

**Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion) /
This is a self-archiving document (published version):**

Alexander Lasch

**Ordensritter ohne Ordensstaat. Überlegungen zur Textpragmatik der
Martina (1293) Hugos von Langenstein**

Erstveröffentlichung in / First published in:

Mechthild Habermann, Hrsg. *Textsortentypologien und Textallianzen des 13. und 14.
Jahrhunderts*. Berlin: Weidler Buchverlag 2011, S. 97-126. ISBN 978-3-89693-293-8

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-788588>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz](#).
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License](#).

In: Mechthild Habermann (Hg.). Textsortentypologien und Textallianzen des 13. und 14. Jahrhunderts. Beiträge der Tagung vom 13. bis 17. Juni 2007 in Erlangen (Berliner Sprachwissenschaftliche Studien 22). Berlin: Weidler 2011. 97-126.

Ordensritter ohne Ordensstaat. Überlegungen zur Textpragmatik der *Martina* (1293) Hugos von Langenstein¹

von

ALEXANDER LASCH

I. Einleitung – II. Forschungspositionen zum Textstatus der *Martina* – III. *Div ander marter der Martina* – III.1. Die zweite Marter aus der Perspektive der kognitiven Semantik und Textlinguistik – III.2. Die Marterepisode als Lektion bei Tisch? – IV. *Martina* und der Orden vom Deutschen Haus – IV.1. Die *passio* der Martina und ‚die‘ Deutschordensliteratur – IV.2. Historischer und institutioneller Kontext um 1300 – V. Fazit

I. Einleitung

Hugo von Langenstein (*Martina* 292,36-39) widmete im Jahre 1293 dem Martyrium der Martina (*Martina* 292,66-71) eine deutschsprachige Heiligenlegende epischen Ausmaßes von einer Märtyrerin vom unzerstörbaren Leben,² die heute gemeinhin als die älteste geistliche Dichtung des

1 Zitiert wird nach der Kellerschen Ausgabe – zu weiteren Teilausgaben vgl. G. Meyer – M. Burckhardt, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel, S. 63f.

2 Zum Martyrium, das von der Kirche nicht gebilligt wurde, und besonders zur Bluttaufē (*lavacrum sanguinis*) vgl. F. Paschke, in: ³RGG IV, Sp. 588f. und H. Urner, in: ³RGG I, Sp. 1333. – Martina lebte wohl im 3. Jahrhundert in Rom. Einer im 7. Jahrhundert verfassten *passio* zufolge, erleidet Martina unter Kaiser Alexander Severus (222-235) nach elf Martern das Martyrium durch Enthauptung. Zur Verehrung: Zur Zeit Gregors des Großen (590-604) nahm ihre Verehrung großen Aufschwung; 1256 weihte Papst Alexander IV. (1254-1261) ihr zu Ehren eine Kirche. Nach Auffindung der Reliquien Martinas (1634) ließ Papst Urban VIII. (1623-1644) ihren Kult wiederaufleben. Eine unter Honorius I. (625-638) erbaute Kirche war 1588 der Accademia di S. Luca übergeben worden und wurde 1653 durch einen Neubau (Kirche SS. Luca e Martina) ersetzt (vgl. G. Lautenschläger, in: BBKL V, Sp. 935f.). Zur identischen *passio* der Tatiana vgl. mit Boll überzeugend E. Sauser, in: BBKL XI, Sp. 571f. – *Diz ist scē martinvn b̄vch einer megede von Rome dv̄ einlif marter erlitten hat* (G. Meyer – M. Burckhardt, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel, S. 64). Bereits der Titel der Legende lässt keinen Zweifel aufkommen: Martina ist eine Märtyrerin vom unzerstörbaren Leben (K. Zwierzina, in: Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät, S. 129-158; vgl. zu

orden des hospitâles sente Marien des Dûschen hûses von Jherusalem gelten kann,³ wenn man von der möglichen Neudatierung Heinrich von Heslers *Apokalypse*, der Unsicherheit bei der Datierung der *Judith* und der generellen Skepsis gegenüber der Auffassung eines homogenen Literaturbetriebs innerhalb des Deutschordens absieht.⁴ Die *passio* der Martina hat frömmigkeitsgeschichtlich keine herausragende Wirksamkeit entfaltet – ein Befund,⁵ der sich ohne weiteres auch auf die Würdigung in der literatur- und sprachwissenschaftlichen Forschung übertragen ließe.⁶ Der Text ist nur in einer einzigen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert überliefert.⁷ Eine kritische Edition der Legende mit sprachlicher Analyse aus dem Baseler Codex, in dem neben der *Martina* die *Mainauer Naturlehre*, beide aus der Hand von *Cvnrat von sant Gallen* um 1300,⁸ und der *Litauer Schondochs* überliefert sind, steht noch aus.⁹

„Hugo von Langenstein“ G. Steer, in: ²VL IV (1983), Sp. 233-239, hier Sp. 235. – Zu Begriff, Struktur und Typologie der Heiligenlegende vgl. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*; S. Ringler, in: *Würzburger Prosastudien II*, S. 257-259 und E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 31ff.

- 3 *Statuten* Prolog, 4-7. – Der vollständige lateinische Titel *Ordo fratrum hospitalis sanctae Mariae Theutonicorum Ierosolimitanorum* wurde schon früh variierend abgekürzt; zum „Deutschen Orden“ vgl. H. Boockmann, in: *LexMA III* (1986), Sp. 768-777, hier Sp. 768. – Zur Frage nach dem im Orden ‚zentral gesteuerten Literaturbetrieb‘ vgl. A. Mentzel-Reuters, in: *Daphnis* 27, S. 212 aufbauend auf J. Peters, in: *Berichte und Forschungen* 3.
- 4 Nach der Handschrift entstand die Bibeldichtung 1254, womit die *Judith* die älteste Dichtung des Ordens wäre. Helm und Schröder haben die Datierung verworfen (1304 bzw. 1354), de Boor hält daran fest unter der Erwägung, dass sie nicht im Deutschen Orden entstanden sei. Vgl. zu „Judith“ H.-G. Richert, in: ²VL IV (1983), Sp. 899f., hier Sp. 899. – Zu Heslers *Apokalypse* vgl. V. Honemann, in: *ZfdPh* 122 (Sonderheft).
- 5 Vgl. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 321.
- 6 Vgl. E. Wiegmann, *Beiträge zu Hugo von Langenstein und seiner Martina*; J. Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige*. Die Rezension zu J. Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige*, von V. Honemann (in: *ZfdA* 135, S. 263) fasst den derzeitigen Stand der Forschung im ersten Satz treffend zusammen: „Eine Studie zur ‚Martina‘ des Hugo von Langenstein, einer der umfangreichsten (32'588 Verse) und zugleich am schlechtesten erschlossenen Legendendichtungen des deutschen Mittelalters, darf von vornherein auf Sympathie rechnen.“ – Neben den Dissertationen von E. Wiegmann und J. Meindl-Weiss wurde die *Martina* im größeren Zusammenhang der Heiligenlegende noch untersucht bei U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 281-347 und E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 116-125. – Für einen Überblick über die Handlung und Struktur der *Martina* muss immer noch U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, empfohlen werden.
- 7 Basel, Universitätsbibliothek, Cod. B VIII 27. – Zur Handschriftenbeschreibung vgl. G. Meyer – M. Burckhardt, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel*, S. 63-67.
- 8 G. Steer, in: ²VL IV [wie Anm. 2], Sp. 235 und K. Schneider, in: *Rudolf von Ems*, S. 42.
- 9 Vgl. auch V. Honemann, in: *ZfdA* 135, S. 263 mit Anmerkung 1.

In den großen, populären Legendensammlungen des Mittelalters fehlt die heilige Martina. Weder ‚Väterbuch‘ (um 1280), noch ‚Passional‘ (um 1300) erwähnen sie. Auch in der ursprünglichen, lateinischen Fassung der ‚Legenda aurea‘ des italienischen Dominikaners Jacobus de Voragine kommt Martina nicht vor.¹⁰

Unter dem Fokus des Begriffs der „Textallianzen“ darf dem Umstand, dass die *passio* der Martina gerade im Orden des deutschen Hauses beinahe unbekannt geblieben ist, Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wenn man vom derzeitigen Diskussionsstand ausgeht, werden zwei Implikationen des Begriffs „Textallianz“ für unseren Zusammenhang wichtig. Von einer Textallianz kann zum einen dann gesprochen werden, wenn im Rahmen einer Überlieferungsgemeinschaft Exemplare unterschiedlicher Textsorten kompiliert sind.¹¹ In diesem Sinne wäre der Baseler Codex als „Textallianz“ zu charakterisieren. Zum anderen ist als „Textallianz“ auch die „Bildung einer Textsorte¹² oder einer textsortenähnlichen Klasse durch verschiedene Textindividuen“ aufzufassen,¹³ zu der auch Exemplare zugerechnet werden können, die in eine andere Textsorte transformiert werden.¹⁴ Für die Kennzeichnung dieser Phänomene bietet sich dann neben dem Begriff der „Textallianz“ auch der der „Textsortengruppe“ an, der für die Beschreibung der *Martina* in diesem Sinne verwendet werden wird.

Bemerkenswert an der Überlieferungsgeschichte der *Martina* ist, dass sie, obwohl sie wie das *Väterbuch* (um 1280) und das *Passional* (um 1300) „wohl im, oder jedenfalls für den Deutschen Orden entstanden“ ist,¹⁵ im Kontext des Ordens selbst nicht der Textsorte und damit dem Überlieferungszusammenhang der Heiligenlegenden („Textsortengrup-

10 J. Meindl-Weiss, Eine vergessene Heilige, S. 13.

11 Vgl. A. Schwarz, in: Textallianzen am Schnittpunkt der germanistischen Disziplinen, S. 10.

12 Generell zur Textsortenproblematik vgl. K. Brinker, Linguistische Textanalyse; K. Brinker – G. Antos – W. Heinemann – S.F. Sager (Hgg.), Text- und Gesprächslinguistik; K. Adamzik, Textsorten – Texttypologie; K. Adamzik (Hg.), Textsorten.

13 A. Schwarz, in: Textallianzen am Schnittpunkt der germanistischen Disziplinen, S. 11.

14 Vgl. dazu N. Spengler, in: Textallianzen am Schnittpunkt der germanistischen Disziplinen.

15 K. Kunze, in: LexMA IV (1993), Sp. 1769. – Der Verfasser von *Väterbuch* und *Passional* war ostmd. Herkunft, beide Texte sind sehr wahrscheinlich im Deutschordensland entstanden. Zum „Väterbuch“ vgl. D. Borchardt – K. Kunze, in: ²VL X (1999), Sp. 164-170, hier: Sp. 164f.; vgl. weiter K. Helm – W. Ziesemer, Die Literatur des Deutschen Ritterordens, S. 48ff.; zu „Jacobus de Voragine“ vgl. K. Kunze, in: ²VL IV (1983), Sp. 448-466, hier: Sp. 452ff.; zum „Passional“ vgl. K. Kunze, in: LexMA IV (1993), Sp. 1769 und P. Wapnewski, in: ³RGV V, Sp. 138.

pe“) zugeordnet wird, sondern in einer anderen „Textallianz“ verbleibt, obwohl sie durch intertextuelle Bezüge und Erzählmuster als Heiligenlegende ausgewiesen ist.

