



**Universität  
Zürich** <sup>UZH</sup>

Masterarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades

**Master of Arts UZH**

der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich

## *Mors et vita in manibus linguae*

Sprachrohr Gottes: Stimmen, Zungen und Mundstrafen im  
«Solothurner Legendar» Cod. S 451

Verfasserin: Alexandra Lara Donat

Matrikel-Nr.: 09-938-747

Referentin: Prof. Dr. Mireille Schnyder

Betreuer: Dr. Maximilian Benz

Philosophische Fakultät

Deutsches Seminar

Abgabedatum: 31.10.2018

## Inhaltsverzeichnis

<b>1 Eine Welt bestimmt von der Zunge</b>	<b>3</b>
1.1 Forschungsstand.....	6
1.1.1 Die Zunge – eine Homonymie.....	7
1.1.2 Der mittelalterliche Körper und Gewalt.....	11
1.1.3 Sprachbilder und Sprachgewalt.....	13
1.1.4 Die mittelalterliche Seele.....	14
1.2 Die Zeit der Zungensünden(-Systematisierungen).....	15
<b>2 Das «Solothurner Legendar»</b>	<b>19</b>
2.1 Beschreibung der Handschrift.....	21
2.1.2 Entstehungsort Oetenbach?.....	24
2.2 Legenden der Handschrift.....	27
2.3 Die Legende des Heiligen Longins.....	31
<b>3 Die «Mund-Legenden und -Heiligen»</b>	<b>33</b>
3.1 Kategorisierung der Mund- und Zungenstrafen.....	34
3.2 Bestrafungsgrade im Mundbereich.....	36
<b>4 Die Mundheiligen und ihre Stimmen</b>	<b>38</b>
4.1 Ungestalten: Zuerst ins Antlitz.....	38
4.1.1 Martina von Rom.....	38
4.1.2.1 Teufelsstimme.....	39
4.1.2.2 Herrscherstimme.....	41
4.1.2.3 Heiligenstimme.....	42
4.1.2.4 Bekennerstimme.....	43
4.1.2.5 Himmelsstimme und der Löwe.....	44
4.1.2.6 Synthese: Der weibliche Märtyrerkörper.....	45
4.2 Den Mund zu voll nehmen.....	46
4.2.1 Quintinus von Vermand.....	46
4.2.1.1 Teufelsstimme.....	47
4.2.1.2 Herrscherstimme.....	47
4.2.1.3 Heiligenstimme.....	48
4.2.1.4 Bekennerstimme.....	50
4.2.1.5 Himmelsstimme.....	50
4.2.1.6 Synthese: Die Fragmente des Quintins.....	51
4.2.2 Thyrsus aus Asien.....	52
4.2.2.1 Herrscherstimme.....	53
4.2.2.2 Heiligenstimme.....	54
4.2.2.3 Bekennerstimme.....	56
4.2.2.4 Himmelsstimme.....	56
4.2.2.5 Synthese: Körper und Seele.....	57
4.2.3 Bonifatius von Tarsus.....	58
4.2.3.1 Christus im Herzen.....	59
4.3 Ein sprechender Kopf.....	61
4.3.1 Justus von Auxerre.....	61
4.3.1.1 Der Körper und die Zunge.....	61

4.4 Zungenloses Sprechen .....	65
4.4.1 Longinus .....	65
4.4.2 Afrodosius .....	65
4.4.3 (Er-)Füllen und Trennen.....	66
4.4.3.1 Teufelsstimme.....	67
4.4.3.2 Herrscherstimme .....	69
4.4.3.3 Heiligenstimme .....	70
4.4.3.4 Bekennerstimme .....	73
4.4.3.5 Himmelsstimme .....	73
4.4.3.6 Synthese: Ein Fürbitter nach dem Martyrium.....	74
<b>5 Mund-Elemente: eine Bewertung</b>	<b>76</b>
5.1 Was zeigen die Mundstrafen im «Solothurner Legendar»? .....	76
5.2 Wie werden die Mundstrafen sprachlich festgehalten und was ist ihre Aufgabe? .....	76
5.3 Welche Funktion übernimmt die Zunge und welchen Regeln ist sie unterworfen? .....	76
5.4 Wie verhalten sich die Zunge und die Stimme einander gegenüber? .....	78
5.5 Weshalb sind die Mundstrafen schlussendlich ineffektiv?.....	80
<b>6 Märtyrer als Gottes Sprachrohr</b>	<b>81</b>
<b>Danksagung</b>	<b>83</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>84</b>
Primärtexte.....	84
Sekundärtexte.....	84
Lexikonartikel und Nachschlagewerke .....	87
Internetquellen .....	89
Abbildungsverzeichnis .....	89
Tabellenverzeichnis.....	90
<b>Anhang</b>	<b>91</b>
Kategorisierung der Märtyrerlegenden im «Solothurner Legendar» .....	91
Die Legenden der «Mundheiligen» .....	94
Martina von Rom.....	94
Quintinus von Vermand .....	96
Thyrus aus Asien.....	98
Bonifatius von Tarsus .....	100
Justus von Auxerre .....	101
Longinus Centurius und Afrodosius .....	103
Vinzentia und Margarita .....	105
«Sprechen» und «heissen» in den Legenden .....	105
<b>Selbstständigkeitserklärung</b>	<b>106</b>

## 1 Eine Welt bestimmt von der Zunge

---

Die Zunge – ein simples Körperteil und doch so wichtig wie fast kein anderes in der Bibel: «Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge; wer sie liebevoll gebraucht, nährt sich von ihrer Frucht»<sup>1</sup>, «Der Geist des HERRN spricht durch mich, und auf meiner Zunge ist sein Wort»<sup>2</sup> oder «Der Mensch überlegt in seinem Herzen, vom HERRN aber kommt, was die Zunge spricht»<sup>3</sup>. Solcherlei Zitate finden sich in der Bibel noch viele, auch zum negativen, böartigen Gebrauch der Zunge sowie zur Verwendung der Zungenstrafen:

Ein andermal geschah es, dass man sieben Brüder mit ihrer Mutter festnahm. Der König wollte sie zwingen, entgegen dem göttlichen Gesetz Schweinefleisch anzurühren, und ließ sie darum mit Geißeln und Riemen peitschen. Einer von ihnen ergriff für die andern das Wort und sagte: Was willst du uns fragen und was willst du von uns lernen? Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten. Da wurde der König zornig und befahl, Pfannen und Kessel heiß zu machen. Kaum waren sie heiß geworden, ließ er ihrem Sprecher die Zunge abschneiden, ihm nach Skythenart die Kopfhaut abziehen und Nase, Ohren, Hände und Füße stückweise abhacken. Dabei mussten die anderen Brüder und die Mutter zuschauen. Den grässlich Verstümmelten, der noch atmete, ließ er ans Feuer bringen und rösten.<sup>4</sup>

Die Zunge ist also omnipräsent und so erstaunt es nicht, dass sie im 13. Jahrhundert einen (theologischen) Diskurs begründete und zum Anlass für Guillelmus Peraldus wurde, sein Traktat zu den 24 Zungensünden – *peccatum linguae* – zu verfassen<sup>5</sup>. Darin behandelt der Dominikanertheologe «die sprachlichen Sünden wie eine Art achtens *vitium*»<sup>6</sup>, das nach Petrus Lombardus sowohl

«in *Gedanken*, in *Worten* oder in *Werken* begangen werden [konnte]. Mit dieser Dreiteilung weisen sie [Lombardus Sentenzen] dem Sprechen eine eigene Dimension des Handelns zu und machen damit den Weg frei für einen eigenen Raum der Sprache in den Theoriegebäuden der mittelalterlichen Intellektuellen.»<sup>7</sup>

Das erklärte Ziel der Zungensündensystematiker wie Peraldus oder Lombardus war es, sich gegen die Häretiker und deren schlechtes Sprechen abzugrenzen, wobei ihnen die Aufwertung der Volkssprachen und die neue Beichtform zuspielten.<sup>8</sup> Im Zuge dieser Entwicklungen kam der Zunge respektive ihrer Bestrafung eine machtpolitische und soziokulturelle Position zu: Zum einen durch die Aufnahme der Zungenstrafen ins weltliche Straf-

---

<sup>1</sup> Spr 18,21. Dabei handelt es sich um das Zitat im Titel der Arbeit: *mors et vita in manu linguae / qui diligit eam comedent fructus ejus*. Sämtliche Bibelzitate stammen aus der Zürcher Bibel 2007.

<sup>2</sup> 2 Sam 23,2.

<sup>3</sup> Spr 16,1.

<sup>4</sup> 2 Makkabäer 7,1-5. In der Zürcher Bibel sind die zwei Bücher der Makkabäer nicht enthalten, weshalb hier auf die Einheitsübersetzung zurückgegriffen wurde.

<sup>5</sup> Vgl. LINDORFER, *Peccatum Linguae*, S. 28.

<sup>6</sup> Ebd., *Zungensünden*, S. 57.

<sup>7</sup> Ebd., *Zungensünden*, S. 60.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., *Zungensünden*, S. 62-65.

gesetz und zum anderen durch die zunehmenden Regelungen in der zwischenmenschlichen Kommunikation.<sup>9</sup>

Die Zunge ist also während der Entstehungszeit des ‹Solothurner Legendars› Codex S 451 – auch Marchwart Biberli Legendar genannt – wortwörtlich in aller Munde und dennoch «[ist d]as christliche Sprechen nicht auf die Zunge angewiesen: ‹Linguam loquella ne ministram postulet› [...]»<sup>10</sup> Zu diesem Schluss kam die Sprachwissenschaftlerin Bettina LINDORFER als sie sich mit dem Zungenwunder des Heiligen Romanus in ihrer Monografie beschäftigte und die Bedeutung der Zunge erkannte, welche dem Körperteil in der Legende zugestanden wurde<sup>11</sup>. Auf jeden Fall unterstreichen die Zungenstrafen<sup>12</sup> an den Märtyrerinnen und Märtyrern die Bedeutung der Sprache, wobei es sich beim ‹Solothurner Legendar› ganz klar um ein Produkt seiner Zeit handelt – es entstand im Kontext des Zungenügendiskurses (s. Kapitel 1.2) – und die Sprache wie auch das Sprechen sind beinahe die wichtigsten Themen<sup>13</sup> während dessen Niederschrift. Zusätzlich steht die zunehmende Verwendung der Prosa als Form der Textbearbeitung damit in Verbindung, welche die Entstehung volkssprachlicher Legendare begünstigte.<sup>14</sup>

Nun soll in der vorliegenden Arbeit anhand einer detaillierten Textanalyse des Codices S 451 untersucht werden, inwiefern diese Aussage LINDORFERS zutrifft respektive wie das Sprechen im Zusammenhang mit der Zunge und der Stimme funktioniert. Dazu betrachten wir insgesamt sechs Märtyrerlegenden aus der Handschrift: Martina von Rom (gest. 226), Quintinus von Vermand (gest. 287), Thyrsus aus Asien (gest. um 250), Bonifatius von Tarsus (gest. um 306), Justus von Auxerre (gest. 287) und Longinus (gest. 45). Die Justuslegende ist die einzige, die aus dem zweiten, älteren Teil der Handschrift stammt, was bei der Arbeit mit den Texten noch zur Sprache kommen wird und sich unter anderem in einer Strukturabweichung – im Vergleich zu den anderen Legenden – äussert. Insgesamt bietet das Legendar über 40 Legenden an, worunter sich solche von Asketen, Bekennern und Märtyrern versammeln. Ausgewählt wurden die Texte anhand vor der Analyse definierter

---

<sup>9</sup> Vgl. LINDORFER, Zungenünden, S. 66f. und 73.

<sup>10</sup> Ebd., Bestraftes Sprechen, S. 198f.

<sup>11</sup> Vgl. dazu ebd., Bestraftes Sprechen, S. 197-199.

<sup>12</sup> Vor allem essentiell ist die Zungenstrafe im Hinblick darauf, dass nur ein Mensch mit Zunge dem sprechenden Gott antworten kann (vgl. TANNER, Seelenheil, S. 374). Gleichzeitig hat die Zungenstrafe (anscheinend recht gebräuchlich, jedoch weit häufiger wurde sie einfach eingeschlitzt) aber auch noch eine weltliche Komponente, denn mit Verstümmelungen bestrafte Menschen wurden aus der Gemeinschaft ausgestossen (vgl. DÜLMEN, Theater des Schreckens, S. 68f).

<sup>13</sup> Vgl. LINDORFER, Peccatum Linguae, S. 31.

<sup>14</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie, S. 211.

Spezifika, die sie jeweils auszeichnen. Das wichtigste Kriterium war jedoch die Zungenrespektive Mundstrafe<sup>15</sup>, um in den Quellenkorpus aufgenommen zu werden. Dabei steht der (Märtyrer-)Körper<sup>16</sup> im Fokus der Analyse und mit ihm die Zunge als Werkzeug und die Stimme als deren Ausdruck. Schlussendlich basiert jede Märtyrerlegende auf dem Körper, da ohne ihn eine Heiligwerdung nicht möglich ist.<sup>17</sup> In den einzelnen Analysekapiteln soll gezeigt werden wie die Herrscher durch die Zerstörung des Mundraums der Märtyrerin und der Märtyrer versuchen, den ganzen Körper und mit ihm zusammen die Heiligen zu vernichten, damit sie siegen können. Bevor es jedoch dazu kommt, probieren die Herrscher – Kaiser sowie Richter – die standhaften Gläubigen mit Verlockungen oder Drohungen zu beeinflussen. Alle ihre Versuche scheitern kläglich und das Quälen stellt für die Tyrannen die letzte Möglichkeit dar, ihre eigene Integrität zu bewahren und über die Heiligen (scheinbar) triumphieren zu können.<sup>18</sup> Der Körper fungiert folglich auch als «Bühne für die Inszenierung»<sup>19</sup> von Macht, Glaube, Wahrheit und vor allem Sprache.

Genau diese Verbindung der Sprache mit dem Körper in der am weitesten verbreiteten literarischen Gattung des Spätmittelalters<sup>20</sup> steht im Zentrum der zu untersuchenden Texte und der Arbeit. Bezüglich der gewählten Korpora stellen sich einige Fragen. Was zeigen die Mundstrafen im <Solothurner Legendar>? Wie werden sie sprachlich festgehalten und was ist ihre Aufgabe? Welche Funktion übernimmt die Zunge und welche Regeln gelten für sie? Wie verhalten sich die Zunge und die Stimme einander gegenüber? Weshalb sind die Mundstrafen schlussendlich ineffektiv? Aus diesen Fragen konnte schliesslich die These entwickelt werden: Die Märtyrer fungieren über die Zunge und Stimme als weltliche Sprachrohre des Wort Gottes und gerade weil sie von einer höheren, transzendenten Macht erfüllt sind, können die Mundstrafen nicht erfolgreich sein.

Diese These soll im Folgenden anhand einer minutiös ausgeführten, induktiven Textanalyse – es werden die sechs ausgewählten Legenden behandelt – bestätigt oder falsifiziert werden. In der Analyse wird streng nach demselben Muster vorgegangen: An die knappen Inhaltsangaben schliessen sich die Beobachtungen zu den Texten an, welche sich

---

<sup>15</sup> In der <Summa fratris Alexandri>, vom Franziskaner Alexander von Hales (1170/80-1245) verfasst, vollzog sich ein Paradigmenwechsel von der Zungen- zur Mundsünde, der *peccata oris* (vgl. LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 65).

