›Der König im Bade‹. Untersuchungen und Texte, Berlin 1983 (Philologische Studien und Quellen 108). Vgl.

dieser Erzählung wird anhand der Geschichte eines gestürzten hochmütigen Königs die Wahrheit des <Magnificat>-Verses «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen» (Lc 1,52) demonstriert. In einer Handschrift des 15. Jahrhunderts²⁹ folgt die Erzählung direkt auf eine traktathafte <Magnificat>-Auslegung: Sie soll hier die Lehre des Traktats exemplifizieren. Dass in solchen Fällen kaum mehr ein Interesse an der Versform der Texte vorhanden war, zeigt auch der Umstand, dass die Verserzählung in dieser Handschrift fortlaufend, wie ein Prosatext, geschrieben ist.

Ich möchte diese allgemeinen Beobachtungen nun anhand eines konkreten Falls veranschaulichen.

Die aus dem 13. Jahrhundert stammenden Erzählungen <Mönch Felix> (382 V.)³⁰ und <Der Zweifler> (178 V.)³¹ behandeln den gleichen Erzählstoff.³² Sie berichten von einem Mönch, der an den Himmelsfreuden zweifelt und von Gott eines Besseren belehrt wird, indem Gott einen himmlischen Vogel schickt, der so schön singt, dass der Mönch ganz verzückt zuhört und die Zeit vergisst. Als der Vogel wegfliegt und der Mönch zum Kloster zurückkehrt, glaubt er, nur wenige Stunden fort gewesen zu sein, es stellt sich aber heraus, dass er während mehrerer hundert Jahre dem Gesang des Vogels gelauscht hat.

Diese beiden Texte sind geeignet, die Variationsbreite des Texttyps aufzuzeigen, weil der eine – <Mönch Felix> – eine in jeder Hinsicht typische geistliche Verserzählung ist, also quasi den Kernbereich des Texttyps im Sinn der <natürlichen Kategorie> repräsentiert, während der zweite Text, der <Zweifler>, sowohl von seiner literarischen Gestalt als auch von seiner Überlieferung her einen Sonderfall darstellt.

In <Mönch Felix> ist der Protagonist ein Zisterziensermönch, der zunächst als Vorbildfigur präsentiert wird, indem alle seine Tugenden aufgezählt werden. Dann setzt die eigentliche Handlung ein: Felix hält es für unmöglich,

zu diesem Text und seiner Überlieferung auch EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 267–332.

²⁹ München, BSB, Cgm 319. Vgl. EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 310–312.

³⁰ Ausgabe: Gesamtabenteuer. Hundert altdeutsche Erzählungen, hg. v. FRIEDRICH HEINRICH VON DER HAGEN, Bd. III, Stuttgart/Tübingen 1850 (Nachdruck Darmstadt 1961), S. 613–623.

³¹ Ausgabe: CARL VON HARDENBERG: Geistliches Gedicht des XIII. Jahrhunderts, in: Germania 25 (1880), S. 339–344.

³² FREDERIC C. TUBACH: Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales, Helsinki 1969 (FF Communications 204), Nr. 3378; vgl. auch den Überblick über die Stofftradition bei NIGEL F. PALMER: Mönch Felix, in: ²VL 6 (1987), Sp. 646–649. Ausführlichere Interpretationen zu diesen Texten finden sich in EICHENBERGER: Geistliches Erzählen, S. 228–231, 430–436.

dass die Himmelsfreuden unendlich sein sollen; deswegen sendet Gott den Vogel, der Felix davon überzeugen soll:

*dô sante Got von himelrîch
Dar ein klein vogelîn
daz kûndet' im die gaudîn,
Diu in dem himel wære (V. 80ff.)*

Die Rezipienten wissen also im Gegensatz zur Figur von Anfang an, dass es sich um einen von Gott gesandten Boten handelt; der Reiz der Erzählung liegt dann darin, den Erkenntnisprozess der Figur nachzuvollziehen. Besonders breit ausgestaltet ist dabei die Auseinandersetzung des zurückkehrenden Felix mit dem Pförtner des Klosters (V. 151–246) – da hundert Jahre vergangen sind, kennt der Pförtner Felix nicht, dieser behauptet aber, am Morgen noch die Mette gesungen zu haben. Während der Beginn und das Ende der Erzählung in einem ernsthaft-andächtigen Ton gehalten sind, finden sich in dieser Auseinandersetzung auch schwankhafte Elemente. Der Pförtner präsentiert sich dabei als eine Art Gegenfigur zu Felix. Während dieser nämlich immer tugendhaft und friedlich mit seinen Brüdern zusammenlebte, wird der Pförtner über Felix' Bitten zornig und wirft ihm vor, betrunken oder rasend zu sein. Erst der herbeigeholte Abt kann den Pförtner besänftigen und eine Einigung herbeiführen. Felix' Identität wird zunächst durch einen uralten Mönch, dann durch die Klosterchronik bestätigt. Die Erzählung von <Mönch Felix> ist so gestaltet, dass sie für den Rezipienten verschiedene Funktionen haben kann: eine didaktische (Beweis der Unendlichkeit der Himmelsfreuden durch das Mirakel), eine emotionale (Rührung durch Identifikation mit Felix) und eine unterhaltende (Streit mit dem Pförtner).