Aus dieser Perspektive möchte ich hier folgenden Fragen nachgehen:

- Ist die *passio* noch der Textsorte Heiligenlegende als Variante zuzurechnen?¹⁶
- In welchem Verhältnis steht die *Martina* zu ‚der‘ Deutschordensliteratur und zum institutionellen und historischen Kontext des Ordens?¹⁷

Mit zwei Problemen werde ich mich dagegen nicht oder nur am Rande beschäftigen: Leider ist eine Beschreibung der „Textallianz“ des Baseler Codex zurückzustellen, bis eine handschriftengenaue Edition des Codex vorliegt.¹⁸ Den Bezug zu vermuteten literarischen Vorbildern (vor allem die Nähe zur *Goldenen Schmiede* Konrads von Würzburg) werde ich nur am Rande thematisieren.¹⁹

16 Ohne die Diskussion um (literarische) Gattung und/oder (gebrauchsfunktionale) Textsorte und damit den Zuständigkeitsbereich von Literaturwissenschaft und/oder Linguistik anzustoßen, möchte ich den Hinweis F.P. Knapps an K. Vollmann aufgreifen: „Der Legenderzähler sei jedoch von der Wahrheit seines Berichtes überzeugt, und somit könne die legendarische Erzählung nicht der fiktionalen, sondern müsse der historischen Literatur zugeschlagen werden“ (K. Vollmann, in: *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter*, S. 63). – Bezüglich der Narrativik weise ich hin auf B. Rossbach (in: ZDL 68, S. 316 u.ö.), der eine Narrativik entwirft, die auf die Opposition fiktional/nichtfiktional weitestgehend verzichten kann, da sie am ‚Narrator‘ ausgerichtet ist (‚Fiktionales Erzählen ahmt nichtfiktionales Erzählen nach.‘).

17 Problematisierung bei J. Peters, in: *Berichte und Forschungen* 3, – wir werden auf diese Frage im Zusammenhang der Bewertung der ‚einheitlichen ideologischen Ausrichtung‘ der dem Orden zugeschriebenen Literatur noch zurückkommen. Einen guten Überblick über die Deutschordensliteratur bieten neben den Handbuch- und Lexikonartikeln K. Helm – W. Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens, zum Umkreis der Martina* vgl. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, S. 325-347 und D. Buschinger, *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters*, S. 310-335. – Zur weiteren Entwicklung der sogenannten ‚Deutschordensliteratur‘ vgl. auch D. Schmidtke, in: *Deutsche Handschriften 1100-1400*, und ders., in: *Unerkannt und (un)bekannt*.

18 Dies wurde zuletzt wieder eindringlich von V. Honemann, in: *ZfdA* 135, S. 264 gefordert.

19 Vgl. dazu G. Steer, in: ²VL IV [wie Anm. 2], Sp. 236, der auf K. Helm – W. Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens*, S. 46 verweist. K. Helm und W. Ziesemer stellen intertextuelle Beziehungen her zu *De contemptu mundi* (Innozenz III.) und zum *Compendium theologiae veritatis*, sowie zur *Legenda aurea* (Vorzeichen des Jüngsten Gerichts). In der Darstellungsweise näherte er sich ferner an den *Heiligen Georg* Reinbots von Durne und besonders die *Goldene Schmiede* Konrads von Würzburg an, der ihm das „Muster gegeben [hat] für die große allegorische Ausdeutung der Kleider der Martina auf ebenso viele Tugenden“ – vgl. so auch zu „Hugo von Langenstein“ U. Mattejiet, in: *LexMA* V (1991), Sp. 172. – Zur linguistischen Narrativik vgl. B. Rossbach, in: ZDL 68.

II. Forschungspositionen zum Textstatus der *Martina*

Vorherrschende Forschungsmeinung ist, dass Hugo mit der *Martina* – so G. Steer – eine weitere Ordensheilige aufzubauen suchte, da dem Orden eine deutsche geistliche Literatur fehlte. Diese Lesart legt der Narrator im Epilog der *Martina* an, wenn er als eine vorrangige Funktion des Textes formuliert, dass die Heilige [z]e tuschen landen gelendit (*Martina* 285,102) werden soll. U. Wyss sieht darin zusammen mit der Überhöhung *Martinas* und dem von Hugo konzipierten „theologisierenden Ursprungsmythos“ den Versuch, sich selbst ein heilsgeschichtliches Verdienst zu erwerben.²⁰ Auch Feistner formuliert – mit Vorbehalten – noch im Anschluss an Steer: „Wenn man Steers These folgt, [...] dann mag zum einen eben ihre Unbekanntheit attraktiv gewesen sein, um die Kultpropaganda als exklusives Verdienst des Deutschen Ordens hinzustellen.“²¹ J. Meindl-Weiss rekapituliert mehrfach:

Hugo von Langenstein scheint der erste deutsche Übersetzer der Legende gewesen zu sein. Sein Kalkül, *Martina* in Deutschland bekannt zu machen, ist nicht aufgegangen. [...] Als Heilige des Deutschen Ritterordens hat sich *Martina* nicht durchgesetzt, während z.B. Elisabeth von Thüringen^[22] und Barbara später sehr erfolgreich als Ordensheilige etabliert worden sind. [...] Welche Ursachen dafür verantwortlich gemacht werden dürfen, wäre eine lohnende Forschungsaufgabe, die hier nicht bewältigt werden soll. Eventuell müsste man in diesem Zusammenhang fragen, ob Hugos Konzeption die Popularisierung der heiligen *Martina* überhaupt begünstigt hat.²³

Als Märtyrerlegende sollte sich die *Martina* nach Feistner durch die syntagmatische Verknüpfung der Bausteine ‚Verhör‘, ‚Haft‘ und ‚Hinrichtung‘ ausweisen, deren Syntagma durch die paradigmatischen Bausteine ‚Folter‘, ‚Wunder‘ und/oder ‚Bekehrung‘ additiv erweitert werden kann.²⁴ Allerdings – dies lässt sich aus dem ungeheuren Umfang bereits erahnen – haben wir es hier wohl mit einem Erzähler zu tun, der die „biographische Schematik der konventionellen Hagiographie nicht einzuhalten gewillt ist.“²⁵ Im Hinblick auf die Frage nach der ‚ästhetischen

20 Vgl. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 318.

21 E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 118.

22 Vgl. L. Santifaller, in: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden*.

23 J. Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige*, S. 14f.

24 Im Gegensatz die ‚Bekennerslegende‘, die keinen geschlossenen Geschehenszusammenhang zum Gegenstand hat, sondern die gesamte Vita eines Heiligen darzustellen sucht. Vgl. dazu besonders E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 31ff. – Zum Legendenbegriff vgl. weiter S. Ringler, in: *Würzburger Prosastudien II*.

25 U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 317.

Qualität‘ des Textes gehen deshalb die Meinungen denkbar weit auseinander. P. Dold bezeichnet die *Martina* als „eines der schlechtesten mhd. Gedichte“,²⁶ de Boor schmeichelt diesem Urteil mit dem Prädikat „seltsam“. Wyss muss auf der einen Seite konstatieren, dass Hugo die „magere Substanz [der Legende] geradezu pulverisiert“ habe,²⁷ die *Martina* eine zerdehnte Legende sei, die durch Allegoresen und (Laien-)Exegese entepisiert ist und vor allem der „Belehrung“ diene.²⁸ Auf der anderen Seite erkennt Wyss die Leistung des assoziativen Bauprinzips an, auch wenn dadurch das Legendenhafte letzten Endes gefährdet sei.²⁹ Feistner spart negative Urteile über die Gesamtkomposition aus und bewertet stattdessen das Bauprinzip als „Extremfall einer Legende“. Ohne dass Meindl-Weiss auf die Ergebnisse Feistners Bezug nehmen und diese weiterführen würde, geht sie zum Anfangspunkt zurück und betont wieder, dass in dieser Art und Weise des legendarischen Erzählens wohl keine Heilige popularisiert werden könne. Schließlich erklärt sie, dass das „Ziel [der] Untersuchung [...] daher vor allem [sei], wieder zum Lesen der *Martina* anzuregen.“³⁰

Die Fragwürdigkeit dieses Ziels hat die sonst sehr ehrliche Rezension Honemanns höflicherweise ausgespart, hier ist sie allerdings notwendig, um auf die Vielschichtigkeit der Deutungsversuche des Textes zu verweisen, die allesamt der heuristischen Annahme erwachsen, dass die *Martina* bei Tisch verlesen worden sei. Um Annahmen über die vermutete Gebrauchssituation zu rechtfertigen, orientierte sich die Forschung bisher an den *Statuten* des Ordens, die die Lesung bei Tisch vorsahen:³¹

Daruber sal ma daz behalten in allen hûseren, dâ convent von brûderen ist, daz sint zwelf brûdere unde ein commendûr zu der gezal der iungeren unse-res hêrren Jhêsu Christi, daz man dâ plegelîche dî lectien zu tische habe, die alle, die dâ ezzen, mit swîgene sulen hôren, daz in alleine die gûmen iht werden gespîset, sunder ouch ir ôren hungere nâch Gotes worte.³²

26 P. Dold, Untersuchungen zur *Martina* Hugo von Langensteins, S. 76.

27 U. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, S. 282.

28 D. Buschinger, Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters, S. 310.

29 U. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, S. 300.

30 J. Meindl-Weiss, Eine vergessene Heilige, S. 7.

31 Vgl. zur „Deutschordensliteratur“ I. Erfen-Hänsch, in: LexMA III (1986), Sp. 917-919; U. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, S. 327f. und H.A. Burmeister – J. Wolf, in: ZfdA 127.