<sup>16</sup> Der Körper spielt in Legenden eine wichtige Rolle als Zeuge und «jede Heiligenbiographie [erscheint] körperfixiert [...]» (RUHRBERG, Körper der Heiligen, S. 419)

<sup>17</sup> Vgl. SCHIRRMESTER, Folter und Heiligung, S. 139.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 137.

<sup>19</sup> LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 162.

<sup>20</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie, S. 209.

in sechs Unterkapitel (Teufelsstimme, Herrscherstimme, Heiligenstimme, Bekennerstimme, Himmelsstimme und ein kurzes Resümee) aufgliedern lassen.

Als Einstieg ins Thema der Mundstrafen im ‹Solothurner Legendar› S 451 wird zunächst der ältere und aktuellere Forschungsstand referiert, wobei vor allem das Legendar selber Gegenstand angeregter Diskussionen in der Forschung war. Die Analyse erforderte eine breit angelegte Recherchearbeit bezüglich Sekundärliteratur, welche nicht vollumfänglich besprochen werden kann. Deswegen werden die wichtigsten Forschungsmeinungen und -themen in das Kapitel einfließen wie zum Beispiel die Werke und Arbeiten über das Sprechen oder die Zunge, während im Quellenkapitel dann vor allem die unterschiedlichen Positionen von WILLIAMS-KRAPP, WALLACH-FALLER, GEITH und anderen zu Entstehungszeit und -ort wie auch der Rolle Biberlis erörtert werden.

Den Kontext der Entstehungszeit des Legendars bildet wie erwähnt der theologische Diskurs über die Zungen- und Mundsünden, weshalb eine historische Situierung nicht fehlen darf, um sich der Bedeutung der Sprache und der Zunge bewusst zu werden. Ohne dieses Kapitel würde die Analyse gänzlich im luftleeren Raum hängen bleiben und jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entbehren. Genauso wichtig ist das zweite Kapitel. Es erfüllt den Zweck des Quellenbeschreibs und zeitgleich wird der Fokus bereits auf den Heiligen Longinus gelenkt. Denn in dieser Legende (vgl. 56<sup>fa</sup>-60<sup>va</sup>) wird das einzige Mal eine Zungenstrafe<sup>21</sup> vollständig ausgeführt (d.h. die Zunge wird herausgeschnitten)<sup>22</sup>, weshalb der Heilige im Korpus – gar unter allen Märtyrern – eine Sonderstellung einnimmt. Nach diesen einführenden Kapiteln wird mittels Mund-Legenden und -Heiligen noch die Kategorisierung erklärt, in die die sechs Legenden eingeteilt wurden, worauf sich dann gleich die eigentlichen Analysekapitel, welche den Hauptteil der Arbeit bilden, anschließen werden.

## 1.1 Forschungsstand

Im Gegensatz zum induktiven Vorgehen, das für die Textanalysen gewählt wurde, musste die Forschungsliteratur bezüglich Heiligenlegenden und Zungenstrafen breit ange-

---

<sup>21</sup> Historisch sind die Zungenstrafen belegt, wie beispielsweise BENTHIEN ausführt: «Auch reale Praktiken der Zungen-Folter bei Männern und Frauen sind aus dem Mittelalter bekannt und wurden bis in die Frühe Neuzeit praktiziert, sowohl hinsichtlich der Torturen von Märtyrern und Märtyrerinnen – etwa in der Legende der heiligen Christine oder der des heiligen Roman – als auch der juristischen Strafpraxis.» (BENTHIEN, Zwiespältige Zunge, S. 111) Beide erwähnten Heiligen könnten als typische Zungenheilige bezeichnet werden, nur fanden sie leider keinen Eingang ins ‹Solothurner Legendar›. Das könnte mit der besonderen Zusammenstellung des Codices zusammenhängen (s. Kapitel 2.2).

<sup>22</sup> Weshalb schlussendlich nicht nur die Legende Longins, sondern die anderen fünf Märtyrerlegenden ebenfalls untersucht werden, wird im Kapitel der Mundlegenden und -Heiligen erläutert (ab Seite 33).

legt und mittels hermeneutischen Zirkels konnte immer tiefer in die Thematik eingedrungen werden. Dies war unabdingbar, da das Thema der Zungenstrafen bis heute eher nebensächlich behandelt wurde und sich die Wissenschaftler grösseren Themenkreisen widmeten oder die Zungenstrafe per se nur am Rande ihrer Arbeiten erwähnten. Dafür ist die Masse an Forschungsliteratur zu Heiligen, Märtyrern und Legenden<sup>23</sup> kaum überschaubar, weswegen für vorliegende Arbeit der Heilige als eine Zuschreibungskategorie wahrgenommen wird, ohne zu hinterfragen, weshalb der Märtyrer<sup>24</sup> ein Heiliger ist. Zumal dieser Umstand in den ausgesuchten Texten nicht zur Sprache kommt, denn der Heilige ist bedingungslos und von Anfang an heilig. Das gleiche gilt für die mit dem Märtyrer verknüpften kulturellen Praktiken, welche nicht näher erläutert werden. Schliesslich geht es in der Analyse der sechs Legenden wirklich darum, wie die (Zungen-)Phänomene beschrieben und Dinge wie die Zunge oder die Stimme im Text inszeniert werden.

Die Vielzahl konsultierter Sekundärliteratur macht eine Aufteilung in verschiedene Themenbereiche zwingend notwendig. Deshalb wird die Literatur über mehrere Unterkapitel und im Quellenkapitel abgehandelt, um einen soliden Überblick zu gewährleisten.

### 1.1.1 Die Zunge – eine Homonymie

Bei der Beschäftigung mit Sprache stolpert man früher oder später automatisch über die Zunge – wortwörtlich. Natürlich gibt es physiologische Abhandlungen zum Sprechapparat und zum Vorgang der Lauterzeugung, welche jedoch für die Arbeit nicht konsultiert wurden. Dies deshalb, weil es nicht um die Zunge als Organ geht oder um den genauen Ablauf des Sprechvorgangs, sondern um die Bedeutungs- und Funktionsebene derselben im Legendengefüge. Ebenso wenig geht es beispielsweise um die Sprechakttheorie nach AUSTIN oder SEARL, obwohl die Theorie «expliziert, was Sprachhandeln heisst und wie im Sprechakt sprachlicher Ausdruck, Proposition und kommunikative Funktion miteinander verbunden sind.»<sup>25</sup> Weil es sich bei ihr um eine Theorie zur Funktion des zwischenmenschlichen

---

<sup>23</sup> Dazu kann beispielsweise Edith FEISTNERS «Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation» (1995) konsultiert werden. Es gilt zu beachten, dass die Literaturwissenschaftlerin stark der Dichotomie zwischen Märtyrern und Bekennern entlang arbeitete, was bereits im Aufbau des Inhaltsverzeichnisses ersichtlich ist (vgl. ebd.). Dies ist natürlich so nicht ganz richtig, weil sich Märtyrer – als Blutzeugen die sie ja sind – ganz klar auch zum Christentum bekennen (vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, S. 16), anderenfalls würden sie kein Martyrium erleiden müssen. Nichtsdestotrotz wird für die Arbeit gelegentlich auf FEISTNERS Werk zurückgegriffen, das wichtige Beobachtungen zur Entwicklung des Legendars oder der Legendenstruktur beinhaltet.

<sup>24</sup> Es lässt sich im Legendar S 451 schön festmachen, wie sich Märtyrer durch «körperlichen Widerstand gegen [...] unrechtmässig ausgeübte Macht» auszeichnen (vgl. DIEFENBACH, Sorge um sich, S. 100).

<sup>25</sup> LINKE/NUSSBAUMER/PORTMANN, Studienbuch Linguistik, S. 218.



Sprechens handelt, wird sie nicht berücksichtigt. Viel mehr wird auf die Beschreibung der sprechenden Stimmen und Zungen fokussiert sowie den Umgang der Märtyrer und profanen Herrscher damit.

Dafür waren besonders die Beiträge von HAHN (1991), BENTHIEN (2001) und LINDORFER (2003, 2008 und 2009) aufschlussreich. Das älteste Essay fällt vor allem durch die etwas andere Quellenart auf: Die Miniaturen des Codices 264 aus der Burgerbibliothek Bern, welche HAHN auf die Sprache und Sprachinteraktionen untersucht. In ihrer Analyse geht sie gar so weit, von einem fast hagiographischen Topos zu sprechen, den das Motiv der Zungenstrafe bilde.<sup>26</sup> Schlussendlich deutet HAHN die Zunge als direkte Repräsentation Christi<sup>27</sup>, welche keinen Regeln unterworfen ist: «In the miracle of his tongueless speech, however, Romanus's words rise above the limitations of imperfect language, and speak Christ's words directly.»<sup>28</sup>

Andere Ansätze verfolgen dagegen die beiden Sprachwissenschaftlerinnen BENTHIEN und LINDORFER. Der Aufsatz der ersteren im Sammelband «Körperteile – Eine kulturelle Anatomie»<sup>29</sup>, den sie mitherausgegeben hat, bietet einen idealen Überblick zur Zunge in der Literatur über mehrere Jahrhunderte. Schon in der Einleitung streichen BENTHIEN und WULF die spezielle Stellung der Zunge heraus: «Eng mit dem Sprechen verbunden, wird die Zunge von Lippen und Zähnen gehütet, befindet sich auf der Grenze zwischen dem Innen- und dem Außenraum des Körpers.»<sup>30</sup> So ist dann auch der Aufsatztitel BENTHIENS programmatisch zu verstehen: Mittels unterschiedlicher Definitionen in Lexika und Bibel wird die Zunge fassbar gemacht und zum «einzig[e]n Körperteil des Menschen, welches sowohl in als auch außerhalb seines Körpers sein kann.»<sup>31</sup> Über die Zunge als Waffe<sup>32</sup>, als Phallus, womit sie einer Kastration unterliegen kann wie beim Mythos der Philomela<sup>33</sup> zur

---

<sup>26</sup> Vgl. HAHN, *Speaking without Tongues*, S. 176-178. Nach der Analyse kann dieser Aussage noch hinzugefügt werden, dass es sich durchaus um einen solchen Motivkomplex handeln könnte und auch bei Märtyrern oft angewendet wurde – das wird die Analyse der sechs Märtyrerlegenden in Kapitel 4 bestätigen.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 178.

<sup>28</sup> Ebd., S. 180.

<sup>29</sup> Im Sammelband von 2001 zeigen die unterschiedlichen Beiträge, «wie die kulturelle Wahrnehmung, Darstellung und Codierung des Körpers über einzelne «Teile» und Fragmente vollzogen wird.» (BENTHIEN/WULF, *Anatomie der Körperteile*, S. 14) Sie versuchten dadurch, der Vorstellung eines ganzen Körpers entgegenzuwirken und behandeln schrittweise den Körper in seinen Einzelteilen von oben nach unten (vgl. ebd.).

<sup>30</sup> BENTHIEN/WULF, *Anatomie der Körperteile*, S. 20.

<sup>31</sup> BENTHIEN, *Zwiespältige Zunge*, S. 104.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 108.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 111. Eine Einzelstudie über den Mythos der Philomena und deren Übertragungen in die deutsche Literatur schrieb Lena BEHMENBURG: *Philomela. Metamorphosen eines Mythos in der deut-*

geschlechtlichen Kodierung der Zunge<sup>34</sup> bis zum Geschmack lässt BENTHIEN nichts aus. Dabei gelangt sie zum Schluss, dass die Zunge über die Jahrhunderte «ein primäres Organ der Kommunikation und des Kontakts [ist]. Sie ist vielfältigen Disziplinierungen ausgesetzt, die in ihrer doppelten Codierbarkeit als aktives <Subjekt> und als passives <Instrument> begründet liegen.»<sup>35</sup> Als Körperteil bleibt die Zunge eine Art Zwischending, das zwischen Privatem und Öffentlichem steht und für BENTHIEN klar als «Sinnesorgan und kulturelles Zeichen»<sup>36</sup> verstanden werden muss.

Während BENTHIEN somit einen groben Überblick über den Spezialfall <Zunge> vermittelt, beschäftigt sich LINDORFER dreimal eingehend mit der Zungensünde und dem schlechten, bestraften Sprechen. Ihr Ziel ist es, zu zeigen, inwiefern die Zungensündentradition als Hintergrund für die Herrschaft der Sprache im 17. und 18. Jahrhundert gesehen werden kann.<sup>37</sup> Dazu prüft sie die historischen, soziopolitischen und legalen Komponenten des schlechten Sprechens<sup>38</sup> und untersucht die historische Strafpraxis in Zusammenhang mit dem peraldinischen Traktat<sup>39</sup>. Trotz der Versuche der Bussbücher und vor allem der <Summa> Peraldus gelang es im Mittelalter nicht, die Zunge in die traditionellen Sündenkatologe aufzunehmen,<sup>40</sup> zumal sie stets «an apparently responsible and independent organ»<sup>41</sup> war.

2008 greift LINDORFER das Thema erneut auf und versucht im moraltheologischen Kontext herauszuarbeiten, wie wichtig das gesprochene Wort im 13. Jahrhundert war. Sie postuliert die These, dass schon immer die positiven und negativen Aspekte, die *virtus verborum* und *vitium linguae* verhandelt wurden und das «siècle de la parole nouvelle» von LE GOFF und SCHMITT metadiskursiv zu verstehen sei,<sup>42</sup> «denn die Inszenierungen erzählen nicht nur von wirkungsvollen Sprechhandlungen, sondern artikulieren dabei selbst ein Wissen um die Handlungsdimension der Sprache.»<sup>43</sup> Quellentechnisch übernimmt LINDORFER sich nicht und verwendet wie in der früheren Publikation das Zungensündentraktat

---

schen und französischen Literatur des Mittelalters. Berlin, New York 2009 (Trends in Medieval Philology 15).

<sup>34</sup> Vgl. BENTHIEN, *Zwiespältige Zunge*, S. 118f.

<sup>35</sup> Ebd., S. 127.

<sup>36</sup> Ebd., S. 127.

<sup>37</sup> Vgl. LINDORFER, *Peccatum Linguae*, S. 25.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

<sup>41</sup> Ebd., S. 39.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., *Zungensünden*, S. 54.

<sup>43</sup> Ebd.

Peraldus. Ihre Resultate werden im Kapitel 1.2 eingehender behandelt und mit dem Entstehungszeitraum des «Solothurner Legendars» in Verbindung gebracht. An dieser Stelle noch wichtig zu erwähnen, ist die von ihr bemerkte Bedeutungsverschiebung des Sprechens durch die neuartigen Beichten<sup>44</sup> und ihre Bewertung der moraltheologischen Disziplinierungsversuche als bedeutendes gesamtgesellschaftliches Thema der Zeit<sup>45</sup>.