Während <Mönch Felix> stark narrativ geprägt ist und nur einen sehr kurzen Prolog und Epilog enthält, nehmen in der zweiten Erzählung, dem <Zweifler>, die diskursiven Partien einen wichtigen Platz ein. Von den 178 Versen des Textes entfallen 78 auf den elaborierten Prolog, weitere 14 auf den Epilog.

Der Prolog ist der Frage gewidmet, wie man ins Himmelreich gelangen könne, da die himmlischen Güter viel erstrebenswerter seien als die weltlichen. Dabei verwendet der Erzähler auch Beispiele aus der volkssprachigen Heldenepik und der heidnischen Antike als Exempla weltlicher Vergänglichkeit:

*Waz half den nibelungen ir hort
do si erslagen vorden dort
in vremedem lande
di stolzen wiganden.
Di romescen keisere mochten ouch nicht genesen
swi rîche si weren gewesen*

*Doch nam si alle der tot
vnde musten hin dar got gebot (V. 35ff.)*

Diese Vergleiche setzen eine Vertrautheit mit der weltlichen Literaturtradition voraus, schaffen aber gleichzeitig eine Distanz zu ihr.

In nur 86 Versen wird die eigentliche Handlung erzählt. Der Protagonist wird dabei viel weniger ausführlich charakterisiert als Felix. Er zweifelt am Psalmvers 90,4 (*quia mille anni in oculis tuis sicut dies hesternae quae pertransiit et vigilia nocturna*):

*vnde do man daz vers zv chore sanc
daz da sprichet. daz kome also lanc
vrsent iar vor gottes ougen sin
so egesteren tages scin
Der selbe mōnch began
sere zwibelen daran (V. 83ff.)*

Beim Zuschliessen der Kirche trifft der Mönch auf einen schönen Vogel und will ihn fangen. Es wird hier nicht gesagt, woher der Vogel kommt – das Figurenwissen und das Rezipientenwissen ist gleichermaßen beschränkt, der Rezipient vollzieht die Faszination durch den Vogel also aus der Figurenperspektive heraus nach. Bei seiner Rückkehr findet der Mönch sein Kloster zwar völlig verändert vor, wird von den neuen Brüdern aber ohne Umschweife aufgenommen. Sie identifizieren ihn dadurch, dass der Abt sich erinnert, von einem Mönch gelesen zu haben, der vor genau 1000 Jahren verschwand. So hat sich der Psalmvers bewahrheitet: Was dem Mönch beim Gesang des Vogels wie wenige Stunden vorkam, waren 1000 Jahre.

Im Gegensatz zur Erzählung von <Mönch Felix>, in der nur von einem allgemeinen Zweifel des Mönchs an der Unendlichkeit der Himmelsfreuden berichtet wird, weist der <Zweifler> also einen viel engeren und schematischeren Bezug zum Psalmvers 90,4 auf. Ein Blick auf weitere stoffverwandte Erzählungen zeigt, dass dies eine Besonderheit innerhalb der Stofftradition darstellt. All dies macht deutlich, dass im <Zweifler> eine ganz andere Erzählstrategie verfolgt wird als in <Mönch Felix>. Hier soll der Rezipient zwar auch auf einer emotionalen Ebene nachvollziehen, wie der Mönch vom Gesang des Vogels verzückt ist, doch dies dient hauptsächlich der didaktischen Funktion der Erzählung, nämlich dem Beweis des Psalmverses. Dass das didaktische Moment in dieser Erzählung eine zentrale Rolle einnimmt, zeigt auch der für geistliche Erzählungen ungewöhnlich grosse Umfang der diskursiven Partien mit expliziter Didaxe.

Der Vergleich der Erzählungen und ihre Einordnung in die Stofftradition erlauben es, ihre jeweilige Erzählstrategie und Funktionsweise genauer zu konturieren. In diesem konkreten Fall ist die stoffgeschichtliche Besonderheit des <Zweiflers> aber auch ein Schlüssel zum Verständnis des Textes in rezeptionsorientierter Perspektive.