32 *Statuten* Regel 13. Vgl. auch U. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, S. 327. – Interessant ist weiterhin der Kommentar, der sich an diese Regel anschließt: Diener und die anderen, die nach dem Konvent essen, sowie die Brüder, die in ‚kleineren Häusern‘ leben, *dâ niht lectien ist*, sollen dennoch schweigend essen. Vgl. *Statuten* Regel

Dichtung im Deutschorden sei „Dichtung [...] für die Tischlektüre der lateinunkundigen, nur deutsch verstehenden Ritterbrüder und damit auch für ihre Unterweisung in christlicher Lebenslehre“.³³ Die „Literatur im deutschen Orden ist Auftragsdichtung und dient der Belehrung, der Erbauung, dem geistigen Aufbau und der Bestärkung der Ordensbrüder in ihrem Missionseifer.“³⁴

Diese Festlegung auf eine bestimmte Gebrauchssituation beruht auf einer sehr dürftigen Quellenlage aus der institutionellen Frühzeit des Ordens.³⁵ Möglicherweise sollte die *Martina* jedoch nicht ausschließlich als Tischlektionar gebraucht werden – eine Denkalternative, die sich bei Wyss andeutet, wenn er die Verwendung als Kompendium in Betracht zieht.³⁶ Feistner nimmt diese Überlegungen auf und charakterisiert die *Martina* als „Perikopenbuch“ – ein Terminus, der auf die Transformation eines Exemplars der Heiligenlegende in eine andere Textsorte oder gar in eine Textsortengruppe hindeutet.³⁷ Die *Martina* als „Textsortengruppe“ umfasst dann mit der *passio* der *Martina* auch ein Exemplar der Textsorte „Heiligenlegende“, enthält aber noch Exemplare anderer Textsorten, die

problemlos aus dem Zusammenhang gelöst werden [können] und den Rezipienten zum eigenen Vollzug dienen oder aber in ihrem Oszillieren zwischen der Perspektive der Heiligen und der des predigenden Erzählers für Paränese bzw. wiederum für Belehrung nutzbar gemacht werden.³⁸

13. – Zur Sitz- und Tischordnung vgl. weiter M. Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Hss., S. 9f.

33 G. Steer, in: ²VL IV [wie Anm. 2], Sp. 236. Die Annahme, dass den Brüdern vor allem vorgelesen wurde, deckt sich mit der Regel des Ordens: *In ieglicheme hûs sal man die regele unde die gesetzedede geschrîben hân, darumme daz die brûdere, die dâ sint, sie deste ofter, als hie nâch geschrîben ist, mugen gehôren unde gelernen (Statuten Gesetze, 17).* – *Wir setzen ouch, daz sô kein brûder die regelen oder die gesetzedede heizet schrîben, daz er des sorcveldic sî, daz man sie rehte schrîbe unde rihte. In allen hûseren sal man die regelen und die gesetzedede in dem iâre drîstunt lesen [...] und darzu in allen sunnetagen, ob ez mit vûgen mac sîn, sô sal man den brûderen ettelich teil der regelen unde der gesetzedede lesen. | Swanne man die regelen unde die gesetzedede liset, so sulen sie die brûdere alle mit vlîze hôren unde merken unde sich vlîzen daz zu lerne, daz sie hânt gelobet zu tûne [...]* (Statuten Gesetze, 27f.). – Diese Betonung der Verlesung der Regeln und Gesetze wird inhaltlich beinahe identisch auch in einem Kapitelsbeschluss vor 1264 wiedergegeben (*Dit sint die gesezzede ûver mer, 5*, in: M. Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Hss., S. 134).

34 D. Buschinger, Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters, S. 310.

35 Vgl. auch G. Steer, in: ²VL IV [wie Anm. 2], und U. Mattejiet, in: LexMA V (1991), Sp. 172.

36 Vgl. U. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, S. 284.

37 E. Feistner, Historische Typologie, S. 122.

38 Ebd.

Mit dem Vorschlag, die Bausteine der *Martina* als „für sich stehende und rezipierbare (Vortrags-)Einheit[en]“ anzusehen,³⁹ legte Feistner die Basis für eine Interpretation, die das „vielfältige Perspektivenpotential der Legenden abhängig vom Gebrauchskontext heraus[stellte]“;⁴⁰ eine Möglichkeit, die bisher leider nicht wieder aufgegriffen wurde. Dies ist deswegen umso bemerkenswerter, weil Feistner damit wahrscheinlich lediglich an die Möglichkeiten für die Lektüre im monastischen Kontext dachte, nämlich die *lectio mensae* und die *lectio divina*.⁴¹ Beide Rezeptionsmodalitäten, z.B. für das „Perikopenbuch“ *Martina*, sind möglicherweise im Orden des Deutschen Hauses nicht unüblich gewesen. Zumindest ist mit einem Gesetz des Hochmeisters Burchard von Schwanden (1289), welches bereits in den Gesetzen über Meer II,1 (vor 1264) aufzufinden ist und sich der im Besitz der Brüder befindlichen Bücher annimmt, nicht zweifelsfrei anzunehmen, dass die Mitglieder des Ordens allein passiv und auditiv belehrt werden sollten:

Dekein brüder sol kein bûch von dem orden vremen oder vorkoufen ân urloup des gebieteres von Dûtschen landen. Wir wollen, daz alle die bûch, die blîbent von den brüderen, die sterbent, daz sie der lantconmendûr teile in die hûser nâch sîner bescheidenheit. Doch mag er etlich breviarium geben etlichen personen, die des bedarf.⁴²

III. *Div ander marter der Martina*

Ich schließe mit meiner Interpretation sowohl an Wyss als auch an Feistner an, indem ich im Folgenden eine Einzelepisode der *Martina* aus dem ‚unendlichen Kontinuum‘ herausgreifen werde. Mit der Analyse dieser Episode möchte ich zeigen, dass dieses Vorgehen – analog zur Verwendung der *Martina* als „Perikopenbuch“ – weitreichende Konsequenzen haben kann. Nimmt man diese Option für einzelne ‚Perikopen‘ der *Martina* ernst, dann wird man nicht uneingeschränkt weiter dem *credo* folgen können, dass der Text hauptsächlich während des (Konvents-)

39 Ebd.

40 Vgl. die Rezension zu E. Feistner, Historische Typologie, von J. Spicker, in: PBB 121, S. 315.

41 Regula Benedicti, cap. XXXVIII: *De hebdomadario Lectore*. – Regula Benedicti, cap. XLVIII: *De opera manuum cotidiano: Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina* (zitiert nach: U. Daab, Die Althochdeutsche Benediktinerregel, S. 60 und 70).

42 Gesetze der späteren Hochmeister. Burchard von Schwanden II,1, in: M. Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Hss., S. 139.

Essens vorgetragen worden sei. Letztlich mag dies auch ein Grund dafür gewesen sein, dass sich die *Martina* im Orden des Deutschen Hauses letztlich weder als Exemplar der Textsorte „Heiligenlegende“, noch als Textsortengruppe (als „Perikopenbuch“) durchzusetzen vermochte, sondern stattdessen in der „Textallianz“ des Baseler Codex verblieb.

Anliegen einer solchen Beschreibung einer Einzelepisode muss es sein, nicht mehr allein die ‚Abweichung‘ von der bisherigen Praxis legendarischen Erzählens anzuzeigen, sondern Erklärungsversuche anzubieten, die sich auf die Analyse und die Einbettung des Textes in ein diskursives Umfeld und einen institutionellen wie historischen Kontext stützen. Es stellt sich die Frage, ob die *Martina* mit der ‚Verpulverisierung des legendarischen Stoffes‘, also der Versammlung und Integration unterschiedlicher narrativer und diskursiver Textsortenmuster zu einer „Textallianz“, überhaupt noch das Legendarische als Gegenstand zeigt.⁴³ Nicht nur auf der Ebene der Gesamtkomposition der *Martina*, dem weiten narrativen Rahmen der Heiligenvita und den darin miteinander verbundenen zahlreichen Varianten unterschiedlicher Textsortenmuster, sondern auch bei der Beschreibung einzelner sprachlicher Phänomene ist von einer stilistisch-qualitativen Analyse umzustellen auf z.B. textlinguistische und darauf aufbauend diskurssemantische bzw. kognitiv-semantische Fragestellungen mit dem Ziel, bisher aus der Analyse gezogene Schlüsse neuen Interpretationen zuzuführen.⁴⁴ Welchen Gewinn man aus einem solchen Methodenwechsel ziehen kann, möchte ich an den sogenannten „anaphorischen Kaskaden“ illustrieren, die bisher die Bewertung erfuhren, dass sie die Heiligenvita ‚störten‘.⁴⁵ Den Blumenkranz Martinas und die darin verflochtenen Blumen der Demut (*Martina* 24,80ff.), Treue (*Martina* 25,17ff.), Mäßigkeit (*Martina* 25,60ff.),

43 E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 116. – Und auch bereits U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 326: „Die Einzigartigkeit der *Martina* sowohl was ihre Konzeption als auch was ihre Legitimierung durch die programmatischen Fiktionen des Epilogs [Einführung der Heiligen mit ihrer außerordentlichen Position in der Heilsgeschichte in *tuschen lenden*] betrifft, steht quer zu den Schematen der Literaturgeschichte; auch unsere fragmentarische Geschichte der Legendeneplik hat für die *Martina* keinen vorbestimmten Platz.“

44 Vgl. D. Busse, *Historische Semantik*; D. Busse – F. Hermanns – W. Teubert (Hgg.), *Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte*; F. Hermanns, in: *Sprachgeschichte des Neuhochdeutschen*, und A. Lasch, *Beschreibungen des Lebens in der Zeit*; zur Entwicklung der Forschung vgl. I. H. Warnke, in: *Diskurslinguistik nach Foucault*, S. 8f.; zur weiteren Diskussion K.-P. Konerding, in: *Diskurslinguistik nach Foucault*, und zur Reformulierung mittels des Kontextualisierungsbegriffs vgl. D. Busse, ebd., S. 82ff.

45 Vgl. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 291.

Barmherzigkeit (*Martina* 25,99ff.), Gehorsam (*Martina* 26,101ff.) und Weisheit (44,1ff.) deutet Wyss etwa beispielsweise:

Ich möchte vermuten, dass die Wiederaufnahme der Tugenden den Zweck hat, dem Erzähler die hier eingelegte 20fache Anapher zu ermöglichen, die er sonst nirgendwo unterzubringen wusste. Dabei ist die Logik dieses Spiels weitgehend unabhängig von stringenter Argumentation: der Hymnus auf die Freuden eines allegorischen Paradiesgartens ist keine Antwort auf die bedrängende Frage, wie die Menschen zum tugendhaften Leben kommen.⁴⁶

Diese ‚bedrängende‘ Frage soll aus der Perspektive einer Diskurssemantik nicht beantwortet werden, dafür kann man als Ziel einer Analyse formulieren, die „anaphorischen Kaskaden“ hinsichtlich ihrer (semantischen) Konsequenzen auf andere Aussagenkomplexe zu beschreiben. Aus meiner Sicht gelingt es dem Erzähler mit diesem Mittel, den in den legendarischen Bruchstücken erzählten Inhalt zunächst semantisch so ‚weichzuzeichnen‘, dass die an die legendarischen Erzählungen anschließenden theologischen und naturkundlichen Exkurse auf verschiedene außersprachliche Referenzobjekte verweisen. Die ‚Kaskaden‘ setzen ausgewählte Begriffe und Wendungen sprachspielerisch so miteinander in Verbindung, dass sie die Konzepte, die sie vormals allein charakterisierten, miteinander verknüpfen und in eine Linie stellen. Dieser Eindruck von einem ‚Fluss der Bedeutung‘, der während des Vorlesens wegen seiner rhythmisierenden Wiederholungen auch als ein ‚Klangfluss‘ aus den narrativen Episoden der *Martina* herausgehoben wird,⁴⁷ wird durch einen Blick auf die Struktur der Handschrift noch verstärkt. Die *Martina* sperrt sich jeder Strukturierung – vom Schreiber eingefügte Zwischenüberschriften und die der Gliederung dienenden Fitten bleiben „äußerer Schmuck“ – und entwirft damit ein heilsgeschichtliches Kontinuum, in welches sich das Martyrium der *Martina* ebenso einordnen lässt wie jedes andere Martyrium auch.⁴⁸ Diese Überlegungen können

46 U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, S. 288.

47 Hier wäre der Zusammenhang zwischen Hugos *Martina* und Konrad von Würzburgs *Goldener Schmiede* zu diskutieren. Denn Konrad sieht, zumindest dem Prolog der *Goldenen Schmiede* nach, die Hauptaufgabe des Marienlobdichters, metaphorisch gesprochen, darin, *wilde* (d.h. neue, überraschende) Reime durch das Blumen und Blumenflechten, Florieren, in die *süeze rede* einzuflechten. „Als Darstellungsmittel treten Paarformen, variierte Wiederholungen, Gegensatzpaare, Stichwortverknüpfungen, Bildresponionen und Vergleiche auf [...]“ (Art. „Konrad von Würzburg“ von H. Brunner, in: ²VL V [1985], Sp. 272-304, hier Sp. 286).