Die Fragestellung aus dem Beitrag führt LINDORFER in ihrem Buch «Bestraftes Sprechen» ein Jahr später noch prägnanter aus:

Die These dieses Buches ist, dass im 12. und 13. Jahrhundert das Aufrücken des Sprachverhaltens zu einem zentralen Thema der theologischen Morallehre vor dem Hintergrund der Aufwertung der Volkssprachen zu interpretieren ist. Erst in ihrem Gefolge werden umgangssprachliche Gewohnheiten wie das Schwören und Fluchen zu Leitdelikten spätmittelalterlicher Strafverfolgung, die in den Kontext des Majestätsverbrechens gestellt und somit für den Aufbau einer staatlichen Zentralmacht instrumentalisiert werden.<sup>46</sup>

Gemäss LINDORFER bleibe beim Forschungsgegenstand problematisch, dass ein regelrechtes Manko in der Untersuchung der reglementierten Alltagskommunikation – gerade bezüglich der Antike und Mittelalter – herrsche<sup>47</sup> und sie sich deshalb nur über eine indirekte Rekonstruktion mittels Studien von CASAGRANDE/VECCHIO (1987), SCHWERHOFF (1996) und BOGNER (1997) dem bestraften Sprechen nähern könne<sup>48</sup>. In fünf ausführlichen Kapiteln schafft LINDORFER das Bild einer sprachbestimmten Zeit, in der die Zunge eine nicht unwesentliche Rolle einnahm: Von Zungensünden, Zungenstrafen, rechtlichen Zungen, Zungensymbol, ikonischen Zungen usw. wurden lediglich Ausschnitte für die vorliegende Arbeit verwendet, welche hauptsächlich der kontextuellen (historischen) Einbettung des «Solothurner Legendars» dienen. Ein zusammenfassendes Kapitel fehlt und LINDORFER resümiert nur: «Die Untersuchung moraltheologischer Texte zeigte, dass die Einhaltung von Sprechnormen von den Klöstern ausgeht und vor allem über den Weg der Volkspredigt auch die illiterate Bevölkerung in die Disziplinierungsbestrebungen miteinbezieht.»<sup>49</sup> Im Hinblick auf die hier noch zu untersuchende Quelle ist der erste Teil der Aussage interessant; bedenkt man, dass das Legendar in einem Benediktinerkloster in der Region Zürich entstanden ist (s. Kapitel 2.1.2) und es anhand der in den Legenden beschriebenen Zungen- und Mundstrafen eventuell ebenfalls der Tradierung von Sprechkonventio-

---

<sup>44</sup> Vgl. LINDORFER, Zungensünden, S. 64f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 73.

<sup>46</sup> Ebd., Bestraftes Sprechen, S. 14.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 41f.

<sup>49</sup> Ebd., S. 300.

nen dienen konnte. Diese Frage zu erörtern ist aber nicht Teil der vorliegenden textanalytischen Arbeit.

Den Grundstein für LINDORFERS Forschung und ihre Ansätze bildeten vor allem die Mediävistinnen CASAGRANDE und VECCHIO, die gezeigt haben, dass Peraldus ein Vorreiter war und danach die literarischen, theologischen, moralischen Schriften bezüglich der Zungensünden stark zunahm.<sup>50</sup>

### 1.1.2 Der mittelalterliche Körper und Gewalt

Die Märtyrerlegenden thematisieren neben dem Bekenntnis des Christentums vor allem auch den heiligen Körper und die Gewalt, die an ihm ausgeübt wird – wie zum Beispiel die Mundstrafen. Kaum erstaunlich also, dass sich zahlreiche Forschungsbeiträge mit dem Verhältnis von Gewalt<sup>51</sup>, Körper und (Märtyrer-)Legende auseinandersetzen. Alle konsultierten Beiträge weisen dabei eine gemeinsame Komponente auf: die Frage nach der Herrschaft, einer Herrschaft über den Körper und über die Gesellschaft. In der überarbeiteten Dissertation Jennifer Vanessa DOBSCHENZKIS von 2015 wird die Darstellung, Form und Funktion von Gewalt an den Hagiographien der Merowingerzeit untersucht. Dabei unterscheidet die Historikerin zwischen nicht-tötender und tötender Gewalt, berücksichtigt aber auch die symbolische Gewalt (Verstümmelungen, Demütigungen etc.).<sup>52</sup> Einen wichtigen Bestandteil ihrer Publikation bildet die Analyse des Herrschertyps, den sie als Barbar und Tyrann bezeichnet, welcher in den Märtyrerlegenden unserer Korpora ebenfalls wichtig ist. So seien die Tyrannen in den Hagiographien durch «Grausamkeit (*crudelitas*), Hochmut (*superbia*), Macht/Gewalt (*vis*), Begierde/sexuelle Freizügigkeit (*libido*) sowie schließlich noch Wildheit/Raserei (*saevitia*) und Habgier (*avaritia*)»<sup>53</sup> gezeichnet. Dank ihrer ausführlichen, vielschichtigen Quellenanalyse kommt DOBSCHENZKI zum Schluss:

Was die *Passio* besonders kennzeichnet, ist das «finale Erzählen»: Alles ist auf das Ende hin, auf die Hinrichtung und damit «Märtyrer-Werdung» ausgerichtet. Demzufolge reihen sich auch die Gewaltdarstellungen in ein bestimmtes Schema ein, sie bilden gewissermaßen eine Klimax

<sup>50</sup> Vgl. LINDORFER, Zungensünde, S. 59 und fast identisch in ebd., *Peccatum Linguae*, S. 28.

<sup>51</sup> DOBSCHENZKI leistet mit der Publikation einen Beitrag zur Gewaltforschung: «Der «Gewalt-Diskurs» erscheint in der Hagiographie als besonders bedeutungsvoll, da der Heilige (und dadurch auch seine *Vita*) fast immer einen Bezug zu Gewalt aufweist, egal ob nun Gewalt gegen ihn ausgeübt oder er sogar selbst zum Gewalttäter wird, was aber eher selten und nur unter bestimmten Voraussetzungen thematisiert wird. Besonders augenfällig wird die Symbiose von Gewalt und Heiligkeit in der *Passio* eines Märtyrers, in der das erlebte Martyrium nicht nur «bewältigt», überliefert und letztlich vergegenwärtigt wird, sondern auch das Kernstück der *Passio* darstellt, die ja auf das gewaltsame Ende des Protagonisten hin ausgerichtet ist. Gewalt ist hier Voraussetzung dafür, dass der Heilige überhaupt erst zum Märtyrer werden kann.» (Ebd., Opfer und Täter, S. 21)

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 28.

<sup>53</sup> Ebd., S. 100.

aus, die Gewalt wird Stück für Stück gesteigert, bis nur noch eines bleibt: Der Tod des Märtyrers, der aber oftmals – gerade nach der Vielzahl an erlittenen Foltern – relativ unspektakulär ausfällt.<sup>54</sup>

Ihre Ergebnisse, dass die Märtyrerlegenden gesamthaft von Gewalt durchdrungen<sup>55</sup> sind, gehen also viel tiefer in die Struktur von (gewalttätigen) Legenden als dies in der vereinfachenden Formulierung des Basisnexus<sup>56</sup> von FEISTNER geschieht.

Einen anderen Ansatz verfolgen BACHORSKI und KLINGER in ihrer «Körper-Fraktur». An mittelalterlichen Märtyrerlegenden – aus der «Legenda aurea», der «Elsässischen Legenda aurea» und dem «Märterbuch»<sup>57</sup> – arbeiten sie eine Körpervorstellung heraus und wie diese eine eigene Imagination und spezifische Praktiken bedingte<sup>58</sup>. Der Märtyrerkörper wird in den Legenden zur Schrifttafel, zum Material, zum Zeichenträger der Heiligkeit, auf ihm manifestiert sich Macht und Religion.<sup>59</sup> Eindeutig schliessen die beiden Mediävisten das aus der Zungenstrafe Christinas, weil

Gott selbst [aus der Heiligen spricht], und das kann er auch ohne die materielle Existenz der Zunge im Körper des Heiligen. Doch selbst das tote Fleisch spricht noch seinen aufgegebenen Text, und so macht die verächtlich fortgeworfene Zunge den spirituell verblendeten Herrscher auch materiell blind.<sup>60</sup>

Darin scheint das Resultat der vorliegenden Arbeit quasi schon begründet worden zu sein und doch soll sie einen zusätzlichen Beitrag dazu leisten, inwiefern das Sprachorgan als Einschreibung der Gottesmacht oder als Sprachrohr funktionieren kann. Vor allem werden in die Analyse dann mehr Legendentexte zu Mundstrafen miteinbezogen als dies bei KLINGER und BACHORSKI geschehen ist. Nicht vorbehaltlos kann dem Punkt zugestimmt werden, dass «[d]ie eigentliche Botschaft der Märtyrerlegenden in dem demonstrativen Versagen des Aufschreibesystems [liegt].»<sup>61</sup> Das trifft nämlich nicht auf alle Märtyrerkörper in den untersuchten Texten des «Solothurner Legendars» zu, zumal gewisse eingeschriebene Zeichen noch deutlich erkennbar sind wie zum Beispiel ein abgetrennter Kopf in der Justuslegende.

---

<sup>54</sup> DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 67.

<sup>55</sup> Wie im Alten Testament sind die Märtyrerlegenden geprägt von wiederkehrender Gewalt: «Dass sich die Macht des Heiligen und damit auch die Macht Gottes so häufig in körperlicher Gewalt manifestiert, ist an sich schon verwunderlich. Doch dass nahezu sämtliche Vergehen am Heiligen [...] wiederum mit körperlicher Gewalt bestraft werden, ist bemerkenswert.» (DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 244) So werden die Herrscher und Richter in den Legenden des S 451 mit grausamem Leid gestraft wie beispielsweise Alexander oder Octavianus (vgl. 130<sup>rb-va</sup> und 60<sup>rb</sup>).

<sup>56</sup> Vgl. FEISTNER, Historische Typologie, S. 26-33.

<sup>57</sup> Vgl. BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 309f. (Fussnote).

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 312f.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 314.

<sup>60</sup> Ebd., S. 318.

<sup>61</sup> Ebd., S. 318.

Der eher historisch angelegte Sammelband von BURSHEL, DISTELRATH et al. zum Quälen des Körpers, der als historische Anthropologie der Folter untertitelt wird, liefert in zwölf Aufsätzen einen Beitrag zur Gewaltforschung und Körpergeschichte, wobei für uns nur die Texte von DIEFENBACH und SCHIRRMEISTER interessant sind. Beide eröffnen unterschiedliche Blickwinkel auf die herrschaftlichen Machtausübungen in den Legenden und die gesellschaftspolitischen Auswirkungen der Taten der Märtyrer. DIEFENBACH vergleicht die Gruppe der gefolterten Heiligen mit jener der Philosophen während der römischen Kaiserzeit.<sup>62</sup> Für ihn stellen sie mittels körperlichen Widerstands die Macht infrage und der Körper ist entsprechend das wichtigste Mittel für Herrschaft.<sup>63</sup> Neben der Herrschaftskritik verfolgten die Märtyrer eine Identitätsstiftung, deren Höhepunkt in ihrem Tod lag,<sup>64</sup> nicht nur für sich selbst – als Blutzeugen –, sondern auch für die Glaubensgenossen<sup>65</sup>. Im kleineren Rahmen beschreibt SCHIRRMEISTER das Schema der Märtyrerlegende am Heiligen Vincentius in der Bearbeitung der *Legenda aurea*:

Ich werde darstellen, wer in der hagiographischen Fiktion der *Legenda Aurea* wie gefoltert wird, und versuche herauszuarbeiten, welcher Sinn der Folter einerseits von den Folterern und andererseits von den Gefolterten in der Erzählung des *Jacobus de Voragine* zugemessen wird. Durch diese Analyse sollen Rückschlüsse auf spätmittelalterliche Körperkonzepte möglich werden.<sup>66</sup>

SCHIRRMEISTER lenkt den Blick zuerst auf die Darstellung der Folterer und deren Sinn-system, deren Kriterien, deren Zugriffsrecht auf den Körper und zum Schluss diskutiert er die so erfassten Abgrenzungen.<sup>67</sup> Danach, so fasst er seine Ergebnisse zusammen, wird die Folter und ihre Darstellung «niemals Selbstzweck, [denn] sie dient der Vergegenwärtigung des büßenden Geistes in seinem Körper.»<sup>68</sup>

### 1.1.3 Sprachbilder und Sprachgewalt

Gewalt, die für die Märtyrerlegenden elementar ist,<sup>69</sup> drückt sich neben Taten (am Körper) auch in der Sprache aus. Unter anderem äussern sich Felix HEINZER (2015), Elke KOCH (2008) und Werner RÖCKE (2008) zur Sprachgewalt in mittelalterlichen Textzeugen. Letztere beiden Aufsätze sind im Rahmen eines Kolloquiums des Verhältnisses von Sprache und Gewalt entstanden. Während KOCH sich den Formen und Bedingungen einer sol-

---

<sup>62</sup> Vgl. DIEFENBACH, *Sorge um sich*, S. 100.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 100ff.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 122-124.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 121.

<sup>66</sup> SCHIRRMEISTER, *Folter und Heiligung*, S. 134.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S. 137.

<sup>68</sup> Ebd., S. 149.

<sup>69</sup> Vgl. KOCH, *Sprachgewalt*, S. 15.

chen sprachlichen Gewalt widmet, untersucht RÖCKE die tatsächliche Gewaltaussprache in Drohungen<sup>70</sup>.

Auf der Ebene der Figureninteraktion an Katharinenspiel und der -legende fragt KOCH, wie Sprachgewalt für die Inszenierung von Heiligkeit funktionalisiert und gewertet werden kann. Sie geht davon aus, dass «[d]ie Drohung [...] das Mittel [bildet], um diese Struktur in einen Prozess zu überführen und so sprachlich darstellbar zu machen.»<sup>71</sup> Den Vergleich bewerkstelligt KOCH über formale Auffälligkeiten und beweist, welchen Misserfolg der Gewaltrede im Spiel beschieden ist,<sup>72</sup> und wie die Gewalt in der Legende des <Passionals> transzendent begriffen wird.<sup>73</sup>

Auch bei RÖCKE hat die Sprachgewalt eine bedeutende Position, da «Drohung und Eskalation [...] einen Rahmen sozialer Kommunikation [schaffen]»<sup>74</sup>. An Wittenwilers Ring versucht der Literaturwissenschaftler und Mediävist zu zeigen, dass Eskalationen als spiegelbildliche Drohungen markiert werden und stets eine Überwindung des Gegners zum Sieg haben.<sup>75</sup> Er gelangt dabei zum wohl nicht äusserst überraschenden Schluss,

dass die Sprache der Eskalation, also die Drohungen und sich übertrumpfenden Repliken immer wieder an einen Punkt gelangen, wo sie nicht mehr gesteigert werden können, sondern in körperliche Gewalt umschlagen müssen. Eine Form, in der diese Verschiebung der Drohung in körperliche Gewalt erfolgt, ist die Zersetzung der Sprache selbst.<sup>76</sup>

Denkt man dabei wieder an die Zungen- und Mundstrafen, könnten sie eine Abwandlung dieser Zersetzungsform der Sprache sein, in dem eine wichtige Kommunikationsinstanz durch eben jene körperliche Gewalt beeinträchtigt oder gar zerstört wird.