Während die typische Erzählung <Mönch Felix> in drei Kleinepikhandschriften des 14. Jahrhunderts überliefert ist,³³ also in einem ebenfalls typischen Überlieferungskontext geistlicher Verserzählungen, steht der <Zweifler> in einem sehr aussergewöhnlichen Kontext: in einer lateinischen illustrierten Psalterhandschrift des 13. Jahrhunderts.³⁴ Auf diese Handschrift, die wohl im Zweiten Weltkrieg vernichtet wurde, möchte ich nun etwas genauer eingehen.

Sie wird durch einen Bildteil und einen Kalender eröffnet, dessen Heiligenfeste auf die Diözese Magdeburg hindeuten. Innerhalb des Bildteils findet sich neben Darstellungen der Kreuzigung, der Marterwerkzeuge u.ä. auch der Text der deutschen Erzählung sowie eine Illustration dazu. Den Hauptteil der Handschrift bildet der lateinische Psalter, danach folgen Litaneien und ein Totenoffizium mit deutschen Gebetsüberschriften. Die anspruchsvoll gestaltete Handschrift fügt sich stilistisch in eine Gruppe weiterer Psalterhandschriften aus dem Magdeburger Raum ein.³⁵

33 Heidelberg, UB, Cpg 341; Cologny-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 72; Gotha, Forschungsbibl., Cod. Chart. A 216.

34 Ehemals Metz, Stadtbibl., Ms. 1200 (verschollen). Literatur zu dieser Hs.: V[ICTOR-MARTIAL] LEROQUAIS: Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France, 3 Bde., Macon 1940–1941, hier Bd. I, S. 268–270 und Tafeln XCV–CII.

35 Vgl. RENATE KROOS: Drei niedersächsische Bildhandschriften des 13. Jahrhunderts in Wien, Göttingen 1964 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse III,56), bes. S. 188f. (Nr. 23); ELISABETH KLEMM: Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek. Text- und Tafelband, Wiesbaden 1998 (Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 4), S. 262–266, Abb. XVI, 663–670.

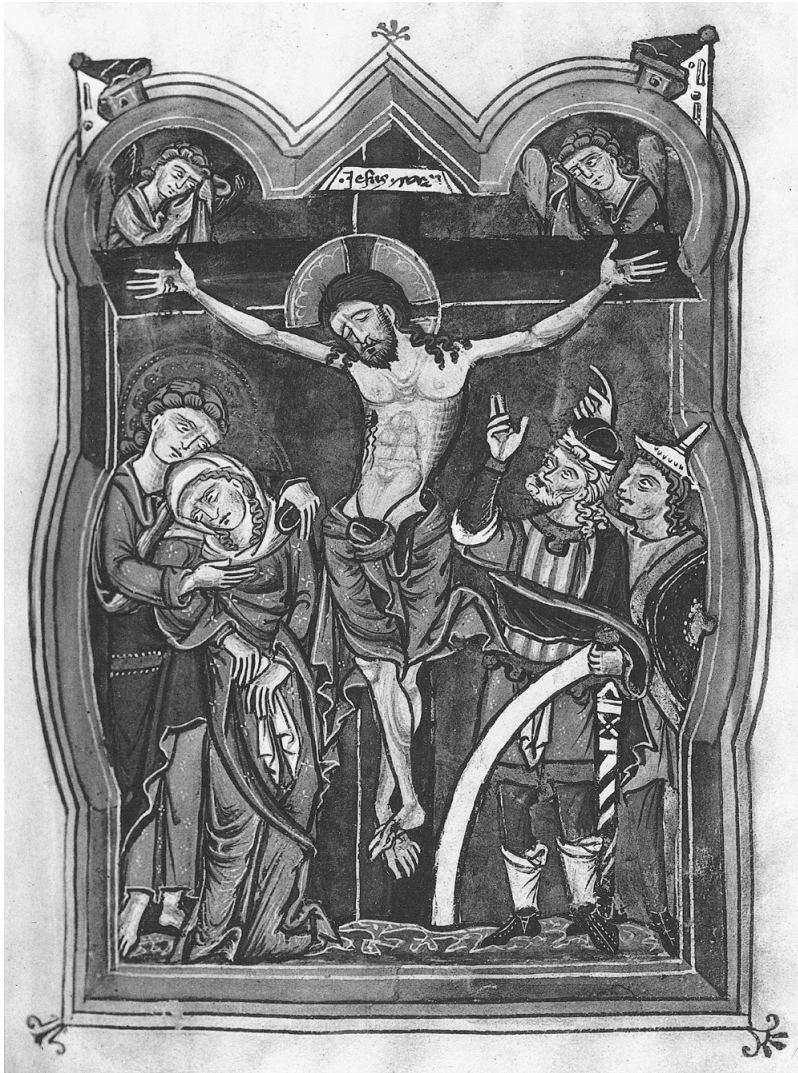


Abb. 1: Magdeburger Psalter (Metz, Stadtbibl., Ms. 1200, Bl. 11r): Kreuzigung – Abb. aus LEROQUAIS: Psautiers, Planche XCXIX.