48 U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, S. 284. – Diese Sicht deutet sich bei Wyss an, der allerdings die Wiederholungsstrukturen nicht zu deuten in der Lage ist. Feistner hingegen erhebt die Entepisierung zum Prinzip: „Entepisierung‘ und Wiederholung sind also nichts weniger als eine ‚Gefahr‘, wie Wyss aus einer eher ästhe-

möglicherweise auch einige Aspekte der Frage beantworten helfen, weshalb Hugo eine unbekannt Heilige wählte. Aus meiner Sicht stellt die Interpretation von Episoden ausgehend von Detailbeobachtungen – stets die Gesamtkonzeption im Blick haltend – zunächst die einzige Möglichkeit dar, sich den ungeheuren Stoffmengen, die der Narrator in der *Martina* zusammengetragen hat, in adäquater Weise zu nähern und von Pauschalurteilen Abstand zu nehmen. Deshalb konzentriere ich mich hier auf *div ander marter*, die zweite Marter der *Martina*.

III.1. Die zweite Marter aus der Perspektive der kognitiven Semantik und Textlinguistik

Das Besondere an dieser Episode ist, dass in die Marter der Martina eine weitere Marterepisode geschaltet ist, die dem Muster der Märtyrerlegende folgt: Martinas Folterknechte bekehren sich und werden zu *milites Christiani*, die verhört, gefoltert und hingerichtet werden.

Während Martina die Marter erleidet (*Martina* 73,109) betet sie zu Gott (73,53ff.), ein himmlisches Licht umgibt sie und die acht Knechte, die Martina foltern (77,9ff.). Die acht Knechte bekehren sich angesichts des durch Gott gewirkten Wunders und werden zu Rittern (79,2ff.). Diese Passage ist bestimmt durch die Preisung Martinas (81,87) und die bekenkende Rede der Ritter (82,91ff.). Alexander, der *tiuvel* der Legende, lässt die Ritter verhören, foltern und hinrichten (87, 36ff.). Die Ritter sterben mit der Aussicht auf ein besseres Leben. Im Anschluss deutet der Narrator den Phönix nach dem *Physiologus* als Sinnbild der Märtyrer (89,44ff.).⁴⁹

Aus dem Schema der Märtyrerlegende bricht diese Episode durch den großen Anteil an wiedergegebener Rede in den Formen des Dialogs, der Preisrede, der Belehrung, der Bekehrung, dem Bekenntnis und Gebet

tischen als funktionsbezogenen Perspektive meint. Sie entsprachen vielmehr genau Hugos Intention“ (E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 120f.). Leider kommt J. Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige*, S. 41ff., auch hier nicht über Wyss hinaus.

49 Nach dem *Physiologus* wird der Phönix als eines der Christussymbole gedeutet, der Vergleich wird gezogen über den freiwilligen Tod Christi und seine Auferstehung (zum „Phönix“ in der Ikonographie vgl. J. Engemann, in: *LexMA VI* [1993], Sp. 2106f.). Die Wiedergeburt des Phönix im Feuer ist als Paradoxon auch Auferstehungsbeweis der Christen (zum „Phoenix“ unter religionsgeschichtlichen Aspekten vgl. C.-M. Edsman, in: ³RGG V, Sp. 357f.). – Zum „Physiologus“ in der Spätantike und byzantinischen Literatur vgl. des Weiteren J. Gruber, in: *LexMA VI* (1993), Sp. 2118, zur Bedeutung des „Physiologus“ in seiner mittellateinischen Fassung vgl. N. Henkel, in: *LexMA VI* (1993), Sp. 2118f. und E. Dinkler-v. Schubert, in: ³RGG V, Sp. 364f.

aus. Alle diese Formen sind sprachlich vermittelt und bieten diskurssemantisch gesprochen eine Vielzahl von Möglichkeiten, verschiedene Aussagenkomplexe miteinander zu koppeln. Aus der Perspektive einer kognitiven Semantik können durch solche Kopplungen verschiedene Konzepte verschmolzen werden (*Blending*). An einigen ausgewählten Auszügen möchte ich aufzeigen, wie die ‚anaphorischen Kaskaden‘ als sprachliches Mittel zur Kopplung von Aussagekomplexen und Verschmelzung von Konzepten eingesetzt werden.

Als die Knechte Martina foltern, wird sie von Licht umgeben und [u]on himil kam ein doz | In dem ein stimme floz. Div Offenlichiu rette (*Martina* 77,21-23), die Gott an Martina richtet, ist ein Lob Martinas, das sich aus dem Bildhaushalt des Marienlobs speist:

- 77,89 Dv min tohtir vnde tube
 Ich din minne herbist trube
 Dv min blüeindes paradys
 Ich din kivsche lylie wis
 Dv min roter rose
 Ich diner minne glose
 77,95 Du min wurzegarte
 Ich diner froyden warte
 (*Martina* 77,89-96)

Die Knechte *horten vnde sahin* (*Martina* 79,4) das Wunder und bekehren sich. Mit *vil grozir riuwe* (*Martina* 79,30) sprechen sie Martina als [w]erdiv gotis kenpferin (*Martina* 79,78) an:

- 79, 36 Din süezir dur clarer lip
 Von hohir art wol geborn
 Du tovwic rose ane dorn
 Den got selbe hat entslozzin
 79,40 Mit siner svnnen vnverdrozzin
 Dv himil varwes viol
 Dez heiligen geistis vber vol
 Dv himilscher lylien smak
 [...]
 79,65 Rosen rot lilien blanc
 Dez der keisir vns betwanc
 Dez laze vns frouwe niht entgelten
 (*Martina* 77,36-43 und 79,65-67)

Martina belehrt die Knechte über die Bedingungen und Konsequenzen, die die Bekehrung zum *himlischen degen* (*Martina* 80,12) nach sich zieht. Die Knechte *sprachin da zestunde* | *Alle vz einem munde* (*Marti-*

na 80,45f.) das Bekenntnis zur *Tvbe sunder gallen gift | Pfingest rose ane stift* (*Martina* 80,50f.), zur *Honic svziv herbest fruht* (*Martina* 80,57): Sie stellen sich in den Dienst Jesu Christi, nach dessen Huld sie immer streben werden, solange sie leben. Nach einem panegyrischen Lob der Rose *ane sünden dorne* (*Martina* 81,92) stellt ihnen Martina das ewige Leben in Aussicht, die Knechte werden durch den Heiligen Geist erfüllt (*Martina* 82,48f.), rufen Martina erneut aus einem Munde an, bekehren sich, um als *ritter* darauf [o]ffenlich niht heinlich (*Martina* 82,97f.) zu bekennen:

- 82,100 Ane vorht ane zitter
 Die nivwen gotis swert degen
 Crist gap in swertes segen
 Dez wan siv vorhten ane
 Von warheit niht von wane
 82,105 Sprachin zvo Alexandern
 (*Martina* 82,100-105)

Mit der Bekehrung ist die Schwertleite zum *miles Christianus* vollzogen. Im Bekenntnis sprechen sie sich von der Welt, dem Teufel, das heißt Alexander, und den *hellischin wege[n] los* (*Martina* 83,6). Der Kaiser tobt und demonstriert *gein den swert degen nivwen* seine (teuflische) Macht (*Martina* 83,69), die sich auch gegen den *criucegotten* (*Martina* 83,81) richtet. So wie die *gotis kenpfen* Martina loben, verfluchen sie den Kaiser, der nicht mehr lange zögert, sie martern und hinrichten lässt (*Martina* 84,50). Mit der Bluttaufte (*lavacrum sanguinis*), so der Narrator, werden sie sich das ewige Leben ‚erkaufen‘:

- 84,93 Und siv alsvs erwillen
 Mit marterlichem villen
 84,95 An gotis kenpfin hatten
 Die in ir blvot batten
 Vnd da inne getoufet
 Daz himilrich gekoset
 (*Martina* 84,93-98)

Der Kaiser beeilt sich, hat er doch Furcht, dass durch die ‚göttliche Meisterschaft‘ der Rede Martinas und der Ritter noch weitere seiner Untertanen bekehrt werden. Wenn auch Letzteres nicht geschieht, kann er doch nicht verhindern, dass die acht Ritter noch einmal Martina und den Herrn anrufen:

- 86,5 An allir slahte vorhte zitter
 Die vil werden gotis ritter
 Ab dem tode siv niht erschrihten
 Frolich siv vf blihten
 Zehimil ane smerzin
- 86,10 Mit sele mit herzin
 Rvoften siv vil verre
 [...]
- 87,105 Mit solchir svnden strafen
 Der here gotis wafen
 Macheten an ir stirnen
 Die kenpfîn tugende virnen
 Dez herin criuzes zeichin
- 85,110 Die wissen svnder smeichin
 An ir anlüte an ir brüste.
 (*Martina* 86,5-11 und 105-111)
- Wie die brüdere geben sulen gût
 bilde den luten.
 Swâ dî brüdere an ir wegeverte sîn
 oder gegen den vîenden oder zu an-
 deren gescheffeden varende sint, die
 sulen vlîzen, wenne sî daz ceichen
 der mildekeit unde des ordenes an
 dem crûze ûzwendich wîsent, daz
 sie ouch den lûten daz mit gûtem
 bilder der werke unde nutzen wor-
 ten bewerren, daz Got mit unde in in
 sî.
 (*Statuten* Regel 28)