#### 1.1.4 Die mittelalterliche Seele

Zum Ende des Forschungsüberblicks soll sehr kurz auf den grossen Bereich der Seelenforschung eingegangen werden. Es ist durchaus bewusst, dass es sich um einen enormen Forschungsdiskurs handelt, es besteht aber auch nicht der Anspruch darauf, diesen genau darzustellen und zu besprechen. Dennoch mussten einige wenige Forschungspositionen (lediglich in Auszügen) für die Arbeit verwendet werden, weil in den untersuchten Märtyrerlegenden immer wieder die Rede von *geist* und *sêle* ist und es sich dabei nicht automa-

---

<sup>70</sup> Für RÖCKE bedingen die Sprache sowie das Handeln die Drohung (ebd., Drohung und Eskalation, S. 129); demzufolge ist eine Drohung sprachliches Handeln oder anders herum handelndes Sprechen.

<sup>71</sup> KOCH, Sprachgewalt, S. 20.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S. 28.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>74</sup> RÖCKE, Drohung und Eskalation, S. 129.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S. 136.

<sup>76</sup> Ebd., S. 141.

tisch immer um den Heiligen Geist handelt. Auf diesen Umstand stösst man während der Analyse mehrfach und bemerkt, dass eine Benennung dieses Inneren<sup>77</sup> des Märtyrers nicht ohne Umschweife möglich sein wird.

Wichtig festzuhalten bleiben SCHNELLS Bemerkung, es habe stets zwei Positionen im Mittelalter bezüglich der Verbindung von Seele und Körper gegeben,<sup>78</sup> oder PHILIPOWSKIS Erkenntnis in ihrer überarbeiteten Habilitationsschrift, dass die Beschäftigung mit Figuren nicht ganz einfach sei, denn «Figuren [sind] keine Menschen, [sollen] aber dennoch als solche verstanden werden.»<sup>79</sup> Trotz ihrer von Quellen losgelösten Analyse, dem willkürlichen Umgang mit Forschungsliteratur, der Vernachlässigung einer begründeten und ausführlichen Diskussion zu ihren Kapiteln<sup>80</sup> wurden einige ihrer Aussagen als wichtig für die Arbeit empfunden. Denn sie hat gezeigt, «wie schwierig es ist, das unsichtbare Innere darzustellen beziehungsweise dessen Imagination zu suggerieren, und [zeigte] immer wieder, welche spezifischen Funktionen die Innendarstellungen im Zusammenhang des literarischen Textes ausüben.»<sup>81</sup>

## 1.2 Die Zeit der Zungensünden(-Systematisierungen)

Um zu verstehen, wie wichtig die Zunge und die Sprache zum Entstehungszeitpunkt des «Solothurner Legendars» waren, ist es wichtig, sich die Entwicklungen zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert anzusehen. Denn in dieser Zeit herrschte eine regelrechte Standardisierungs- und Kategorisierungslust bezüglich des Sprechens.<sup>82</sup> So wurde der Zunge rasch eine negative Komponente – in der Bibel wurde sie bereits als unberechenbar charakterisiert<sup>83</sup> – zugeschrieben und sie zum delinquenten Körperteil in verschiedenen Abhandlungen und Handbüchern über Laster stilisiert. Das wohl bekannteste dieser Handbücher ist

<sup>77</sup> Dies kommt in SCHNELLS Aufsatz ebenfalls zur Sprache (vgl. ebd., Das Unsichtbare, S. 86).

<sup>78</sup> Vgl. SCHNELL, Das Unsichtbare, S. 88: «Der einen Position zufolge sind Körper [*homo exterior*] und Seele [*homo interior*] zwei ganz verschiedene Dinge und liegen ständig im Widerstreit. Für andere bilden Körper und Seele eine harmonische Einheit, insofern am Körper zu erkennen ist, was sich im Inneren abspielt.» (Ebd.)

<sup>79</sup> PHILIPOWSKI, Gestalt des Unsichtbaren, S. 334.

<sup>80</sup> Vgl. BENZ, Rezension, S. 709-713.

<sup>81</sup> Ebd., S. 713.

<sup>82</sup> Vgl. LINDORFER, Zungensünden, S. 59.

<sup>83</sup> Jak 3,5-10: «So ist auch die Zunge ein kleines Glied und brüstet sich doch mit grossen Dingen. Seht, wie klein ist das Feuer und wie gross der Wald, den es anzuzünden vermag! Auch die Zunge ist ein Feuer – als die Welt des Unrechts erweist sich die Zunge unter unseren Gliedern: Sie macht den ganzen Leib schmutzig, sie steckt das Rad des Lebens in Brand und wird ihrerseits von der Hölle in Brand gesteckt. Denn wilde Tiere und Vögel aller Art, Kriechtiere und Meerestiere aller Art werden vom Menschen gebändigt, ja sind von ihm gezähmt worden. Die Zunge aber vermag kein Mensch zu zähmen, sie ist ein unberechenbares Übel, voll von tödlichem Gift. Mit ihr preisen wir den Herrn, unseren Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die in Gottähnlichkeit erschaffen sind. Aus ein und demselben Mund geht hervor Lobpreis und Fluch.»



die <Summa> des Guillelmus Peraldus von Lyon, in der der Zungensünde die Stellung eines achten *vitium*<sup>84</sup> zukommt. Diese <Summa> richtet den Fokus auf das alltägliche Sprechverhalten und bildet gleichzeitig den Höhepunkt der im 12. Jahrhundert einsetzenden Reflexion und Beschäftigung mit den Zungensünden.<sup>85</sup> Aufgrund der starken Rezeption des Werkes<sup>86</sup> spricht die Forschung von einem Boom der Systematisierung von Zungensünden oder des schlechten Redens. LE GOFF geht sogar noch weiter und nimmt das neu erwachte Interesse am alltäglichen Sprechen als Anlass, seine These des «*siècle de la parole nouvelle*»<sup>87</sup> zu postulieren.

Vor der <Summa> entstehen bereits Texte zu den Zungensünden:

Eine der ersten Systematisierungsversuche geht auf Bernhard von Clairvaux zurück (\* 1190 † 1153). In seiner Predigt *De triplici custodia manus, linguae et cordis* (Die dreifache Überwachung von Hand, Zunge und Herz) aus der Mitte des 12. Jahrhunderts weiß er drei «Zungen» der schlechten Rede zu nennen: die ungezügelte, die unreine und die arrogante. Bei der ersten Zunge unterscheidet Bernhard in die lügnerische und schmeichelnde; die zweite Zunge spreche hingegen Schmähungen aus; und die dritte erkläre sich von selbst.<sup>88</sup>

Clairvaux geht noch weiter und bedient sich alter, biblischer Bilder für die Charakterisierung der Zunge wie die *vipera*, das *gladius acutus* oder die *lancea*.<sup>89</sup> Die Lanze ist automatisch eine Verbindung zu jener Longins, mit der er die Seite Christi öffnete. Dieses Bild zeigt, dass die Zunge respektive die mit ihr ausgesprochenen Wörter scharf und verletzend sein, jedoch gleichzeitig auch Gottes Wort verkünden, ihn loben und preisen können.<sup>90</sup> Schliesslich konnte «die Zunge durch ihre Form und ihre Konsistenz unmerklich bis zum Herzen vordringen»<sup>91</sup>.

Nach Clairvaux vermehrten sich die Berichte und die Systematisierungen der Zungensünden stetig und vor allem die Kirche beschäftigte sich mit dem Reden.<sup>92</sup> Unter anderem bezeichnet die Forschung dieses Kapitel der Zungensündenliteratur als Zeit der Redekultivierung<sup>93</sup>. Peraldus als «eigentlicher <Erfinder> des Delikts»<sup>94</sup> befand sich auf dem Höhepunkt, doch auch noch nach dem 13. Jahrhundert findet das Thema Eingang in die Kunst und Literatur: Wörterbücher wie bspw. ADELUNGS <Grammatisch-Kritisches Wör-

---

<sup>84</sup> Vgl. LINDORFER, Zungensünden, S. 57.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S. 56 und 59.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., Peccatum Linguae, S. 27.

<sup>87</sup> Ebd., Zungensünden, S. 54.

<sup>88</sup> MÜLLER, Verletzende Worte, S. 122.

<sup>89</sup> Vgl. LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 52.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., S. 14.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., Peccatum Linguae, S. 30: «cultivation of speech».

<sup>94</sup> Ebd., Bestraftes Sprechen, S. 54.

terbuch der Hochdeutschen Mundart» (1801), CAMPES «Wörterbuch der deutschen Sprache» (1811) oder GRIMMS «Deutsche Rechtsalterthümer» (1828) zeugen noch vom Vorhandensein der Zungensünden. Sogar bis ins 20. Jahrhundert sind Spuren davon zu finden.<sup>95</sup>

Gleichzeitig entwickelte sich die Überlieferungsform der Legende weiter. Wurden sie bis anhin einzeln und in Versform tradiert, nehmen die Legendensammlungen – Legendare – zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert eine Vorrangstellung ein und der Vers wird immer mehr von der Prosaform zurückgedrängt.<sup>96</sup> Die neue Form soll sogar als Katalysator für die volkssprachlichen Hagiographien fungiert und zur Popularität der Legenden beigetragen haben.<sup>97</sup> Vor allem Jacobus de Voragine's «Legenda aurea» gilt danach als Vorbild für weitere Sammlungen in Bezug auf die Übersetzung, Zusammenstellung und Reihung.<sup>98</sup> Der grösste Unterschied zu den Einzelüberlieferungen war wohl, dass die Legenden nunmehr in einem grossen Ganzen zusammenstanden und nach den Fest- und Feiertagen sortiert in die Sammlungen aufgenommen wurden.<sup>99</sup>

Im Zuge dieser Sammlungen entstanden im 13. Jahrhundert das «Märterbuch» als erstes deutsches Verslegendar sowie das «Passional», im 14. Jahrhundert die «Elsässische Legenda aurea» (ältestes deutsches Prosalegendar)<sup>100</sup>, im 15. Jahrhundert «Der maget krone», welches nur lückenhaft<sup>101</sup> erhalten geblieben ist und schliesslich noch «Der Heiligen Leben».<sup>102</sup> Anhand ihrer Darstellung schliesst FEISTNER wohl zu Recht: «Das Legendar wird im späten Mittelalter zur dominierenden Form volkssprachlicher Legenden(re)produktion.»<sup>103</sup> Die Bedeutung der Volkssprache als Literatursprache hat im Fahrwasser der Legendare an Bedeutung gewonnen und nahm mit ihnen zusammen einen fixen Platz im Alltag der Menschen ein:<sup>104</sup> Sie waren schliesslich gar die herausragenden «volkssprachlichen Vermittlungsmedien des Wissens über die Heiligen.»<sup>105</sup>

Aus den Legendarüberlieferungen sticht der ausgewählte Primärtext hervor. Das «Solothurner Legendar» (Cod. S 451) oder das «Alemannische Prosalegendar» – wie Hans-

---

<sup>95</sup> Vgl. LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 68-71.

<sup>96</sup> Vgl. FEISTNER, Historische Typologie, S. 89f.

<sup>97</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie, S. 211.

<sup>98</sup> Vgl. FEISTNER, Historische Typologie, S. 217.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., S. 219.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 258.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., S. 249.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., S. 217-310: In diesem Teil der Publikation beschreibt FEISTNER die verschiedenen Legendare – Vers- und Prosalegendare – in einzelnen Kapiteln.

<sup>103</sup> Ebd., S. 306.

<sup>104</sup> Vgl. ebd.

<sup>105</sup> WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie, S. 211.

Jochen SCHIEWER und Barbara FLEITH es nennen – ist für die Forschung von Bedeutung, da es sich um das älteste Prosalegendar im südalemannischen Sprachraum handelt<sup>106</sup> und eine wichtige Quelle für die Aufarbeitung der volkssprachlichen Hagiographien darstellt<sup>107</sup>. Speziell ist aber vor allem, dass es sich dabei um eine Textsammlung handelt, die anhand lateinischer Langlegendare entstanden ist, das heisst, es ist noch kein Kurzlegendar, sondern bietet die herkömmlichen, langen Ausführungen der Legenden an.<sup>108</sup> Im folgenden Kapitel wird das ‹Solothurner Legendar› ausführlich betrachtet und besprochen.

---

<sup>106</sup> Vgl. FLEITH/SCHIEWER, Edition des APL, online: [www.wiso-net.de/document/SOFI\\_\\_20105371](http://www.wiso-net.de/document/SOFI__20105371) [Stand: 20.10.2018].

<sup>107</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, *Legendare des Mittelalters*, S. 25.

<sup>108</sup> Vgl. FLEITH/SCHIEWER, Edition des APL: Die Kürzungen an den Legenden wurden im 14. Jahrhundert in den Klöstern selbst vorgenommen und als ‹legendae abbreviatae› überliefert. Diese Kurzformen, welche häufig Übersetzungen lateinischer Kurzlegenden sind, sind noch heute so bekannt. (Vgl. ebd.)

## 2 Das ‹Solothurner Legendar›

---

Wie bereits erwähnt, sticht das ‹Solothurner Legendar›<sup>109</sup> in seiner Ausführung aus den überlieferten Legendarhandschriften heraus:

Das ‹Legendar des Marquard Biberli›, das um 1310 im Kreise der Schweizer Dominikaner entstand, ist deshalb so bedeutend, weil es ein frühes, vielleicht das erste Zeugnis der Übernahme der neuen Erzählform in Prosa bildet, daneben aber den Legendeninhalt meist in der alten, unverkürzten Weise wiedergibt.<sup>110</sup>

Die Übernahme der Langlegenden von lateinischen Vorbildern – anscheinend eine Seltenheit im späten Mittelalter – bestätigte GEITH bereits 1982.<sup>111</sup> Und obwohl das Legendar ein derart wichtiger Textzeuge zu sein scheint, ist bis heute keine Edition der Handschrift aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts – bestehend aus 41 Heiligenlegenden – erschienen. Während sich Marianne WALLACH-FALLER<sup>112</sup> in den späten 1980er und den 1990er Jahren intensiv mit der Handschrift auseinandergesetzt hat, folgte ihren Arbeiten keine Edition entgegen vorhergehender Ankündigung<sup>113</sup>. Seit 2003 leitet Barbara FLEITH zusammen mit Hans-Jochen SCHIEWER das Projekt ‹Edition des ältesten alemannischen Prosalegendars (Solothurn Zentralbibliothek, Codex S 451)›, welches vom Schweizerischen Nationalfonds gefördert wird. Daraus sind bisher zwei Masterarbeiten sowie zwei wissenschaftliche Publikationen und mehrere Vorträge hervorgegangen.<sup>114</sup> Für die beiden Germanisten ist das Projekt von ausserordentlicher Bedeutung, da das Legendar ‹in besonderer Weise den Bruch zwischen traditioneller kirchenväterlich geprägter Frauenfrömmigkeit und der durch die Bettelordensbewegung modernisierten Form›<sup>115</sup> aufzeigt.

Bezüglich der Verwendung der Handschrift gab es unterschiedliche Ansätze. Diese gründeten vor allem auf Analysen des Prologs der Handschrift. So versuchte FASCHING

---

<sup>109</sup> Die Legendensammlung wurde neben dem solothurnischen Codex S 451 noch in Basel aufgefunden (vgl. KUNZE, Minophilus und Zosimus, S. 47).

<sup>110</sup> DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, Longinuslegende, S. 25. FLEITH und SCHIEWER gehen in der Beschreibung des Editionsvorhabens noch weiter: ‹Es ist eine Textzimelie ersten Ranges und von zentraler Bedeutung für die Entwicklung alemannischer Prosa als Literatursprache.› (Ebd., Edition des APL)

<sup>111</sup> Vgl. dazu GEITH, Biberli und das Solothurner Legendar, S. 18. Demgegenüber hat WALLACH-FALLER 1981 geschrieben, dass es sich beim gesamten Legendar um eine relativ freie Übertragung aus den Vorlagen handle (vgl. ebd., Erste deutsche Bibel, S. 44).