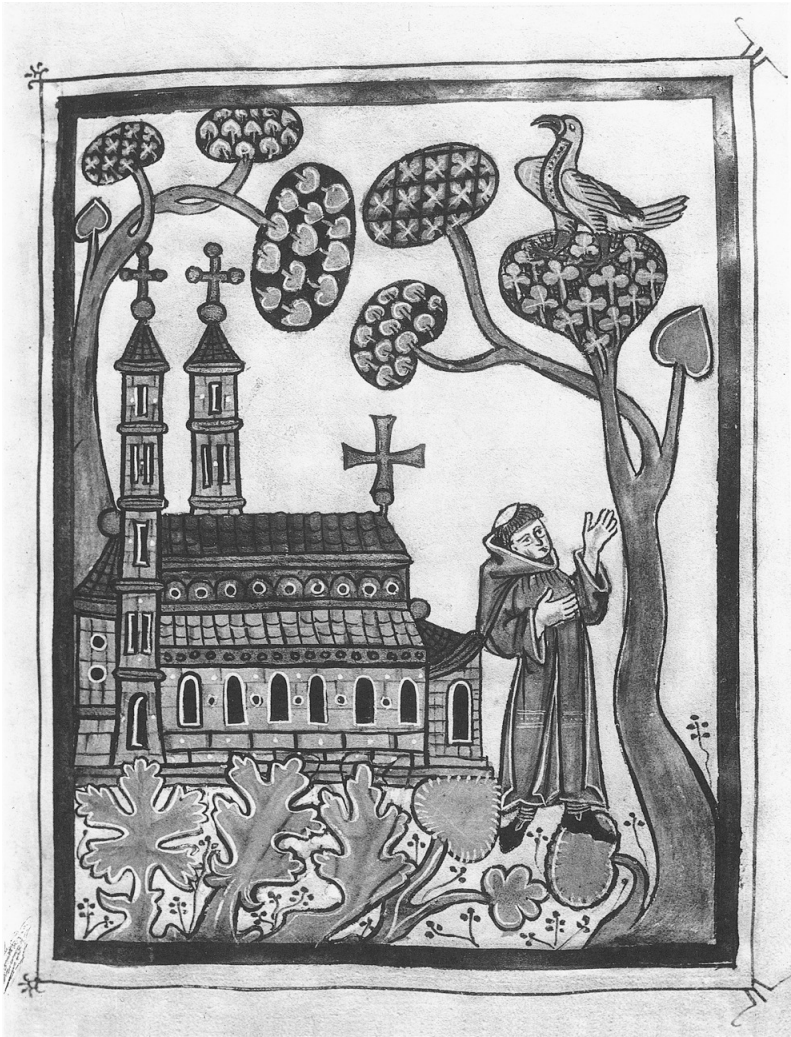


Abb. 2: Magdeburger Psalter (Metz, Stadtbibl., Ms. 1200, Bl. 10r): Der Zweifler – Abb. aus LEROQUAIS: Psautiers, Planche XCVIII.