Die Knechte des teuflischen Kaisers werden zu Rittern des göttlichen Christus. Sie sind mit allen Attributen ausgestattet, die auch die *milites Christiani* des Ordens für sich in Anspruch nehmen. Sie ‚gewinnen‘ – ordenssprachlich – ‚das Kreuz‘, widerstehen allen Gefahren, ohne von Christus abzufallen. Bis hierher bewegt man sich im Vergleich anderer Dichtungen, die im Umfeld des Ordens entstehen, hinsichtlich der Interpretation auf sicherem Boden. Doch die *Martina* geht noch darüber hinaus: Sie lässt die Ritter nicht erfolgreich gegen die Heiden kämpfen, sondern das Martyrium erleiden.⁵⁰ In ihrer ganzen Herrlichkeit lassen sie sich opferwillig durch Alexander hinrichten. Auch wenn sich dies aus dem ‚Rahmenmartyrium‘ und der Struktur der Märtyrerlegende erzähllogisch ergeben mag, wird das Erzählte doch prekär: Das Martyrium kann nicht als ordenskonforme Deutung des Todes der *milites Christiani* gedacht werden, ohne dabei zugleich das Fundament des Ordens zu erschüttern. Allerdings wird gerade diese Lesart durch die ‚anaphorischen Kaskaden‘ noch verstärkt, die die semantischen Differenzen zwischen Protomärtyrer, *Martina* und den acht Rittern dadurch aufweichen, dass einzelne Attribute, Attributhäufungen und Bilder miteinander in Bezug

50 Vgl. dazu D. Buschinger, *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters*, S. 310-335.

gesetzt und neu arrangiert werden. Innerhalb der kognitiven Metaphertheorie wird in solchen Fällen von *Blending* (konzeptuelle Verschmelzung) gesprochen.⁵¹ In ‚mental spaces‘ (*mental spaces*) werden konkrete Äußerungen und ihr semantischer Gehalt aktualisiert und miteinander verschmolzen. Der kognitive Prozess, der mittels anaphorischer Wiederaufnahmen beim Rezipienten in Gang gesetzt wird, lässt sich gliedern in drei „transitional states: Activation, reactivation and deactivation“.⁵² Da in der *Martina* als Mittel zur Verschmelzung verschiedener Konzepte Anaphernhäufungen eingesetzt werden, laufen die Transformationsstadien der Aktivierung („takes place when a new mental file [...] is opened“), der Reaktivierung („referent may be filed under this label“) und der Deaktivierung („[i]f a new referent is mentioned in the text, the referent in current focus is deactivated“) nicht nacheinander,⁵³ sondern nebeneinander ab. Kognitiv ist der Rezipient damit konfrontiert, den Raum auszumessen, in welchem Äußerungen und z.B. darin verwendete Metaphern aufeinander bezogen, kombiniert und verschmolzen werden, der dabei nicht mehr durch die bloße Rekonstruktion der Struktur- und Wissensaspekte der *source* und *target domain* zu erschließen ist.⁵⁴ Ein solches *Blending* lässt sich z.B. beim verwendeten Bild von der *lylie ane dorn*, die für Martina oder Jesus Christus stehen kann, beschreiben. Martina ist die *rote rose ane dorn*, *himilischer lylien smak*, *rosen rot lilien blanc*. In der *herbest vruht* ist eine deutliche Filiation angelegt: Sie verweist auf den minnenden Christus für Martina (*Martina* 70,90), auf die minnende Martina für die Ritter (*Martina* 80,57) und schließlich auch auf die Ritter für alle den Märtyrern Nachgehenden (*Martina* 90,9). Die (teuflischen) Knechte und später (christlichen) Ritter als Sinnbild für den Orden als Gottes Kämpfer, ausgewiesen durch das Kreuzeszeichen, sind, analog zu den *Marie ritter*, zu denen der Orden im *Väterbuch* (V. 40762) stilisiert wird,⁵⁵ die *Martin[a]e ritter* in einem übergeordneten, heilsgeschichtlichen Sinne und haben in Jesus Christus, dem ersten Kämpfer Gottes, der ihre Schwerter segnet, ihren Herrn.

51 Vgl. T. Oakley, in: *Cognitive Linguistics* 9; J. Grady – T. Oakley – S. Coulson, in: *Metaphor in cognitive linguistics*; M. Turner – G. Fauconnier, in: *Metaphor and Metonymy at the Crossroads*.

52 M. Schwarz-Friesel, in: *Anaphors in Text*, S. 6.

53 Ebd.

54 Vgl. G. Fauconnier – M. Turner, *The way we think*.

55 Vgl. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 315.

- 88,63 Den phenix bezeichint svz
 Der milte ihesus christus
 88,65 Der svz wart geivnget
 Von minne fivre besunget
 88,70 Svz wurden och ernivwet
 Dez siv niht enrivwet
 Christes schilt generten
 Daz siv wol behorten
 Vnder siner baniere
 Die werden soldeniere
 Ritterlichin vahten
 den keiser siv versmahten
 (*Martina* 88,63-74)



Apokalypse Heinrich von Heslers. Hs. 14. Jh.,
 Toruń, Biblioteka Główna UMK,
 Rps 44, fol. 168.

Die Analogie, zum Vergleich die Darstellung in Heslers *Apokalypse*, bezieht sich allerdings im Gegensatz zu der Aussage in anderen Werken ‚der‘ Deutschordensliteratur auch auf das Martyrium selbst. Das Blut des Protomärtyrers ist so rot wie das Martins und der Märtyrer: *Ir tiures blvot was ir tovf* (*Martina* 89,10). Die acht Ritter erleiden als ‚Schildgenossen‘ Christi wie Martina und Christus selbst das Martyrium und werden sich erneuern wie der Phönix. Damit ragt diese eine Episode weit über die Schilderung eines Martyriums hinaus und deutet auf weitere Sinnstiftungsversuche des Narrators hin. Im mentalen Raum sind die Mitglieder des Ordens eng an die Märtyrerin Martina und den Protomärtyrer gebunden. Dieses *Blending* gelingt vor allem mittels der ‚anaphorischen Kaskaden‘, in denen einzelne Ausdrücke und Metaphern miteinander verschmolzen und neu aufgebaut werden, indem Aktivierung, Reaktivierung und Deaktivierung einzelner Anaphern nebeneinander ablaufen. Jesus Christus wird als Kämpfer Gottes in die Reihen der Mitglieder des Ordens als *primus inter pares* gestellt, während diese dem Protomärtyrer nachfolgen. Abgesehen davon, dass der Narrator hier durchaus vorführt, er verstehe das Erzählschema der Märtyrerlegende auszuführen, ist es die einzige Marterepisode, die in das Martyrium der Martina geschaltet ist, was ihr eine gewisse Prominenz vor den anderen Episoden einräumt. Diese Aspekte machen in der Gesamtschau diese Episode hinsichtlich ihrer Deutung problematisch, denn was im Phönix mit dem Paradox des Untergangs und Auferstehens verbildlicht wird, ist für den Einzelnen als Belohnung ([*k*]vrzes lebin vmbe lanc [*Martina* 88,94]) angelegt, für den Orden institutionell gesehen jedoch eine Katastrophe, da u.a. das Martyrium durch die Kirche nicht anerkannt ist.

Zur Unterstützung der These, dass durch *Blending*, also durch die Aktualisierung von Wissensbeständen in einem neuen Rahmen mit dem Mittel der Parallelisierung der Prozesse von Aktivierung, Reaktivierung und Deaktivierung von Anaphern, der Tod eines (Ordens-)Ritters als Martyrium überhöht wird, ist noch die dritte Marter der Martina anzuschließen, die in einer Allegorie des Panthers (*Martina* 96,111) nach dem *Physiologus* ausläuft.⁵⁶ Erzähltechnisch wird dieser Anschluss möglich durch das Wunder, welches Gott während der Schändung Martinas wirkt. Aus ihren Wunden fließt Milch statt Blut (*Martina* 96,39ff.), da sie in ihrem Inneren bereits dem Panther nachlaufe. Der Frame wird über das Konzept des ‚SÜSS RIECHENS‘ aufgebaut, dem bereits Metaphern aus der Blumenallegorese (*Martina* 24,80ff.) und andere Verweise und Vergleiche, die der Narrator bisher in die Kaskaden einbaute, zuzuordnen sind. Gott lobt Martina in der von uns betrachteten Episode der zweiten Marter beispielsweise als sein *blüeindes paradys*, als sein *wurzegarte* (*Martina* 77,89ff.),⁵⁷ die Ritter heben ihre Außergewöhnlichkeit im Oxymoron *Honic svziv herbest fruht* (*Martina* 80,57) heraus. Mit dieser Qualität ausgestattet, wird das Sinnbild des Panthers nach dem *Physiologus*, dessen süßer Atem die Tiere anlockt,⁵⁸ nicht nur als eines der Symbole Christi, sondern als eines der Symbole Christi, Martinas und in obiger Lesart weitergedacht auch der Märtyrer in einen neuen Rahmen gestellt (‚das Martyrium zieht Nachfolger an‘). Trotz oder gerade wegen aller Beschwernisse des Martyriums, die der Narrator in einem Marternkatalog vor Augen führt (*Martina* 100,81ff.), werden die *wilden livte* von diesem *svzi[n] smak* nach wie vor angezogen:

100,37	Von dem pantier och gat Ein smak der craft hat Dez im vnerbolget	100,55	Uon kinden vnd von wiben Bi den niht beliben Von swester vunde brvoder
100,40	Allis wilt volget Daz den smak bevindet Wan ez niht erwindet		Dur dez smakis lvoder [...]
	Ez lovf nach mit yle Dem pantiere menge mile	100,75	Mit ir selbir libe Noch me ich kvmers schribe Nach dem smake siv gahten

56 Neben der Allegorie des Panthers nutzt der Narrator auch die Allegorie der Schlange, welche er nach *Mtth.* 10,16 an die Darstellung der sechsten Blume (*Martina* 44,1ff.) anschließt, die die Weisheit versinnbildlicht, und die Allegorie des Adlers (*Martina* 106,82ff.).

57 Vgl. dazu auch weiter den Tugendgarten, der als *der frovden gejegde* bezeichnet wird (*Martina* 48,28ff.). – Eine Untersuchung dieser Aspekte steht noch aus.

58 Vgl. zum „Panther“ V. Filip, in: *LexMA VI* (1993), Sp. 1659f.

Martinas‘ einer der Nachfolger des Protomärtyrers, ein Orden der Zeugenschaft des Todes und der Auferstehung. Die, die von Gott geliebt werden und ihm dienen, *militēs Christiani*, erleiden das Martyrium und ziehen andere Gläubige nach (dies wurde auch in der Angst und Furcht des Kaisers in der Legende explizit), zumindest legt das Hugos Gestaltung des Themas nahe. Damit postuliert die *Martina* ein äußerst komplexes Modell der Märtyrerschaft, das die (Ordens-)Ritter, Martina und den Protomärtyrer im heilsgeschichtlichen Zusammenhang in eine Linie stellt. Dass durchaus der Orden als Institution in den Blick gerät, lässt sich an den ‚acht Rittern‘ auch aus der Perspektive mittelalterlicher Zahlensymbolik kurz illustrieren, ohne diese freilich überstrapazieren zu wollen. Die ‚Acht‘ steht im Anschluss an antike und frühchristliche Grundlagen unter theologisch-philosophischen Aspekten als Zeichen für die Auferstehung und das ewige Leben – analog zu den acht Seligpreisungen –, als „achter Schöpfungstag“ wird die Auferstehung Jesu Christi und der Beginn des neuen Weltalters aufgefasst.⁶² Es liegt vor diesem Bedeutungshintergrund nahe, dass Hugo die (An-)Zahl der Ritter zumindest nicht unwillkommen war.