<sup>112</sup> Zu WALLACH-FALLERS Tätigkeiten vgl. BRODBECK, Art. Wallach, S. 193.

<sup>113</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 327.

<sup>114</sup> Vgl. FLEITH, Forschungsprojekte, online: [www.unige.ch/lettres/alman/de/enseignants/medieval/fleith/](http://www.unige.ch/lettres/alman/de/enseignants/medieval/fleith/) [Stand: 20.10.2018]. Zum Beispiel FLEITH, Barbara/WETZEL, René (Hgg.): Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte. Berlin, New York 2009 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 1).

<sup>115</sup> Ebd.

darin eine Urheberschaft Heinrich Seuses<sup>116</sup> zu sehen und bestätigt das in seiner Gegenüberstellung des Prologs mit Schriften Seuses:

Der Vergleich des Prologs mit Seuses deutschen Schriften hat hinsichtlich Form, Stil und Inhalt eine so auffallende Anzahl an Parallelen ergeben, daß mit ziemlicher Sicherheit Heinrich Seuse als Verfasser des Prologs zum «Solithurner Legendar» bestimmt werden kann.<sup>117</sup>

FASCHING thematisiert mit dieser Analyse vor allem die Leidenskonzeption, der Handschrift, welche jener Seuses gleiche.<sup>118</sup> Doch dürfte das Konzept des Leidens einem (Märtyrer-)Legendar inhärent, wenn nicht gar dessen konstituierendes Element sein; schliesslich ist das Leid Ursprung der Heiligwerdung.<sup>119</sup>

MOHR hingegen bleibt auf der inhaltlichen Ebene und geht davon aus, dass der Prolog als Anrede der Leserschaft gewertet werden kann. Ihm zufolge handle es sich um eine weibliche Leserschaft oder im äussersten Fall gar um männliche Novizen, weil im Prolog von *lieben kint* (2<sup>rb</sup>)<sup>120</sup> gesprochen wird und Biberli für die Betreuung von Frauenklöstern rund um Zürich zuständig war.<sup>121</sup>

Vor FASCHING und MOHR haben sich bereits SCHÖNHERR, GEITH, WALLACH-FALLER und WEHRLI-JOHNS sich mit dem Legendarprolog und dem Kolophon auseinandergesetzt. Während SCHÖNHERR 1964 durch die Appro-

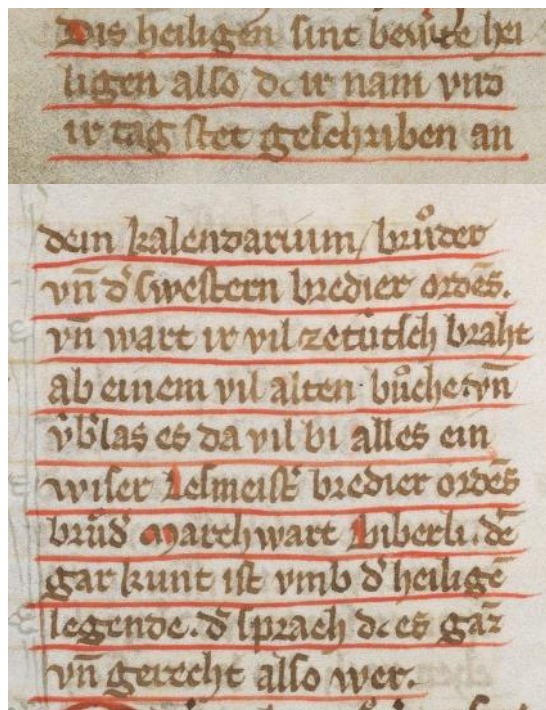


Abb. 1: Im Kolophon (216<sup>va-b</sup>) verewigt als ein wiser Lesmeister bredier ordens brüder Marchwart Biberli. den gar kunt ist vmb der heiligen legende (216<sup>vb</sup>).

<sup>116</sup> Seuse war ein bedeutender «d[eutscher] Theologe der prakt[ischen] und spekulativen Mystik des [Mittelalters] mit grosser Wirkung auf die oberrhein[ische] Gottesfreundbewegung und die Devotio moderna.» (WETZEL, Art. Seuse, S. 458)

<sup>117</sup> FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 365.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., S. 327.

<sup>119</sup> Vgl. BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 316.

<sup>120</sup> Die für die Arbeit verwendeten Transkriptionen wurden von der Autorin selbst nach bestem Wissen angefertigt. Hinzugezogen wurden die auf Ad fontes publizierten Transkriptionsregeln (online zugänglich: [www.adfontes.uzh.ch/tutorium/schriften-lesen/transkriptionsregeln/](http://www.adfontes.uzh.ch/tutorium/schriften-lesen/transkriptionsregeln/) [Stand: 19.10.2018]). Grundsätzlich wurde darauf geachtet, dass die Textstellen buchstabengetreu wiedergegeben werden, weswegen Zusammenschreibung und Interpunktion direkt aus der Handschrift entnommen und ebenso keine Anführungszeichen in die Transkriptionen eingefügt wurden. Übergesetzte Striche über *u* und *v* wurden konsequent mit *iu* oder *iv* transkribiert. Variationen in der Schreibweise von *i* und *í* wurden beibehalten. Der Verweis auf die zitierten Stellen wird gleich im Text geliefert, wobei die Seitenzahlen der Handschriftenfolii verwendet wurden. Zur schnelleren Orientierung wurden sie noch mit recto oder verso sowie a und b gekennzeichnet, welche für die linke und rechte Spalte stehen (bspw. 246<sup>ra</sup> oder 62<sup>vb</sup>).

<sup>121</sup> Vgl. MOHR, Fassungen der Martina-Legende, S. 355.

bation im Kolophon lediglich die Urheberschaft der Handschrift – auf jeden Fall des ersten kodikologischen Teils – zu fixieren sucht, bestätigt GEITH 1982 lediglich Marchwart Biberli<sup>122</sup> Zutun als Lektor respektive Experte der Übersetzung<sup>123</sup>. Dieser Interpretation folgte auch WEHRLI-JOHNS<sup>124</sup> und sieht im Prolog «eine an geistliche Frauen gerichtete deutsche Predigt»<sup>125</sup>. In ihrer Antwort auf diese Publikation widerspricht WALLACH-FALLER dieser Aussage, denn der Prolog würde seiner Struktur nach nicht dem Schema einer mittelalterlichen Predigt folgen.<sup>126</sup> Obwohl sich WALLACH-FALLER äusserst intensiv mit dem «Solothurner Legendar» und Marchwart Biberli in ihrem Schaffen beschäftigte, ernteten ihre Ansichten vielfach Kritik.<sup>127</sup>

Bis jetzt ist entsprechend dem aktuellen Forschungsstand noch nicht vollständig geklärt, wer der Urheber war und wie der Prolog im Zusammenhang mit der Handschrift, der Rezipientengruppe oder Marchwart Biberli zu verstehen ist. Vermutlich dürften sich im Zuge der geplanten Edition FLEITHS und SCHIEWERS neue Ansichten entwickeln.

Für die Textanalyse ist es wichtig zu verstehen, aus welchen Komponenten das Legendar besteht. Deshalb wird in den folgenden Kapiteln die Handschrift vorgestellt und die Zusammenstellung der Sammlung erläutert.

## 2.1 Beschreibung der Handschrift

Die Handschrift des «Solothurner Legendars» (Codex S 451) befindet sich gut erhalten in der Zentralbibliothek in Solothurn<sup>128</sup>, kann aber auch online auf e-Codices der Universi-

---

<sup>122</sup> Im Historischen Lexikon der Schweiz schreibt KUSTER zu Biberli folgendes: Biberli (ca. 1265 bis ca. 1330 in Zürich) war Dominikaner und Lesemeister im Zürcher Predigerkloster ab 1320. Prior wurde er dort im Jahr 1325. Zudem soll er die älteste deutsche Bibelübersetzung verfasst haben (Cod. Vindob. 2769-2770). (Vgl. KUSTER, Art. Biberli, S. 386)

<sup>123</sup> Vgl. GEITH, Biberli und das Solothurner Legendar, S. 19.

<sup>124</sup> Vgl. WEHRLI-JOHNS, Seelsorge im Predigerkloster, S. 113.

<sup>125</sup> Ebd., Zürcher Predigerkonvent, S. 204.

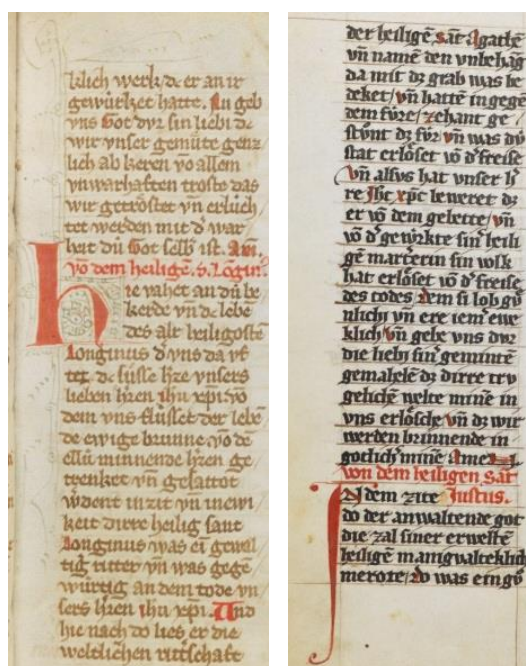
<sup>126</sup> Vgl. WALLACH-FALLER, Dominikanerinnen-Legendar, S. 389.

<sup>127</sup> Vgl. zum Beispiel: FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 344; GEITH, Biberli und das Solothurner Legendar, S. 19; KESSLER LOERTSCHER, Gotische Buchkultur, S. 40; RUHRBERG, Körper der Heiligen, S. 332f.; KIRCHERT, Klaus: Rezension über Marianne Wallach-Faller: Ein alemannischer Psalter aus dem 14. Jahrhundert. Hs.A.IV.44 der Universitätsbibliothek Basel, Bl. 61-178. Freiburg 1981 (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 27). In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 111 (1982), S. 130-146.

<sup>128</sup> Über die mittelalterlichen Handschriften der Zentralbibliothek Solothurn verfasste SCHÖNHERR 1964 einen Katalog: «Jeder neue Handschriftenkatalog trägt dazu bei, die Erforschung mittelalterlichen Schrifttums zu pflegen und fruchtbar zu fördern; jedesmal wird ein weiteres Stück Schrift- und Buchwesen erfaßt und damit die Bedeutung der einzelnen Handschriften für die Erhaltung und Verbreitung mittelalterlicher Literatur vor Augen geführt.» (Ebd., Handschriften, S. XXXI)

tät Freiburg<sup>129</sup> eingesehen werden. Ebenfalls auf der Internetseite findet sich die Standardbeschreibung der Handschrift von Ian HOLT<sup>130</sup>. Es handelt sich dabei um eine Bindung von 285 Pergamentblättern, im Format 210 auf 145 Millimeter. Die Folii sind jeweils in zwei Spalten mit je 28 Zeilen unterteilt. HOLT beschreibt weiter den Einband, die Provenienz, die Entstehung, die Schrift und führt noch eine Bibliographie an. Zusätzlich werden die beiden kodikologischen Einheiten mittels eines Inhaltsverzeichnisses (mit Paginierung) dargestellt. Die beiden Teile sind nicht nur in ihrer Handschrift<sup>131</sup> divers, sondern auch in den den Legenden vorangehenden Lettern. Während die erste Hand die Erzählungen mit Initialen in roter oder blauer Farbe mit einfachen Fleuronnéstäben beginnt, verwendet die zweite Hand rote Lombarden (s. *Abb. 2*).<sup>132</sup>

Bezüglich des Entstehungszeitraumes geht man davon aus, dass das Legendar in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden ist,<sup>133</sup> wobei aber die beiden Teile nicht gleich alt und je von einer anderen Hand verfasst worden sind, was eindeutig aus dem Schriftbild hervorgeht (s. *Abb. 2*). Als Datierung nennt WILLIAMS-KRAPP – er folgt darin GEITH – für Hand 1 (Bl. 1-225) das Jahr 1310 und Hand 2 (Bl. 226-285) 1325.<sup>134</sup> Anderer Ansicht sind KUNZE und SCHÖNHERR und kehren diese um.<sup>135</sup> Damit ist der zweite Teil des Legendars älter und wurde



*Abb. 2:* Die beiden Hände im Vergleich: Neben der offensichtlich andersfarbigen Tinte ist das Schriftbild ebenfalls ziemlich divers (links: 56<sup>ra</sup>, rechts: 251<sup>va</sup>).

<sup>129</sup> Direkter Link zum <Solothurner Legendar> auf e-Codices: [www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/zbs/S-0451](http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/zbs/S-0451) [Stand: 15.08.2018].

<sup>130</sup> Vgl. HOLT, Standardbeschreibung des SL, online: [www.e-codices.unifr.ch/de/description/zbs/S-0451/](http://www.e-codices.unifr.ch/de/description/zbs/S-0451/) [Stand: 15.08.2018]; gilt für den gesamten folgenden Absatz.

<sup>131</sup> SCHÖNHERR behauptet in seinem Handschriftenkatalog, dass es sich bei beiden Händen um Frauenhände handle (vgl. ebd., Handschriften, S. 60); ebenso vgl. GEITH, Biberli und das Solothurner Legendar, S. 20 oder WALLACH-FALLER, die anhand der Qualität der Übersetzung des Nachtrags – die Legende Theophilus und Christina von Stommeln – auf eine Frau bzw. eine Nonne als Schreiberin schliesst (vgl. ebd., Alemannischer Psalter, S. 100).

<sup>132</sup> Fleuronné-Initialen sind sehr kompakt gestaltete Buchstabenkörper, welche mit gezeichneten Ornamenten geschmückt sind (meist in einer anderen Farbe wie rot oder blau). Lombarden hingegen sind einfache, gerundete Unzial-Initialen in Handschriften des 13. bis 15. Jahrhunderts und können sowohl einfarbig sowie zwischen blau und rot abwechselnd gestaltet sein. (Vgl. JAKOBI-MIRWALD, Buchmalerei, S. 67f.)

<sup>133</sup> Vgl. HOLT, Standardbeschreibung des SL.

<sup>134</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Legendare des Mittelalters, S. 24.