Der Psalter ist dasjenige lateinische Andachtsbuch, das am häufigsten in der Hand von Laien anzutreffen war.³⁶ Dies zeigt sich etwa auch in den oft auftretenden volkssprachigen Einsprengseln in lateinischen Psalterhandschriften wie etwa nachträglich eingefügten volkssprachigen Gebeten.³⁷ Dennoch ist es eine Ausnahme, dass ein lateinischer Psalter einen selbständigen deutschen Verstehtext enthält, der eine prominente Stellung in der Gesamtkonzeption der Handschrift einnimmt. Dies deutet darauf hin, dass der Text bzw. sein Inhalt für die Auftraggeber der Handschrift eine besondere Bedeutung hatte.³⁸ Diese Bedeutung ist hier wohl in der spezifischen Ausformung des Erzählstoffs vom verzückten Mönch im <Zweifler> zu finden: Die deutsche Erzählung konnte als Beweis des Psalmverses 90,4 (und dadurch implizit natürlich auch des ganzen Psalters) gelesen werden und diente somit als exemplarhafter Vorspruch, der dem Rezipienten die Glaubenswahrheiten des Psalters erschliessen und mögliche Zweifel daran von vornherein beseitigen konnte. Da die Erzählung in der Volkssprache verfasst ist und mit ihrer Versform und den Anspielungen auf die höfische Literatur auch einen gewissen ästhetischen Anspruch vertritt, war sie besonders geeignet, diese Funktion zu erfüllen. Dieses enge Ineinandergreifen von stoffgeschichtlicher und erzähltechnischer Spezifik sowie funktionaler Einbindung im Überlieferungskontext unterstreicht noch einmal den Sonderstatus der Erzählung vom <Zweifler>; eine andere, unspezifischere Fassung des Erzählstoffs wie etwa <Mönch Felix> hätte dies nicht leisten können.

Das Beispiel dieser zwei Texte hat, so hoffe ich, gezeigt, wie gross die Variationsbreite innerhalb des Texttyps der geistlichen Verserzählung ist. Die Aufarbeitung solcher Beispiele, wie ich sie in meiner Dissertation vorgenommen habe, ermöglicht dabei über die Ebene der Einzeltexte hinausgehende Einblicke in die komplexe Situation mittelhochdeutscher Literatur zwischen lateinisch-klerikalem Referenzrahmen, sich verändernden literarischen Erwartungshorizonten und divergenten Überlieferungskontexten. Eine Margi-

36 Vgl. THOMAS LENTES: Text des Kanons und Heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*, hg. v. ERICH ZENGER, Freiburg u. a. 1998 (Herders biblische Studien 18), S. 323–354; JÜRGEN WOLF: Psalter und Gebetbuch am Hof. Bindeglieder zwischen klerikal-literaler und laikal-mündlicher Welt, in: *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays on a Conjunction and its Consequences* (FS Dennis H. Green), hg. v. MARK CHINCA / CHRISTOPHER YOUNG, Turnhout 2005, S. 139–179, hier bes. S. 139–141.

37 Vgl. WOLF: Psalter, S. 151–155; ERNST HELLGARDT: Deutsche Gebetsanweisungen zum Psalter in lateinischen und deutschen Handschriften und Drucken des 12.–16. Jahrhunderts, in: *Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters. Beiträge eines Kolloquiums im Deutschen Bibel-Archiv*, hg. v. HEIMO REINITZER unter Mitarbeit von NIKOLAUS HENKEL, Bern u. a. 1991 (Vestigia Bibliae 9/10), S. 400–413.

38 Vgl. die Hypothesen zu möglichen Entstehungskontexten der Handschrift bei Wolf: Psalter, S. 163 und Nigel F. Palmer: Der Zweifler, in: *2VL* 10 (1999), Sp. 1621f., hier Sp. 1622.

nalisierung des Texttyps, wie sie in der Forschung lange Zeit vorherrschend war, ist daher weder aus literaturhistorischer noch aus rezeptionsorientierter Perspektive begründet.

Heft 12/2015 – Aus dem Inhalt

PHILIPP THEISOHN

Ein «starker Nekromant». Kellers «Zürcher Novellen» (1876/77) als Exorzismus

ULLA KLEINBERGER

Mehrsprachigkeit in der Spätsprache. Einblick in die Forschung am Departement Angewandte Linguistik der ZHAW

NICOLE EICHENBERGER

Ein vernachlässigter – ein marginaler Texttyp? Zur deutschsprachigen religiösen Kleineliteratur des Mittelalters

SERENA PANTÈ

Angst und Verzweiflung im «Meier Helmbrecht». Eine Studie zum Wortschatz der Angst

SIMON ZUMSTEG

Alterierte Identität. Heinrich Federer und sein Tessin

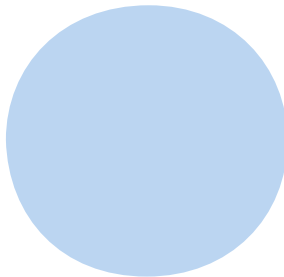
STÉPHANE MAFFLI

Literarische Vermittlung von Fremdheit. durch Mehrstimmigkeit und Sprachlosigkeit in Beat Sterchis Roman «Blösch»

REGULA GASS

Deutschschweizer Dialekte in der Öffentlichkeit. Beliebtheit, Stereotypen und Spracheinstellungen

Germanistik in der Schweiz



ISBN 978-3-9524581-0-5



9 783952 458105