All diese Überlegungen beziehen sich bisher nur auf Beobachtungen auf Textebene, während Überlegungen zur pragmatischen Einbettung des Textes in eine konkrete Gebrauchssituation bisher lediglich problematisiert wurden.

III.2. Die Marterepisode als Lektion bei Tisch?

Ich möchte im Folgenden anknüpfen an die Beobachtung, dass das Syntagma der Märtyrerlegende auch in dieser Episode durch eingeschobene wiedergegebene Reden (technisch gesprochen) ‚zerdehnt‘ wird. Welche Bedeutung diese Redeanteile haben, wird jedoch erst in Gänze deutlich, wenn man über eine mögliche Gebrauchssituation für die Texte nachdenkt. Während in der *lectio divina* auch der Einzelne für sich lesen kann, spricht während des Essens der Vorleser die Preisungen, Bekehrungsformeln der acht Ritter im Plural und wird so unmittelbar vom Narrator zum Vorbeter: Um gerade diesen Kurzschluss zu vermeiden, sind möglicherweise die Bekehrung der Knechte (*Martina* 79,31ff.) und das Bekenntnis (*Martina* 80,45) durch explizierte Inquitformeln eingeleitet.

62 Zur „Zahlensymbolik“ vgl. Rudolf Suntrup, in: LexMA IX (1998), Sp. 443-448, hier Sp. 446.

Allerdings geht diese Strukturierung durch des Narrators Hang zur Totalität beinahe verloren, wenn das Bekenntnis über die Verpflichtung zum Dienst an Jesus Christus in ein Lob des göttlichen Schöpfers über den engen Rahmen der Narration auf die Gemeinschaft von Sprecher und Hörer hinausweist, in der der Sprecher für die Hörer mitspricht. Diese beiden Redewiedergaben bereiten die Anrufung Jesu Christi durch die acht Ritter während der Marterung vor, die nur noch spärlich kontextualisiert ist, aber auch mittels Inquitformel eingeleitet wird:

- 86,10 Mit sele mit herzin
 Rvoften siv vil verre
 Alder welte herre
 Milter vater ihesu crist
 Den wir vntz an dirre frist
- 86,15 Leider nicht erkanden
 Noch zeherin nanden
 (*Martina* 86,10-16)

Das Gebet erstreckt sich dann über beinahe 100 Verse und schließt mit der bereits zitierten Kreuzschlagung der Ritter auf Brust und Antlitz:

- 87,105 Mit solchir svnden strafen
 Der here gotis wafen
 Macheten an ir stirnen
 Die kenpfin tugende virnen
 Dez herin criuzes zeichin
- 85,110 Die wissen svnder smeichin
 An ir antlüte an ir brüste.
 (*Martina* 86,5-11 und 105-111)

Der Abstand zwischen erzählter Welt, erzählter Zeit, Erzählzeit und Erzählraum wird hier in dieser Passage so gering, dass das Vorlesen in Gemeinschaft dieser Episode zweifelsohne zu Assoziationen der Art geführt haben dürfte, dass die Ritter des Ordens mit den acht Rittern der Legende eine Gemeinschaft des Kreuzes bilden: Im Abschluss der Episode stellt der Narrator als Fürbitter in einer *oratio fidelium* den Zusammenhang erneut eindeutig her (*Martina* 89,44ff.).⁶³ Der Text propagiert mit dem ‚Orden Martinas‘ ein Lebensmodell der Märtyrerschaft. In der angenommenen Kommunikationssituation der *lectio mensae* wird dieses Modell als Sinn (im gesprächsanalytischen Gebrauch des Begriffes),

63 Einem Sündenbekenntnis, das auch die acht Ritter leisten (vgl. *Martina* 86,10-16), folgt die Fürbitte und eine theologisch naheliegende Minneallegorie, denn „[d]er Liebeswille Gottes gegen alle Menschen wird in der Gemeinde zur Liebespflicht der F[ürbitte]“; zur „Fürbitte“ vgl. H. Uner, in: ³RGG II, Sp. 1171.

nämlich als zwischen dem ‚Noch-nicht-Wissen‘ und ‚Nicht-mehr-ausdrücken-Können‘, in der Verschmelzung verschiedener metaphorischer Konzepte kommunikativ konstruiert.⁶⁴ Es sollte vor diesem Hintergrund nicht verwundern, wenn aus der *Martina* in einer Situation, in der die Mitglieder der Gemeinschaft – bis auf erbauende Worte des Oberen – weder fragen noch (wider-)sprechen durften, nicht vorgelesen wurde.⁶⁵

IV. *Martina* und der Orden vom Deutschen Haus

IV.1. Die *passio* der *Martina* und ‚die‘ Deutschordensliteratur

Um 1300 entstehen die für den Orden bedeutendsten Dichtungen, die den Legenden- und Bibelerzählungen zuzurechnen sind,⁶⁶ während aus dem 13. Jahrhundert die *Statuten* und vor allem praktisches Schrifttum (Chroniken, Rechtsbücher und Artesliteratur) überliefert sind, die „zur ideolog[ischen] Konsolidierung und Stärkung des Ordens“ dienten, seine Existenz als Ritterorden rechtfertigten und aus der Bibel ableiteten.⁶⁷ Erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts treten zunehmend legendarische Stoffe hinzu.⁶⁸ Die *Martina* (1293) hat sich als Textentwurf jedoch nicht gegen *Väterbuch* und *Passional* durchsetzen können,⁶⁹ Heslers *Apokalypse* konnte – trotz allem Erfolg – den alttestamentlichen Bibeldichtungen in ihrer Bedeutung den Rang nicht ablaufen. Die Erfolgsgeschichten von Texten lassen sich nicht nur mit dem heute konstatierten Überlieferungsbefund begründen, auch die inhaltliche und thematische Zentrierung der Texte, ihre Argumentationsstruktur und ihre Intention wird im institutionellen Zusammenhang des Ordens wohl maßgeblich für ihren (Überlieferungs-)Erfolg eine Rolle gespielt haben. Für die

64 Zur Diskussion des kommunikativen Konstruktes „Sinn“ vgl. K. Brinker – S.F. Sager, Linguistische Gesprächsanalyse, S. 123-128, besonders S. 125 und 127.

65 Regula Benedicti, cap. XXXVIII, 8f.: *quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli. | Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes.* („Niemand nehme sich heraus, bei Tisch Fragen über die Lesung oder über etwas anderes zu stellen, damit es keine Gelegenheit zum Unfrieden gibt. | Doch der Obere kann zur Erbauung kurz etwas sagen“).

66 Vgl. I. Erfen-Hänsch, in: LexMA III [wie Anm. 31], Sp. 918.

67 Ebd. und auch U. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, S. 327ff.

68 Vgl. I. Erfen-Hänsch, in: LexMA III [wie Anm. 31], Sp. 918f.

69 Im Orden wurde sie rezipiert, auch wenn sich kein unmittelbarer Zusammenhang zum Martinastoff erkennen lässt. Vgl. K. Helm – W. Ziesemer, Die Literatur des Deutschen Ritterordens, S. 47: Einzelne Verse in der Dichtung *Daniel* (1305ff.) scheinen beinahe wörtlich die *Martina* zu zitieren. Außerhalb der Literatur des Ordens hat Johann von Saaz mit seinem *Ackermann* in zwei breiteren Passagen auf die *Martina* Bezug genommen.

Textsortengruppierungen wie *Martina*, *Väterbuch* und *Passional* als Legenden(-sammlungen) auf der einen Seite, *Apokalypse*, *Daniel*, *Judith* und *Makkabäer*-Buch als Textsortengruppierung der Bibeldichtungen auf der anderen Seite lassen sich eine Vielzahl von Aussageintentionen und vorgeschlagenen Gebrauchszusammenhängen ablesen, aber nur ein Teil der Texte und Textsammlungen geht dabei mit der ideologischen und theologischen Ausrichtung des Ordens parallel. So legitimierte beispielsweise die *Judith* den Heidenkampf des Ordens und das Buch der *Makkabäer*, das „dem Orden wichtigste[s] Buch“, ⁷⁰ rechtfertigt generell den Kampf zur Durchsetzung von als legitim ausgestellten Herrschaftsansprüchen. ⁷¹ Das um 1300 vollendete *Passional* wurde zum „schulbildende[n] Fundament der künftigen Deutschordenslit[eratur]“. ⁷² Aus Sicht der Ordensritter nahm man sich als (kämpfender) Missionar wahr – wie *Judith*, *Makkabäer* und auch die Selbstbezeichnung als *Marie ritter* im *Väterbuch* nahelegen.

Dass damit das in der *Martina* postulierte Modell der Märtyrerschaft und der in der Kommunikationssituation der *lectio mensae* konstruierte Sinn institutionelle Sprengkraft in sich bergen und im Vergleich dazu die Textaussagen und Intentionen von Heslers *Apokalypse*, ⁷³ den Büchern *Judith* (Datierung umstritten), *Makkabäer* (um 1322) ⁷⁴ oder *Daniel* (um 1331) ⁷⁵ mit den Absichten des erneut aufstrebenden Ordens stärker konform gehen, ist augenscheinlich. ⁷⁶ So erklärt sich aus der Textinterpretation, den Annahmen über die Gebrauchssituation der *lectio mensae*, dem Vergleich mit anderen Texten aus dem Umfeld des Ordens und dem äußerst knappen Überlieferungsbefund, dass sich gerade die *Martina* – und speziell die zweite Marterepisode – für die Tischlesung und andere Formen der Lektüre im Orden nicht empfohlen haben dürfte.

70 U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 331.

71 Alle erwähnten Texte kurz besprochen bei D. Buschinger, *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters*. Zur *Judith* vgl. ebd., S. 312f. und zum Buch der *Makkabäer* ebd., S. 316-318. – Vgl. weiter Mentzel-Reuters, in: *Daphnis 27*; zur Bibleepik vgl. E. Feistner, M. Meecke, G. Vollmann-Profe, *Krieg im Visier*.

72 K. Kunze, in: *LexMA IV* (1993), Sp. 1769.

73 Zu „Heinrich von Hesler“ vgl. K. Gärtner, in: *LexMA IV* (1999), Sp. 2093f., und A. Masser, in: *LexMA III* (1981), Sp. 749-755, hier: 753-755.