<sup>135</sup> Vgl. KUNZE, Minophilus und Zosimus, S. 47 und SCHÖNHERR, Handschriften, S. 60.

dem ersten Teil im Nachhinein angefügt<sup>136</sup>, denn ursprünglich wurden die beiden Teile getrennt voneinander überliefert<sup>137</sup>. Diese Entstehungsreihenfolge ist auch für RUHBERG plausibel, wurde doch die Legende der Heiligen Christina von Stommeln (gest. 1312) im ersten Teil noch angehängt.<sup>138</sup> In der neueren Forschung wird ebenfalls diskutiert – v.a. bei FASCHING –, ob man den Entstehungszeitraum nicht sogar bis in die 30er Jahre des 14. Jahrhunderts ausdehnen solle.<sup>139</sup>

Ferner unterscheiden sich die beiden Handschriften laut GEITH im Vorgehen bei den Übersetzungen, was er aus der unterschiedlichen Notierung der Heiligenfeste schliesst und mit der vermehrten Verwendung lateinischer Zitate in der Hand 2 fixiert.<sup>140</sup> Im Inhaltsverzeichnis sind die Feiertage der Heiligen gleich hinter ihren Namen eingetragen, jedoch nicht bei den Heiligen, die im zweiten Teil vorkommen. Bei ihnen ist der Tag oft gleich am Ende der Legende noch angefügt:

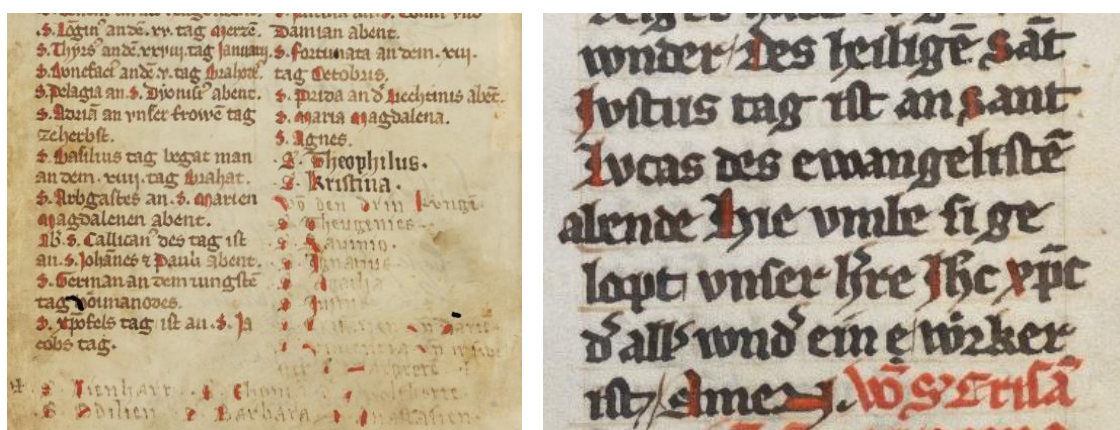


Abb. 3: Feiertage wurden von beiden Händen unterschiedlich vermerkt (links: 1<sup>v</sup>, rechts: 254<sup>rb</sup>).

Die lateinischen Zitate häufen sich in Hand 2 definitiv, was bei einem konsequenten Lesen der Texte auffällt und den Lesefluss zunächst etwas hemmt. Vielfach handelt es sich dabei um Passagen aus der Bibel<sup>141</sup>, die gleich anschliessend übersetzt wiedergegeben

<sup>136</sup> Vgl. MOHR, Fassungen der Martina-Legende, S. 352f.

<sup>137</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 328: Gleichzeitig handelt sich dabei um sogenannte «singulär überlieferte Sammlungen» (vgl. ebd.), die im Solothurner Legendar zusammengefasst wurden.

<sup>138</sup> Vgl. RUHBERG, Körper der Heiligen, S. 19.

<sup>139</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 343: Nach FASCHINGS Analyse ist WEHRLI-JOHNS Theorie plausibel. In RUHBERGS Kritik an WEHRLI-JOHNS Ansatz aber wird diese Verschiebung des Entstehungszeitpunkts genannt: Sie habe nur wegen ihrer Verknüpfung mit Seuse ein anderes Jahr gewählt, zumal dieser erst um 1330 wieder im Umkreis Zürichs zu finden war (vgl. RUHBERG, Körper der Heiligen, S. 330).

<sup>140</sup> Vgl. GEITH, Biberli und das Solothurner Legendar, S. 20.

<sup>141</sup> Vgl. WALLACH-FALLER, Bibelübersetzung, S. 337. Natürlich ist es im Zusammenhang mit einem Legendar nicht verwunderlich, dass eine gewisse Nähe zur Bibel hergestellt wird: «Nun ist es kein Zufall, daß wir gerade in einem Legendar auf so ausgesprochen viele Bibelzitate stoßen. Hagiographie galt ja seit



werden. Diese Tatsache brachte WALLACH-FALLER dazu, die Handschrift als eine Art der Bibelübersetzung zu bewerten: «Wegen seiner überdurchschnittlich zahlreichen Bibelzitate bildet dieses mittelhochdeutsche Legendar einen wertvollen Beitrag zur deutschen Bibelübersetzung des Mittelalters.»<sup>142</sup> Hilfreich war dafür wohl die sehr wortgetreue Übersetzung,<sup>143</sup> die eventuell trotz des klösterlichen Ursprungs des Legendars noch nötig war, falls es sich bei den Leserinnen und Lesern um Novizinnen oder Novizen handelte (s. Seite 20).

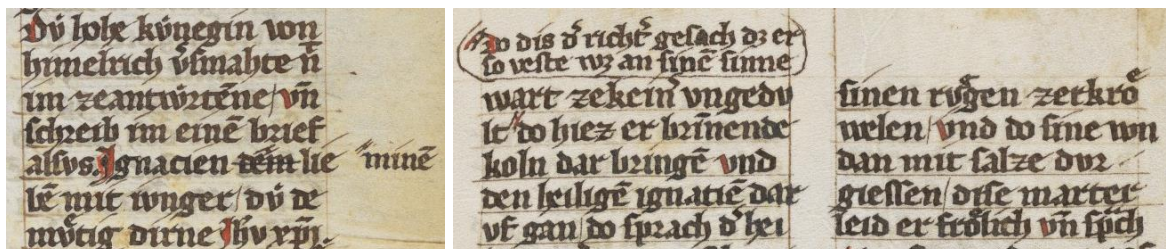


Abb. 5: In Han 2 wurden mehr Korrekturen – nachträglich - vorgenommen (links: 241<sup>rb</sup>, und rechts: 244<sup>r</sup>).

Was bei der Lektüre des Legendars weiter auffällt, ist die «Fehlerquote» bei Hand 2: Anmerkungen und Einfügungen am Rand oder über den Wörtern sowie mehrere Streichungen von doppelt oder falsch Geschriebenem. Inhaltlich wirkt sich das jedoch nicht auf die beiden Legendarteile aus, sondern lediglich optisch. Rein sprachlich betrachtet, handelt es sich bei beiden um südalemannische<sup>144</sup> – genauer: aus dem hochalemannischen Raum<sup>145</sup> – Hände. Was uns nun zum Herkunftsort des Legendars führt.

### 2.1.2 Entstehungsort Oetenbach?

Ein Schreibdialekt verweist stets auf eine bestimmte Region und macht es möglich, den Entstehungsort geographisch einzugrenzen. Wie das bereits FASCHING und HOLT festgestellt haben, muss das «Solothurner Legendar» im hochalemannischen Raum entstanden respektive übersetzt worden sein (s. Kapitel 2.1). Die Forschung ist sich bei der genaueren Lokalisierung einig, dass die Sammlung anfangs des 14.



Abb. 4: Einteilung der oberdeutschen Dialekte (CHRISTEN/GLASER/FRIEDLI, Sprachatlas, S.30.)

der christlichen Antike [...] als zusätzliche, als aktualisierte Bibel und stand in zum Teil enger Beziehung zur Bibelkommentierung.» (WALLACH-FALLER, Bibelübersetzung, S. 337)

<sup>142</sup> WALLACH-FALLER, Bibelübersetzung, S. 337.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., S. 347.

<sup>144</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 335.

<sup>145</sup> Vgl. HOLT, Standardbeschreibung des SL.

Jahrhunderts im Kreise der Schweizer Dominikaner niedergeschrieben wurde.<sup>146</sup> Dafür wurde unter anderem wiederum Marchwart Biberli als Argumentationsgrundlage verwendet, besonders weil er nicht nur für die Lektorierung und als Prior des Predigerklosters in Zürich wichtig war, sondern auch für die Produktion von Handschriften<sup>147</sup>.



Abb. 6: Bei beiden Händen sollen die Eröffnungsinitialen auf Schreibstuben dreier Schweizer Dominikanerinnenkonvente verweisen (links: 2<sup>r</sup>, rechts: 227<sup>r</sup>).

Die Erwähnung Biberlis im Legendar liessen SCHÖNHERR vermuten, dass es entweder in den Dominikanerinnenkonventen Oetenbach, Schwyz oder in Töss entstanden sei,<sup>148</sup> weil Biberli dort jeweils für die Pflege der klösterlichen Ordnung zuständig gewesen war<sup>149</sup>. Als weiteres Indiz wurden die Eröffnungsinitialen in beiden Teilen angeführt, welche eindeutig auf die drei Konvente verweisen sollen.<sup>150</sup> Im Gegensatz zu WALLACH-FALLER, welche Oetenbach und Töss gleichermassen als Entstehungsort nennt,<sup>151</sup> spricht sich FASCHING nach seiner Analyse für Töss als Entstehungsort aus<sup>152</sup> – auch wenn die

<sup>146</sup> Vgl. beispielsweise DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, Longinuslegende, S. 25; WILLIAMS-KRAPP, Legendare des Mittelalters, S. 24 oder FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 343.

<sup>147</sup> Vgl. KESSLER LOERTSCHER, Gotische Buchkultur, S. 39f.

<sup>148</sup> Vgl. SCHÖNHERR, Handschriften, S. 61.

<sup>149</sup> Vgl. MOHR, Fassungen der Martina-Legende, S. 355.

<sup>150</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 331; SCHÖNHERR, Handschriften, S. 61.

<sup>151</sup> Vgl. WALLACH-FALLER, Alemannischer Psalter, S. 100.

<sup>152</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 364: Nach der Analyse des Codices S 451 (Hand 1), dem Engelberger Codex 141 und der Zürcher Handschrift Ms. C 143 (zweiter Teil) kommt FASCHING zum Schluss, dass sie in derselben Schreibstube entstanden sein müssen. Dabei verweise die Gebetsempfehlung im Codex 141 eindeutig auf Töss, wo allenfalls die beiden Teile des <Solothurner Legendars> zusammengesetzt worden sein könnten. (Vgl. ebd.)

Vermutungen von SCHÖNHERR in der Forschung anerkannt wurden.<sup>153</sup> Oetenbach ist jedoch zu bevorzugen, falls davon ausgegangen wird, dass

die Zürcher Dominikaner die Frauenklöster des Umlands ab der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts eher vernachlässigt und z.B. in Töb einen Weltgeistlichen zur Betreuung der Nonnen eingesetzt [haben]. Das Stadtkloster Oetenbach hatte dagegen sehr enge persönliche und auch wirtschaftliche Verbindungen zum Männerkloster [...].<sup>154</sup>

Eine definitive Lokalisierung ist bis heute noch nicht gelungen, weil unter anderem «[d]irekte Indizien, etwa de[r] Nam[e] der Schreiberin»<sup>155</sup>, fehlen. Und zusätzlich ist die Überlieferung zum Bibliotheksbestand des Klosters Oetenbach lückenhaft, wobei bisher lediglich zwanzig Handschriften definitiv mit ihm als Entstehungsort in Verbindung gebracht werden konnten, trotz angeblich eigener Schreibstube.<sup>156</sup>

Das Legendar steht aber auf jedenfall in Zusammenhang mit Zürich (Oetenbach und Töss) als wichtigstes Zentrum für dominikanische Literatur ab Mitte des 13. Jahrhunderts<sup>157</sup> und es selber

stellt eine der frühesten deutschen Schriften aus der dominikanischen cura monialium innerhalb der Frauenbewegung des 13. Jahrhunderts dar und erlaubt von daher Rückschlüsse auf das dominikanische Konzept dieser Betreuung geistlicher Frauen.<sup>158</sup>

Deshalb ist es umso spezieller oder verwunderlicher, dass die «verwendeten» Heiligen eher unbekannt waren und es sich beim Legendar um ein «Lieferant für Sondergut-Ergänzungen»<sup>159</sup> handelte, was wiederum den alltäglichen Gebrauch der Handschrift nicht sonderlich plausibel macht,<sup>160</sup> obwohl im Prolog zur eingehenden Lektüre aufgefordert wird: *Swer ir ivbernaturalichen lutselkeit schowet. Der mag in aller geislichen ivbung gekreftgot werden (2<sup>tb</sup>).*

Jedoch spielen weder der Entstehungsort, der Entstehungszeitraum noch die Frequenz der Verwendung eine Rolle für die vorliegende Analyse, da sich die Punkte inhaltlich nicht niederschlagen. Damit ist nicht gemeint, dass sie unwichtig sind. Schliesslich sind sie für eine Einordnung des Legendars in die sprachtopografische Landschaft des 14. Jahrhunderts durchaus von Bedeutung. Gleichwohl ist es ein Produkt seiner Zeit und reagiert – u.a. mit einer grossen Zahl Märtyrer unter den gesammelten Heiligenviten und davon zusätzlich

---

<sup>153</sup> Vgl. FASCHING, Untersuchungen zum Prolog, S. 332.

<sup>154</sup> RUHRBERG, Körper der Heiligen, S. 332.

<sup>155</sup> Ebd., S. 330.

<sup>156</sup> Vgl. KESSLER LOERTSCHER, Gotische Buchkultur, S. 42.

<sup>157</sup> Vgl. FLEITH/SCHIEWER, Edition des APL. Beachtet werden muss nach wie vor, dass Schwyz als Schreibort immer noch in Betracht kommen könnte, weil die Urkunde für Biberlis Tätigkeit als Seelsorger aus Schwyz stammt (vgl. RUHRBERG, Körper der Heiligen, S. 331).

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> WILLIAMS-KRAPP, Legendare des Mittelalters, S. 25.

<sup>160</sup> Vgl. MOHR, Fassungen der Martina-Legende, S. 357f.

noch einige Mundstrafen<sup>161</sup> – auf seine Umgebung mit der veränderten Legendenform sowie auf das neu erwachte Interesse an Sprache, deren Gebrauch und Regulierung. Das soll als nächstes an der Sammlung gezeigt werden, woran sich dann die Analyse der Mundstrafen und der Sprache im Legendar mit dem Fokus auf Longinus anschliessen wird.

## 2.2 Legenden der Handschrift

Insgesamt sind im ‹Solothurner Legendar› 41 Legendenerzählungen übersetzt worden. Davon sind 28 – inklusive den zwei später nachgetragenen über Theophilus von Cilicien und Christina von Stommeln (1242-1312) – im ersten Teil enthalten und 13 im zweiten. Davon handeln jeweils 16 und 10 Texte von Märtyrern und Märtyrerinnen<sup>162</sup>. Dieses Bild widerspiegelt die Tatsache, dass Märtyrerheilige anscheinend in der volkssprachlichen Literatur äusserst beliebt waren und trotz der historischen Entwicklung<sup>163</sup> den Vorrang über zeitgenössischere Heilige wie Bekenner und Asketen behielten. FEISTNER meint, den Grund dafür zu kennen:

Das lag nicht nur am herausgehobenen Rang der Blutzugschaft, sondern auch daran, daß sich die Geschichten der Märtyrerverlegenden mit ihrem typischen Erzählzusammenhang und den vertrauten rekurrenten Handlungselementen gut überblicken und memorieren ließen, dabei aber gleichwohl jeweils spektakuläre Besonderheiten aufweisen konnten [...].<sup>164</sup>

Noch bleibt zu fragen, wie sich der Inhalt des Legendars zusammensetzt. MOHR zum Beispiel findet das Inhaltsverzeichnis und damit die Wahl der Heiligenviten speziell, weil es sich um unbekanntere Heilige handle:

Sowohl die 26 Legenden des ersten Teils und die beiden an das Kolophon angefügten Legenden, als auch die 13 Legenden des zweiten Teils bieten größtenteils die Viten auch im deutschsprachigen Südwesten eher unbekannter Heiliger. Dass ihr Name und ihr Feiertag in das Kalendarium des Dominikanerordens aufgenommen wurde, muss daher im Kolophon explizit hervorgehoben werden, um ihre Aufnahme ins Legendar zu legitimieren. In der Praxis der kol-

---

<sup>161</sup> Vgl. LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 65.

<sup>162</sup> Wenn künftig von Märtyrern gesprochen wird, sind gleichermaßen weibliche und männliche Märtyrer gemeint, sofern nicht anders vermerkt. Noch kurz zur Klärung des Begriffs des Märtyrers. Märtyrer sind Heilige, die sich durch ihre besondere Zeugenschaft für Christi auszeichnen: «Der einzige Schlüssel zum Paradies ist dein Blut.» Wenn auch Tertullians (gest. um 220) Aussage recht apodiktisch sein mag, so trifft er damit doch den Kern des klassischen Martyriumsverständnisses. Wer für seinen Glauben stirbt und sein Blut vergießt, der wird in das Paradies eingehen.» (DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 191) Und trotz dieser Leidensbereitschaft war der Märtyrer kein Held, «sondern ein Mensch, dem die Kraft zur Christusbefolgung von Gott geschenkt worden war und der darum Christus durch sein Blutzugnis zu verherrlichen vermochte.» (GEMEINHARDT, Die Heiligen, S. 20) Mehr soll dazu nicht gesagt werden, weil die heiligen Märtyrer als Zuschreibungskategorien in den Legenden anerkannt werden (s. Seite 7).

<sup>163</sup> Im Spätmittelalter war das Martyrium nicht mehr der angestrebte, ideale Weg zur Heiligkeit, dagegen wurde um die Wende zum 13. Jahrhundert der Typ des demütigen Asketen bevorzugt (vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, S. 60). Und auch die Bedeutung der Märtyrer als Mittler zwischen der transzendenten und der immanenten Welt, zwischen Gott und den Menschen nahm stetig ab und ihnen wurde nur noch eine ‹einfache› Schutzpflicht zugesprochen (vgl. ebd., S. 70).

<sup>164</sup> FEISTNER, Historische Typologie, S. 90.

lektiven monastischen Lektüre könnte es daher allenfalls zur Ergänzung anderer Legendare [...] gedient haben.<sup>165</sup>

Anscheinend seien nur Heilige ins Legendar aufgenommen worden, die einen Kalendariumeintrag des Dominikanerordens aufwiesen:<sup>166</sup> *Dis heiligen sint bewerte heiligen also, das ir nam vnd ir tag stet geschriben an dem kalendarium, brüder vnn der swestern bredier ordens* (216<sup>va-b</sup>)<sup>167</sup>. Hier verweist Biberli – die Stelle befindet sich im Kolophon – auf seine Quelle, womit er seine und die Glaubwürdigkeit des Legendars begründet. Man könnte gar spekulieren, dass die Verbindung des Legendars zum Dominikanerorden sogar bewusst gemacht worden ist, um vielleicht auf die Bedeutung der Heiligen und Märtyrer für den Orden oder für die Bildung im Kloster – sei es nun Oetenbach, Töss oder Schwyz – zu unterstreichen.

Trotz der Bestätigung Biberlis, dass die aufgenommenen Heiligenviten aus einer «echten» Quelle entnommen wurden – *wart ir vil zetiutsch braht ab einem vil alten bûche* (216<sup>vb</sup>) –, ist man sich in der Forschung einig: Das «Solothurner Legendar» erfuhr aufgrund seiner speziellen oder unbekanntenen Heiligen keine grosse Verbreitung.<sup>168</sup> Deswegen und weil es mit 41 Legenden stark begrenzt war, konnte das Legendar den grossen Sammelhandschriften der Zeit keine Konkurrenz sein und wurde höchstens als Ergänzung jener verwendet.<sup>169</sup> Dennoch hatte das Legendar sicherlich seinen Platz im Klosteralltag, enthielt es schliesslich auch Legenden «modernerer», im alem[annischen] Sprachraum besonders verehrter Heiliger wie Arbogast und Genovefa<sup>170</sup>, welche aus der angeblichen Quelle vom Übersetzer oder der Übersetzerin übernommen wurden (s. *Tab. I*).

Inwiefern jedoch die Heiligen im «Solothurner Legendar» derart speziell oder ausgefallen waren,<sup>171</sup> wird an dieser Stelle nicht mehr referiert, da das sicherlich Material für eine weiterführende Arbeit bieten würde. Zumal für die Legende von Vinzentia und Marga-

---

<sup>165</sup> MOHR, Fassungen der Martina-Legende, S. 357f.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., S. 352.

<sup>167</sup> Das Kolophon ist in der Handschrift mit roter Tinte unterstrichen und sticht so optisch aus dem Text hervor (vgl. 216<sup>va-b</sup>).

<sup>168</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Legendare des Mittelalters, S. 25: Daneben sind wenige einzelne Legendentexte in einer «Streuüberlieferung im 15. Jahrhundert nachzuweisen» (ebd.).

<sup>169</sup> Vgl. ebd.: WILLIAMS-KRAPP drückt es noch direkter aus: «[...] das Biberli-Legendar als erstes dt. Prosalegendar [blieb] erfolglos, weil es durch sein spezifisches Interesse an eher «ausgefallenen» Heiligen den praktischen Erfordernissen breiter Leserkreise nicht genügend Rechnung trug. Vom Umfang her für die tägliche Lesung zu beschränkt, konnte es höchstens als Lieferant für Sondergut-Ergänzungen zu den *Legendae novae* (vor allem der Els. LA) dienen.» (Ebd., S. 25)

<sup>170</sup> Ebd., S. 24.

<sup>171</sup> Siehe beispielsweise KUNZES Aufsatz von 1976 über Minophilus und Zosimus von Anazerba, in dem er die beiden Legenden aufarbeitet (vgl. ebd., Minophilus und Zosimus, S. 47-62).

retha<sup>172</sup> im Laufe der Recherchen nicht einmal ein einziger Beleg gefunden werden konnte.

Daher werden die Aussagen WILLIAMS-KRAPPS so zur Kenntnis genommen.

Tab. 1: Legenden des Codices S 451 und Verwendungen in den grossen Legendaren der Zeit.

«Solothurner Legendar» (1310 und 1325)	«Passional» (Ende 13. Jhd.)	«Legenda aurea» (13. Jhd.)	«Elsässische Legenda aurea» (um 1350)	«Der Heiligen Leben» (nach 1384)
Julianus und Basilissa (3 <sup>va</sup> -25 <sup>va</sup> )				
Anastasius Persa (25 <sup>va</sup> -32 <sup>vb</sup> )				
Marinus von Rom (32 <sup>vb</sup> -39 <sup>va</sup> )				
Erasmus von Formio (39 <sup>va</sup> -46 <sup>ra</sup> )			x	x
Torpes von Pisa (46 <sup>ra</sup> -50 <sup>vb</sup> )				
Quintinus von Vermand (50 <sup>vb</sup> -56 <sup>ra</sup> )		x	x	x
Longinus (56 <sup>ra</sup> -60 <sup>va</sup> )	x	x	x	x
Thyrus aus Asien (60 <sup>va</sup> -70 <sup>vb</sup> )				
Bonifatius von Tarsus (70 <sup>vb</sup> -75 <sup>rb</sup> )				
Pelagia von Jerusalem (75 <sup>rb</sup> -82 <sup>vb</sup> )		x	x	x
Adrianus von Nicomedien (82 <sup>vb</sup> -89 <sup>vb</sup> )	x	x	x	x
Basilus Magnus (89 <sup>vb</sup> -101 <sup>rb</sup> )	x	x	x	
Arbogast von Strassburg (101 <sup>rb</sup> -108 <sup>va</sup> )				
108 <sup>vb</sup> -109 <sup>vb</sup> leer; die im Register (s.o., 1 <sup>v</sup> ) angeführte Legende des Gallicanus ist nicht eingetragen worden, jedoch in der Agnes-Legende enthalten.				
Juliana von Nicomedien (110 <sup>ra</sup> -117 <sup>vb</sup> )	x	x	x	x
Thekla von Ikonium (117 <sup>vb</sup> -121 <sup>vb</sup> )				x
Martina von Rom (121 <sup>vb</sup> -130 <sup>va</sup> )				
Martha von Bethanien (130 <sup>va</sup> -137 <sup>va</sup> )	x	x	x	x
Genovefa von Paris (137 <sup>va</sup> -147 <sup>vb</sup> )				
Kolumba von Sens (147 <sup>vb</sup> -150 <sup>va</sup> )				x
Justina von Antiochien (150 <sup>va</sup> -156 <sup>rb</sup> )	x	x	x	x
Fortunata von Caesarea (156 <sup>rb</sup> -160 <sup>ra</sup> )				
Brigitta von Kildare (160 <sup>ra</sup> -181 <sup>ra</sup> )				x
Maria Magdalena (181 <sup>ra</sup> -185 <sup>vb</sup> )		x	x	x

<sup>172</sup> Die Legende von Vinzentia und Margaretha ist hingegen ein Spezialfall, weil sie nicht an Zunge oder Mund verletzt werden, jedoch thematisieren beide Kinderheiligen (jeweils 8- und 12-jährige Mädchen) in der Unterredung mit dem Richter die Sprache und das Handeln (vgl. 256<sup>vb</sup>-260<sup>va</sup>; ebenfalls im Anhang aufgenommen, S. 105).

Agnes von Rom (185 <sup>vb</sup> -205 <sup>va</sup> )	x	x	x	x
Germanus von Auxerre (205 <sup>va</sup> -210 <sup>va</sup> )		x	x	x
Christophorus (210 <sup>va</sup> -216 <sup>va</sup> )	x	x	x	x
Kolophon (216 <sup>va</sup> -216 <sup>vb</sup> )				
Theophilus von Cilicien (216 <sup>vb</sup> -219 <sup>vb</sup> )				
Christina von Stommeln (1242-1312) (219 <sup>vb</sup> -224 <sup>va</sup> )				
225 <sup>f</sup> -225 <sup>v</sup> leer				
Wechsel in der Handschrift; Hand 2				
226 <sup>f</sup> leer				
Disiv legende ist von dien heiligen drin kivnegem. (226 <sup>v</sup> )				
Drei Könige (227 <sup>ra</sup> -233 <sup>va</sup> )				
Theogenes von Hellespont (233 <sup>va</sup> -236 <sup>vb</sup> )				
Sabinianus und Sabina von Troyes (236 <sup>vb</sup> -241 <sup>ra</sup> )		x (Savinianus und Savinia)	x (Savinianus und Savinia)	x (ohne Sabini- anus)
Ignatius von Antiochien (241 <sup>ra</sup> -245 <sup>ra</sup> )	x	x	x	
Agatha von Catania (245 <sup>ra</sup> -251 <sup>va</sup> )	x	x	x	x
Justus von Auxerre (251 <sup>va</sup> -254 <sup>rb</sup> )				
Chrysanth und Daria (254 <sup>rb</sup> -256 <sup>vb</sup> )		x	x	x
Vinzentia und Margaretha (256 <sup>vb</sup> -260 <sup>va</sup> )				
Leonhard von Noblac (260 <sup>va</sup> -263 <sup>va</sup> )	x	x	x	x
Thomas (Apostel) (263 <sup>va</sup> -265 <sup>ra</sup> )		x	x	
Otilia von Hohenburg (265 <sup>rb</sup> -269 <sup>vb</sup> )				
Barbara von Nicomedien (269 <sup>vb</sup> -274 <sup>rb</sup> )			x	x
Anastasia von Sirmium (274 <sup>rb</sup> -284 <sup>va</sup> )	x		x	x

### 2.3 Die Legende des Heiligen Longins

Zur Veranschaulichung der Analysen des ‹Solothurner Legendars› wird die Legende Longins (gest. 45 n.Chr.) im Zentrum stehen und immer wieder als Bezugspunkt dienen. Neben dem heiligen Longinus und der zugehörigen Sprosslegende des Afrososius (56<sup>ra</sup>-60<sup>va</sup>) erleiden folgende Märtyrerin und Märtyrer eine Zungen- respektive Mundstrafe:

- › Martina von Rom gest. 226 (121<sup>vb</sup>-130<sup>va</sup>)
- › Quintinus von Vermand gest. 287/302 (50<sup>vb</sup>-56<sup>ra</sup>)
- › Thyrsus aus Asien gest. um 250 (60<sup>va</sup>-70<sup>vb</sup>)
- › Bonifatius von Tarsus gest. um 306 (70<sup>vb</sup>-75<sup>rb</sup>)
- › Justus von Auxerre gest. 287 (251<sup>va</sup>-254<sup>rb</sup>)

In sechs von insgesamt 26 Legenden über den (letzten) Leidensweg der Märtyrer wird über Zungen-, Mund- und Kopfstrafen berichtet und zum Teil auch darüber reflektierend erzählt. Unter diesen ausgewählten Heiligen dürfte wohl Longinus jener sein, der am bekanntesten ist, und dessen Verbindung zur Heiligen Lanze automatisch gezogen wird. Im Codex S 451 beginnt die Legende mit der Bekehrung Longins, was bekanntlich erst mit der Flankenöffnung und der Berührung des Blutes Christi über die Lanze geschieht.<sup>173</sup> Als Beteiligter an der Kreuzigung Jesu ist der Heilige besonders, weil er damit in doppelter Weise als Blutzeuge fungiert: physisch und metaphorisch. Erstes geschieht, als er in Berührung mit dem Blute Jesu kommt und zweites, als er schliesslich selbst als Märtyrer und somit als Christuszeuge stirbt. Das Blut übernimmt in der vorliegenden Quelle noch die Aufgabe der Heilung. Denn erst als Longins Blut geflossen ist, wird Octavianus wieder sehend – mit den Augen und dem Herzen.