74 Auch wenn die Autorschaft des Luder von Braunschweig umstritten ist, wird sein Name mit der Dichtung in Verbindung gebracht. Zu „Luder von Braunschweig“ vgl. U. Arnold, in: *LexMA V* (1985), Sp. 949-954, hier: 952-954.

75 Zu „*Daniel*“ vgl. G. Jungbluth, in: *LexMA II* (1980), Sp. 42f., hier: Sp. 43.

76 Ausgehend von der Überlegung U. Wyss' (*Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 330), dass nicht generell von der thematischen Festlegung der Dichtungen durch die Ordensleitung ausgegangen werden könne.

IV.2. Historischer und institutioneller Kontext um 1300

Auch der realhistorische Kontext, der hier nur kurz skizziert werden soll, legt eine Interpretation in obigem Sinne nahe. Die Entstehungszeit der *Martina* schließt nicht aus, dass Hugo mit der Episode der zweiten Märtyrer Martinas und der Bekehrung und dem Martyrium der acht Ritter auch die besonderen historischen Bedingtheiten seines Ordens nachzeichnet. 1189/1190 wurde der *orden des Dûschen hûses* während des dritten Kreuzzuges im Heiligen Land zur Zeit der Belagerung von Akkon von Kreuzfahrern aus norddeutschen Hansestädten als Hospitalorden gegründet und 1198 in einen Ritterorden umgewandelt. Papst Innozenz III. (1198-1216) bestätigte den Orden 1199.⁷⁷ Neben Templern und Johannitern war der Orden des Deutschen Hauses damit der dritte der großen mittelalterlichen Ritterorden, die während der Kreuzzüge gegründet wurden.⁷⁸ Auch wenn sich die Aktivitäten des Ordens bereits im frühen 13. Jahrhundert vom Heiligen Land ins Baltikum verlagerten, blieb der lateinische Orient das geistliche, ideologische und institutionelle Zentrum des Ordens. Der endgültige Verlust mit dem Fall Akkons 1291 dürfte ordensgeschichtlich demnach als empfindlicher Schnitt wahrgenommen worden sein, der auch Zweifel an der institutionellen Rolle des Ordens nach sich hätte ziehen können. Dass darüber hinaus die Lage im Baltikum militärisch als kritisch eingeschätzt wurde, lässt sich an der Entscheidung ablesen, den Hochmeistersitz zunächst nach Venedig, in die stabilste Ballei des Ordens im Mittelmeerraum, die Lombardei, zu verlegen. Erst 1309 zieht der Hochmeister auf die Marienburg,⁷⁹ auch wenn der Orden den Anspruch auf die von Kaiser Friedrich II. in der Goldenen Bulle von Rimini (1226) – deren Echtheit angezweifelt werden darf – geschenkten Territorien außerhalb des Reiches während des 14. Jahrhunderts noch gegen Polen und Pruzzen durchsetzen muss.⁸⁰

In diesen wechselhaften Zeiten verfasst ein Bruder des Ordens eine Heiligenlegende von den Martyrien der Martina. Hugo war dem Orden 1271 als Sohn von Arnold von Langenstein beigetreten.⁸¹ 1291 ist er in der Kommende Beuggen nachweisbar, 1298 wird er in der Kommende Freiburg im Breisgau urkundlich erwähnt. Hugo hat den Untergang des

77 Vgl. *Statuten* Prolog: *Diz ist, wie sich erhaben hat der orden des Dûschen hûses*.

78 Vgl. H. Boockmann, in: LexMA III [wie Anm. 3], Sp. 768.

79 Vgl. ebd., Sp. 770.

80 Hinzu treten noch die Verträge von Kruschwitz (1230) und die Bulle von Rieti (1234); vgl. H. Boockmann, in: LexMA III [wie Anm. 3], Sp. 772.

81 Vgl. U. Mattejiet, in: LexMA V (1991), Sp. 172.

Ordensstaates im Heiligen Land also als Ordensbruder miterlebt und (vielleicht auch in der *Martina*) verarbeitet. Diese Nähe zu tatsächlichen historischen Ereignissen und zur Geschichte des Ordens wird in der Forschung durchaus gesehen

1291, zwei Jahre vor Fertigstellung der *Martina*, erlitt der Orden mit dem Fall der Stadt Akko seine größte Niederlage und war gezwungen, sich neu zu orientieren bzw. zu legitimieren. Im Hinblick auf diese Krise hat Martina Horn festgestellt, dass die *Martina* ‚insgesamt zur Glaubensstärkung beitragen‘ sollte, wobei sie diesen Zweck im Zusammenhang mit dem vermuteten Gebrauch als Tischlektionar in Deutschordenshäusern verwirklicht hat.⁸²

Interessanterweise wird aber auch unter Berücksichtigung der historischen Ereignisse lediglich darauf hingewiesen, dass die *Martina* nur allgemein der Glaubensstärkung dienen sollte. Feistner konstatiert für den Literaturbetrieb den Zusammenhang „mit der besonderen historischen Situation“ des Ordens, kann aber wahrscheinlich wegen der Fülle der in ihrer Typologie besprochenen Einzeltexte diesen Konnex nicht eindringlicher interpretieren.⁸³ Vermutlich bezieht sich die literaturwissenschaftliche Forschung hier auf die Eigengeschichte des Deutschen Ordens, während die Geschichtswissenschaften bereits früh auf die mögliche Korrektur der Ordensgeschichte hin zu einer Erfolgsgeschichte verwiesen haben.⁸⁴

Vor dem historischen Hintergrund erscheint das Martyrium der acht Ritter in vollkommen neuem Licht, und zwei mögliche Lesarten lassen sich eingedenk der pragmatischen Einbettung (der Text wurde wenn wahrscheinlich episodenhaft rezipiert) und des historischen Kontextes (der Orden erlebt nicht die stabilste Phase seiner Geschichte) explizieren.

1. Hugo bestimmt im Zusammenhang der Totalität der Heilsgeschichte den Tod der *Martin[a]e ritter* als Martyrium, was aus institutioneller Perspektive für den Orden äußerst problematisch ist.
2. Hugo verarbeitet die historische Situation und interpretiert den Verlust des Heiligen Landes und damit des geistigen Zentrums des Ordens als ein Martyrium der Ordensritter und damit des Ordens, was im Paradoxon des Phönix versinnbildlicht wird. Auf mögliche Auferstehungsszenarien legt sich der Text jedoch nicht fest.

82 J. Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige*, S. 28f.

83 Vgl. E. Feistner, *Historische Typologie*, S. 124f. und J. Spicker, in: PBB 121, S. 316.

84 Vgl. F. Paschke, in: ³RGG IV, Sp. 588f.

V. Fazit

Neben der Interpretation verschiedener Einzelepisoden ist es wahrscheinlich auch die (fehlende) Struktur der Gesamtkomposition der *Martina*, die nicht zur Lektüre einladen mag. Strukturell verwirklicht Hugo mit der *Martina* eine Variante der Heiligenlegende mit allegorischen Exkursen oder eine Allegorese mit legendarischem Rahmen. Das gegen die paradigmatische exegetische Auslegung und Argumentation stehende und fortlaufende Syntagma des legendarischen Erzählens sprengt allerdings die Argumentation insofern auf, als die Allegorese dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang zugeordnet wird. Die Allegorese wiederum gefährdet das legendarische Erzählen, da in ihr der chronologische Fortgang der Narratio stillgestellt wird. So stehen sich in der *Martina* legendarisches Erzählen, Allegorese und heilsgeschichtliche Einordnung strukturell gesehen gegenseitig im Weg – weit davon entfernt, unproduktiv zu sein, aber deswegen performativ noch längst nicht adäquat. Allein durch metakommunikative Kommentare und Strukturierungen wäre der Zugriff auf die einzelnen Episoden erleichtert worden, doch das wiederum hätte der Hang zur Totalität des Narrators nicht gestattet. Wahrscheinlich bleibt der *Martina* aufgrund dieser komplexen Gesamtkonzeption und damit ihrer performativen Inadäquatheit, einem graduellen Textualitätsmerkmal, das die Annahmen über mögliche Gebrauchssituationen mit berücksichtigt, der institutionelle Platz verwehrt, den das *Passional* so erfolgreich besetzt.⁸⁵

Aus thematischer, argumentativer und ritualtheoretischer Sicht können in der Rezeption der *Martina* für den Orden problematische Assoziationen aufgerufen werden. Als Lesart einer Episode des Textes habe ich nahegelegt, dass Hugo das Martyrium als ordenskonforme Interpretation des Todes des *miles Christianus* propagiert. Auch der Verlust des geistigen Zentrums mag in der Retrospektive als ein Martyrium interpretiert worden sein. Das Paradoxon der Märtyrerschaft und das Bild des Phönix offerieren allerdings neben dem Tod auch zugleich die Option der Auferstehung, die in einer Erneuerung der Ordensgemeinschaft gipfeln könnte. Welche der beiden Lesarten man auch präferiert, für den Orden als Institution ist sowohl die eine als auch die andere prekär. Die Stabilisierung und Sicherung der Kontinuität der Ordensgeschichte gestattet keine der beiden Interpretationen, und vermutlich bleibt auch deshalb der programmatische Vorschlag Hugos ungehört. Neben allen Wid-

85 Vgl. K. Kunze, in: LexMA IV (1993), Sp. 1769.

rigkeiten, die mit dem Überlieferungsprozess verbunden sein können, erscheinen mir diese Lesarten auch als Begründung für die Rezeptionshaltung gegenüber der *Martina* zumindest als nicht unwahrscheinlich. Im Orden wurde in großem Stil geschrieben und kopiert, dass diese Möglichkeiten für die *Martina* nicht zur Verfügung gestanden haben sollen, ist schlechterdings nicht vorstellbar. Die Rezeptionshaltung gegenüber der *Martina* macht deutlich, wie konkret ein Text sich gegen ordenskonforme Deutungslinien stellen kann. Im Scheitern wird dann offensichtlich, was im Orden zwischen ‚Nicht-mehr-ausdrücken-Können‘ und ‚Noch-nicht-Wissen‘ als kommunikatives Konstrukt „Sinn“ kommuniziert wird. Dieses Konstrukt müsste in einer framesemantischen Studie zu den in den Dichtungen des Ordens geöffneten ‚mental en Räumen‘ oder einer Sprachgeschichte als Mentalitätsgeschichte des *ordens vom Dûschen hûse* berücksichtigt werden.⁸⁶

Literaturverzeichnis

Quellen

- Martina* = Adelbert von Keller (Hg.), Hugo von Langenstein: *Martina*, StLV 38, Stuttgart 1856.
- Statuten* = Max Perlbach (Hg.), *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Hss.*, Halle/S. 1890, S. 1-133.
- Neben den *Statuten* wird sich ebenfalls bezogen auf *die gesezzede ûver mer* (in: ebd., S. 134) und ein Gesetz des späteren Hochmeisters Burchard von Schwanden (in: ebd., S. 139).
- Väterbuch* = Karl Reissenberger (Hg.), *Das Väterbuch*. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, DTM 22, Berlin 1914.
- Ursula Daab (Hg.), *Die Althochdeutsche Benediktinerregel des Cod. Sang 916*, ATB 50, Tübingen 1959.

Abbildungsnachweis

Abbildung entnommen aus: Udo Arnold – Gerhard Bott (Hgg.), *800 Jahre Deutscher Orden*. Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg, 2, München 1990, S. 78.

86 Vgl. K. Brinker – S.F. Sager, *Linguistische Gesprächsanalyse*, S. 125.

Literatur

- Kirsten Adamzik, Textsorten – Texttypologie. Eine kommentierte Bibliographie, Studium Sprachwissenschaft 12, Münster 1995.
- Kirsten Adamzik (Hg.), Textsorten. Reflexionen und Analysen, Textsorten 1, Tübingen 2000.
- BBKL = Friedrich-Wilhelm Bautz – Traugott Bautz (Hgg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, 31 Bde., Hamm [Bd. 1, 2], Herzberg [Bd. 3-18], Nordhausen [ab Bd. 19], 1990-2010.
- Klaus Brinker, Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden, bearb. v. Sandra Ausborn-Brinker, Grundlagen der Germanistik 29, Berlin 2010.
- Klaus Brinker – Gerd Antos – Wolfgang Heinemann– Sven F. Sager (Hgg.), Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung, 2 Halbbde., HSK 16.1,2, Berlin/New York 2000, 2001.
- Klaus Brinker – Sven F. Sager, Linguistische Gesprächsanalyse. Eine Einführung, Grundlagen der Germanistik 30, Berlin 2001.
- Heike A. Burmeister – Jürgen Wolf, Marburger Fund- und Reiseberichte. Miscellen aus dem „Repertorium deutschsprachiger Handschriften des 13. Jahrhunderts“, in: ZfdA 127 (1998), S. 45-68.
- Danielle Buschinger, Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters, Wodan 53, Greifswald 1995.
- Dietrich Busse – Fritz Hermanns – Wolfgang Teubert (Hgg.), Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik, Opladen 1994.
- Dietrich Busse, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Sprache und Geschichte 13, Stuttgart 1987.
- Dietrich Busse, Diskurslinguistik als Kontextualisierung – Sprachwissenschaftliche Überlegungen zur Analyse gesellschaftlichen Wissens, in: Ingo Warnke (Hg.), Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände, Linguistik – Impulse und Tendenzen 25, Berlin/New York 2007, S. 81-105.
- Erika Dinkler-v. Schubert, Physiologus, in: ³RGV V (1961), Sp. 364f.
- Paul Dold, Untersuchungen zur Martina Hugo von Langensteins, Straßburg 1912.
- Carl-Martin Edsman, Phoenix. I. Religionsgeschichtlich, in: ³RGV V (1961), Sp. 357f.
- Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzuggedankens, Darmstadt 1955.
- Gill Fauconnier – Mark Turner, The way we think: conceptual blending and the mind's hidden complexities, New York 2002.
- Edith Feistner, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt 26, Wiesbaden 1995.

- Edith Feistner – Michael Neecke – Gisela Vollmann-Profe, Krieg im Visier. Bi-
belepiek und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitäts-
bildung, *Hermaea. Germanistische Forschungen N.F.* 114, Tübingen
2007.
- Joseph Grady – Todd Oakley – Seana Coulson, Blending and metaphor, in:
Raymond W. Gibbs – Gerard J. Steen (Hgg.), *Metaphor in cognitive linguistics. Selected papers from the fifth International Cognitive Linguistic Conference Amsterdam 1997, Amsterdam/Philadelphia 1999*, S. 101-124.
- Karl Helm – Walther Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens*, Gießen 1951.
- Fritz Hermanns, Sprachgeschichte als Mentalitätsgeschichte. Überlegungen zu
Sinn und Form und Gegenstand historischer Semantik, in: Andreas Gardt
(Hg.), *Sprachgeschichte des Neuhochdeutschen: Gegenstände, Methoden, Theorien*, RGL 156, Tübingen 1995, S. 69-101.
- Volker Honemann, Regionalität und Interregionalität am Beispiel der ‚Apoka-
lypse‘ des Heinrich von Hesler, in: *ZfdPh* 122 (2003) (Sonderheft), S. 134-
142.
- Volker Honemann, Rezension zu Jutta Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige. Studien zur „Martina“ Hugos von Langenstein, Europäische Hochschulschriften I, 1844*, Frankfurt am Main 2002, in: *ZfdA* 135 (2006), S. 263-266.
- Klaus-Peter Konerding, Themen, Rahmen und Diskurse – Zur linguistischen
Fundierung des Diskursbegriffes, in: Ingo Warnke (Hg.), *Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände, Linguistik – Impulse und Tendenzen* 25, Berlin/New York 2007, S. 107-139.
- Alexander Lasch, *Beschreibungen des Lebens in der Zeit. Zur Kommunikation biographischer Texte in den pietistischen Gemeinschaften der Herrnhuter Brüdergemeine und der Dresdner Diakonissenschwesternschaft im 19. Jahrhundert*, *Germanistik* 31, Münster 2005.
- Gabriele Lautenschläger, *Martina*, in: *BBKL V* (1993), Sp. 935f.
- LexMA = Lexikon des Mittelalters*, I-X, München [I-VII: auch Zürich; X: Lachen am Zürichsee] (1977) 1980-1999; Neudruck in 9 Bd.n, Stuttgart/Weimar 1999.
- Erich Maschke, *Ritterorden, geistliche*, in: ³*RGV V* (1961), Sp. 1121-1124.
- Jutta Meindl-Weiss, *Eine vergessene Heilige. Studien zur „Martina“ Hugos von Langenstein, Europäische Hochschulschriften I, 1844*, Frankfurt am Main 2002.
- Arno Mentzel-Reuters, *Bibeldichtung und Deutscher Orden. Studien zur „Judith“ und zu Heinrichs von Hesler „Apokalypse“*, in: *Daphnis* 27 (1997), S. 209-261.
- Georg Meyer – Max Burckhardt, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel, Abteilung B. Theologische Pergamenthandschriften*, Basel 1966.
- Todd Oakley, Conceptual blending, narrative discourse, and rhetoric, in: *Cognitive Linguistics* 9 (1998), S. 321-361.

- Franz Paschke, Märtyrer. II. Christliche Märtyrer, in: ³RGG IV (1960), Sp. 588f.
- Max Perlbach, Einleitung, in: Max Perlbach (Hg.), Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Hss., Halle/S. 1890, S. IX-LIX.
- Jelko Peters, Zum Begriff ‚Deutschordensdichtung‘. Geschichte und Kritik, in: Berichte und Forschungen 3 (1995), S. 7-38.
- ³RGG = Kurt Galling (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 6 Bde., Tübingen ³1957-1962.
- Siegfried Ringler, Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters, in: Peter Kesting (Hg.), Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters, Medium Aevum. Philologische Studien 31, München 1975, S. 257-259.
- Bruno Rossbach, Skizze einer semiotisch-linguistischen Theorie narrativer Texte, in: ZDL 68 (2001), S. 308-325.
- Leo Santifaller, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen vom Jahre 1235, in: Klemens Wieser (Hg.), Acht Jahrhunderte Deutscher Orden, Bd. 1, Godesberg 1967, S. 73-88.
- Ekkart Sauser, Tatiana, in: BBKL XI (1996), Sp. 571f.
- Dietrich Schmidtke, Repräsentative deutsche Prosahandschriften aus dem Deutschordensgebiet, in: Volker Honemann – Nigel F. Palmer (Hgg.), Deutsche Handschriften 1100-1400. Oxforder Kolloquium 1985, Tübingen 1988, S. 352-378.
- Dietrich Schmidtke, Prosadenkmäler des 14. und des beginnenden 15. Jahrhunderts aus dem Deutschordensgebiet, in: Carola L. Gottzmann (Hg.), Un-erkannt und (un)bekannt. Deutsche Literatur in Mittel- und Osteuropa, Tübingen 1991, S. 59-78.
- Karin Schneider, Codicologischer und paläographischer Aspekt des Ms 302 Vad., in: Ellen J. Beer u.a. (Hgg.), Rudolf von Ems, Weltchronik. Der Stricker, Karl der Große. Kommentar zu Ms 302 Vad. der Kantonsbibliothek (Vadiana) St. Gallen, Luzern 1987, S. 19-42.
- Alexander Schwarz, Vorwort, in: Alexander Schwarz – Laure Abplanalp Lüscher (Hgg.), Textallianzen am Schnittpunkt der germanistischen Disziplinen, TAUSCH. Textanalyse an Schule und Universität 14, Berlin u.a. 2001, S. 5-16.
- Monika Schwarz-Friesel, Indirect anaphora in text: A cognitive account, in: Monika Schwarz-Friesel – Manfred Consten – Mareile Knees (Hgg.), Anaphors in Text. Cognitive, formal und applied approaches to anaphoric reference, Amsterdam/Philadelphia 2007, S. 3-20.
- Nicole Spengler, Zum Verhältnis der Textsorten „Urkunde“ und „Brief“, in: Alexander Schwarz (Hg.), Textallianzen am Schnittpunkt der germanistischen Disziplinen, Berlin u.a. 2001, S. 205-216.

- Johannes Spicker, Rezension zu Edith Feistner, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, in: PBB 121 (1999), S. 311-316.
- Mark Turner – Gilles Fauconnier, Metaphor, metonymy, and binding, in: Antonio Barcelona (Hg.), Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective, Berlin/New York 2003, S. 133-145.
- Hans Urner, Fürbitte, in: ³RGG II (1958), Sp. 1170-1172.
- Hans Urner, Bluttauf, in: ³RGG II (1957), Sp. 1333.
- ²VL = Kurt Ruh u.a. (Hgg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 14 Bde., Berlin/New York ²(1977) 1978-2008.
- Konrad Vollmann, Erlaubte Fiktionalität: die Heiligenlegende, in: Fritz Peter Knapp – Manuela Niesner (Hgg.), Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter, Schriften zur Literaturwissenschaft 19, Berlin 2002, S. 63-72.
- Peter Wapnewski, Passional, in: ³RGG V (1961), Sp. 138.
- Ingo H. Warnke, Diskurslinguistik nach Foucault – Dimensionen einer Sprachwissenschaft jenseits textueller Grenzen (= Einleitung), in: Ingo H. Warnke (Hg.), Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände, Linguistik – Impulse und Tendenzen 25, Berlin/New York 2007, S. 3-24.
- Erich Wiegmann, Beiträge zu Hugo von Langenstein und seiner Martina, Halle/S. 1919.
- Ulrich Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, Erlanger Studien 1, Erlangen 1973.
- Konrad Zwierzina, Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben, in: Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät dargebracht zur 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz, Innsbruck o.J. [1909], S. 129-158 [Typoskr].