Bis zu seinem Tode wird geschildert, wie Longinus zahlreiche Menschen *zektivstanem gelouben* (56<sup>va</sup>) bekehrt und deshalb vom Grafen Octavianus gefangen genommen wird. Es folgt ein langes Gespräch, in welchem Octavianus Longinus von den Vorteilen der Abgötter zu überzeugen versucht. Der Heilige bleibt standhaft und macht den Grafen so zornig, dass er ihm die Zähne ausschlagen und Zunge herausschneiden<sup>174</sup> lassen will, wobei ihm

---

<sup>173</sup> In der ‹Legenda aurea› wurde es so geschildert: «[...] aber da er die Zeichen sah, die da geschahen, daß die Sonne ihren Schein verlor und die Erde erbebt, da glaubte er an Christum. Etliche schreiben, daß er sonderlich sei gläubig worden, da das Blut Christi, das an der Lanze herabließ, von ungefähr seine Augen berührte, die von Krankheit oder Alter schwach waren, und ihm alsbald sein klares Gesicht wiedergab.» (Jacobus de Voragine, LA, S. 236) Das ‹Passional› erklärt die Bekehrung Longins folgendermassen: «do quam ez iu rechter vuge / nach unsers lieben herren ger; / daz blut lief nider an dem sper / und ran im uf fine hant, / davon er heiles entpfant.» (KÖPKE, Passional, S. 215, V. 20-24)

<sup>174</sup> SCHIRRMAYER hält bezüglich der Abtrennung von Körpergliedern in der Folter der Heiligen fest, dass «[i]n keinem Fall von einer wunderbaren Rücknahme dieser Folterspuren berichtet [wird]. Den Herrschenden wird also das Zugriffsrecht auf den Leib der Lebenden nicht prinzipiell abgesprochen, die dauerhafte Markierung des lebenden Körpers erlaubt.» (Ebd., Folter und Heiligung, S. 138) Die Herrscher er-



die Knechte die Zunge sein lassen – ein Punkt, der noch genauerer Erörterung bedarf. Daraufhin zerstört Longinus die Bilder der Abgötter, wodurch die Teufel ausgetrieben werden und in den Grafen und seinen Ratgeber Afrodosius fahren. Es folgt eine Teufelsaustreibung, Afrodosius wird bekehrt und widersetzt sich schliesslich dem Grafen, worauf diesem die Zunge herausgeschnitten wird. Doch trotzdem kann Afrodosius noch sprechen. Während der Graf mit seinem Schicksal – er erblindet – hadert, möchte Longinus das Martyrium erleiden, um endlich das Heil zu erfahren. Am Schluss wird auch Octavianus durch den Tod Longins gläubig und geheilt.

Popularität erlangte die Legende Longins im Mittelalter vor allem durch die massiv gekürzte Fassung in der *«Legenda aurea»* und wurde folglich in etlichen volkssprachigen Sammlungen aufgenommen.<sup>175</sup> Vergleicht man nun die Bearbeitungen des Legendenstoffes in der *«Legenda aurea»*, der *«Elsässischen Legenda aurea»*, *«Der Heiligen Leben»* und im *«Passional»* (s. *Tab. I*), kann leicht festgestellt werden, dass alle eine kürzere Version als das *«Solothurner Legendar»* vorweisen. Auffällig ist dabei, dass in keiner einzigen die Sprosslegende Afrodosius erzählt wird und in *«Der Heiligen Leben»* die Zungenstrafe ganz wegfällt. Die Kürzungen und Auslassungen dürften sicherlich der neuen Form der Kurzlegenden geschuldet sein, könnten aber natürlich auch aus anderen, möglicherweise bereits gekürzten Quellen<sup>176</sup> übernommen worden sein.

In diesem kurzen Überblick wird schon ersichtlich, dass sich das Legendar im Gegensatz zu den grossen Sammlungen der Zeit vermutlich an einer lateinischen Langfassung orientiert haben muss.<sup>177</sup> Auf jeden Fall ist es Grund genug, das Thema der Mundstrafen und des Sprechens in der Legende – in Verbindung mit den fünf anderen Legenden – genauer zu betrachten.

---

reichen wenigstens äusserlich ihr Ziel, in dem sie ihre Macht in Form von Verletzungen auf dem Körper der Märtyrer und der Märtyrerin der sechs Legenden hinterlassen.

<sup>175</sup> Vgl. DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, Longinuslegende, S. 17.

<sup>176</sup> Dazu schreibt DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, dass sich die Überlieferung der Legende im Mittelalter in drei Ströme unterteilen lässt: «[D]ie lateinischen Longinusakten, die in verschiedenen sehr alten Handschriften überliefert sind, und die beiden apokryphen griechischen Hesychios-Homilien XIX und XX.» (Ebd., Longinuslegende, S. 11) In der Studie zu finden sind ein Forschungsüberblick zur Legende und weiterführende Literatur (vgl. ebd., S. 5-9).

<sup>177</sup> Diese Ansicht vertreten auch FLEITH/SCHIEWER: «Das hier zu behandelnde APL [Alemannisches Prosallegendar] hingegen bietet ersten Untersuchungen zufolge Übersetzungen, die auf Grund von Vorlagen aus einem traditionellen lateinischen Legendar entstanden sind, das vor der Kurzlegendarzeit im deutschsprachigen Südwesten in Gebrauch gewesen sein muss. Es ist daher zu erwarten, dass das APL auch für andere Heilige (z.B. Pelagia oder Thekla) die wertvollen Langfassungen der ursprünglichen alten Legenden in deutscher Prosa bieten wird.» (Ebd., Edition des APL)

### 3 Die ‹Mund-Legenden und -Heiligen›

---

Um die Texte richtig analysieren zu können, wurde ein deduktives Vorgehen gewählt. Zunächst einmal wurden die gesamte Handschrift – und zwar ohne Trennung in Hand 1 und Hand 2 – und alle Texte gesichtet, wobei die Bekenner- und Asketen-Legenden ausgeschlossen wurden, da sie für die Analyse respektive für die Fragestellung keinen Mehrwert bieten. Es geht einzig und alleine um die Märtyrerlegenden aus dem ‹Solothurner Legendar›, wo gegebenenfalls nötig, werden während der Analyse Textpassagen der grossen Legendare zum Vergleich hinzugezogen.

Die Märtyrerlegenden sind im Legendar, wie bereits erwähnt, gut vertreten. Einige sind sehr blutrünstig beschrieben wie das Martyrium Adrians von Nicomedien (82<sup>vb</sup>-89<sup>vb</sup>), dem die Extremitäten abgehackt werden:

*do nam diu selig Natalia sin vuesse vnd strachte siu vf den ambos, die slügen siu im mit vnge-  
vuegen slegen abe. dar nach slügen siu im diu bein an dien kniun abe. [...] do bot er ir si [die  
Hand] zehant. do nam si vnn leite si ouch vf den ambos, die slügen im die vnmilten wisger  
ouch balde abe. (86<sup>vb</sup>)*

Andere wiederum weisen Sprosslegenden auf. Bei der Heiligen Agnes von Rom werden nach ihrem Tod die Gallicanus-, Johannes- und Pauluslegende weitererzählt, wobei das Gebet Constancias, Tochter des Kaisers Konstantin, die Macht von Worten betont mit *entschliu herre minen munt. vnd tû vf herre ir herzen oren ze enpfahenne miniu wort. vnd gib kraft minen worten* (199<sup>fa</sup>). Das ist nur ein Beispiel für die Bedeutung, die dem Wort, dem Sprechen und dem Hören in den 26 Märtyrerlegenden zugestanden wird. Es dürfte sich dabei um eine Reaktion auf den während dieser Zeit geführten theoretischen, moraltheologischen Disput über das Sprechen im Allgemeinen handeln, der sogar ‹zur Entdeckung des Wortes als Waffe im Kampf gegen Häretiker und Ungläubige›<sup>178</sup> geführt hat. Noch viel mehr wird im Zuge dieser gesellschaftlichen Entwicklung im sogenannten ‹grand siècle de la parole›<sup>179</sup> die Zunge der Sprache gleichgesetzt, um die Disziplinierung besser handhaben und das schlechte Sprechen darstellen zu können:<sup>180</sup> ‹Die Zunge wird als das sichtbare Organ der Sprache angeprangert, um ein nicht genehmes Sprechen zu *zeigen* und zu thematisieren.›<sup>181</sup> Jedoch bleibt es dabei, dass die Zunge

---

<sup>178</sup> LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 299.

<sup>179</sup> ‹Le Goff points to a new importance of the spoken word as demonstrated by the attention paid during the thirteenth century to the verbal behaviour of the society as a whole, attention that was raised by the mendicants and by the rising lay culture.› (LINDORFER, Peccatum Linguae, S. 31)

<sup>180</sup> Vgl. ebd., Bestraftes Sprechen, S. 228.

<sup>181</sup> Ebd.

als Symbol des Sprechens, nicht aber als selbst dafür verantwortlich [gilt]. D.h. für die Strafen ist nicht die Vorstellung eines in sich zerrissenen Subjekts, das z.B. mit einem unkontrollierten Sprachorgan ausgestattet ist, leitend [...]. Vielmehr deutet alles darauf hin, dass das Körperglied den Grund der Strafe, z.B. das verbale Verhalten, für die Öffentlichkeit *nur symbolisiert*.<sup>182</sup>

Genau darum wird es in der Analyse der einzelnen Texte gehen. Es soll herausgearbeitet werden, wie eigenständig die Zunge ist, ob sie nur ein Symbol oder ein Werkzeug ist und wie die Beteiligten auf die Zunge reagieren und weshalb der Akt der Zungen- sowie Mundstrafe die letzte Möglichkeit der Richter ist, um ihre Machtstellung zu bewahren.<sup>183</sup> Dafür wurde nach der Lektüre der Märtyrerlegenden in einem weiteren Schritt eine eigene Kategorisierung ausgearbeitet, die im nächsten Kapitel erläutert wird. Durch diese Kategorisierung konnten die sechs Mundheiligen nach dem Grad ihrer Strafe eingeteilt werden.

### 3.1 Kategorisierung der Mund- und Zungenstrafen

An dieser Stelle ist wichtig anzumerken dass die Einteilung<sup>184</sup> der Legenden auf Aussagen und Passagen aus der Handschrift basiert und nicht anhand moderner Heiligenbeschreibungen vorgenommen wurde. Für jede Märtyrerlegende wurden die wichtigsten Stellen zur Sprache, den Stimmen, dem Heiligen Geist oder der Taube und Gott herausgearbeitet. Gleichzeitig wurde während der ersten Durchsicht der Legenden ersichtlich, dass die Sprache ein konstituierendes Element für das Martyrium sein muss. Denn nur durch die Diskussion mit dem Herrscher oder Richter – als Spezialfall ist die Justuslegende davon ausgenommen – konnten die jeweiligen Märtyrer ihren Standpunkt vertreten und sich zu Christus bekennen, worauf sie schliesslich gefoltert und getötet wurden. Folglich ist jeder der untersuchten Legenden auf den Endpunkt<sup>185</sup> hin konstruiert worden: Es entsteht ein Konflikt zwischen dem gläubigen Märtyrer und der Machtinstanz; sie diskutieren und der Herrscher oder Richter versucht, mit Angeboten und Verlockungen zu verführen; weil der Heilige auf diese nicht eingeht, reagiert der Gegner immer zorniger<sup>186</sup> bis sich alles in den Foltern und dem Todesurteil entlädt. Meistens bekommt der Machthaber – gelegentlich

---

<sup>182</sup> LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 228.

<sup>183</sup> Vgl. SCHIRRMEISTER, Folter und Heiligung, S. 137.

<sup>184</sup> Die gesamte Kategorisierungsliste findet sich im Anhang (ab Seite 91). Darin sind für alle Märtyrer des Legendars das Todesdatum, der Kaiser/Richter, die weiteren Personen oder Sprosslegenden, die Todesart sowie Notizen zu den Bereichen Sprache, Heiliger Geist oder Taube, Gottes Zorn vermerkt.

<sup>185</sup> Vgl. DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 67: Für die Historikerin kumuliert sich die Gewalt bis sie einen Höhepunkt erreicht (vgl. ebd.).

<sup>186</sup> Vielfach kommt es im zu untersuchenden Korpus zu Zornesausbrüchen der herrschenden Kaiser und Richter. Dies ist – wie in Texten üblich – nur sprachlich fassbar wie es auch PHILIPOWSKI schrieb: «Gerade literarische Emotionsdarstellungen setzen ja das Vermögen voraus, sinnliche Erfahrung durch Sprache zu ersetzen.» (Ebd., Gestalt des Unsichtbaren, S. 321)

auch die Knechte – noch den Zorn Gottes<sup>187</sup> zu spüren und wird entweder gläubig und geheilt oder findet den Tod. Die Märtyrerlegenden aus dem Codex folgen also strikte dem Strukturgefüge «Verhör – Haft – Hinrichtung»<sup>188</sup>, die mit den Elementen der Folter, Wunder und Bekehrung erweitert werden können.<sup>189</sup>

Daneben ist natürlich die physische Gewalt als weiteres grundlegendes Element zu nennen,<sup>190</sup> denn ohne Gewalt kann der Heilige nicht zu seiner Märtyrerkrone gelangen und die *imitatio Christi* ist nicht möglich, wobei das wichtigste ist, dass «[b]ei aller Dominanz des Körperlichen in ihnen jedoch auch Gewalt durch Sprache thematisiert [wird].»<sup>191</sup> Auf Gewaltsprache oder Sprachgewalt reagieren die Märtyrer wiederum mit Sprache. Mit ihr versuchen sie in den sechs Legenden ihre Identität<sup>192</sup> zu bekräftigen und Christus zu bezeugen. Dasselbe kann der Körper und übernimmt eine ähnliche Funktion wie die Sprache:

Der Körper ist auch das zentrale Beglaubigungsargument neben und zusammen mit dem Schriftverweis. Erst wenn in der Hagiographie die wichtigen heilsgeschichtlichen Positionen auf den Körper eines Heiligen oder eines Empfängers seiner Wohltaten durchgeschlagen sind, hat sie eigentlich ihr Ziel erreicht. Darum erscheint jede Heiligenbiographie körperfixiert [...].<sup>193</sup>

Folglich bilden der Körper, die Gewalt und die Sprache die literarische Dreifaltigkeit in den (untersuchten) Legenden. Anders ausgedrückt: Eine Legende – unter anderem die hier gewählten – kann nicht entstehen oder existieren, wenn eine dieser drei Komponenten

---

<sup>187</sup> Dabei wird die Gewalt, welche der Herrscher oder Tyrann erfährt, stets als gerechte Gewalt empfunden oder dargestellt (vgl. DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 239).

<sup>188</sup> FEISTNER, Historische Typologie, S. 27.

<sup>189</sup> Vgl. ebd., S. 26-33. FEISTNERS Typologie ermöglicht einen – trotz gewisser Vorbehalte – gut fundierten Überblick zu den deutschen Heiligenlegenden. So waren sie fixer Bestandteil im klösterlichen Alltag und wurden dadurch auch weiter in die Öffentlichkeit getragen: «Die Legende ging ein in die Predigt- bzw. Exempelliteratur und wurde zu einem wesentlichen Bestandteil der Geschichtsschreibung, sie wurde zur literarischen Quelle, beeinflusste Dichtung wie bildende Kunst.» (ebd., S. 1) Dabei blieben die deutschsprachigen Versionen stets eine Übersetzungsliteratur (vgl. ebd., S. 89). Gleichzeitig wurden sie für die breiten Schichten instrumentalisiert und zum Katechismus und Didaxe verwendet (vgl. ebd., S. 146). Die «essentiell gebrauchsfunktionale Ausrichtung» (ebd., S. 148) bleibt allen Märtyrerlegenden des Mittelalters gemein. Vielleicht gerade wegen der einprägsamen Struktur «[wurde] der Hagiographie in keiner anderen Volkssprache Europas ein derartiger Erfolg beschieden wie im deutschsprachigen Raum. Die Legende ist mit großem Abstand die am breitesten rezipierte Erzählgattung des deutschen Mittelalters.» (WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie, S. 209.)

<sup>190</sup> Vgl. KOCH, Sprachgewalt, S. 15.

<sup>191</sup> Ebd., S. 15.

<sup>192</sup> DIEFENBACH schliesst in seinem Beitrag damit, dass der Identitätsbeweis die eigentliche Funktion der Folter war und es im gesamten Prozess eigentlich nur um die Bekennung als Christ geht (vgl. ebd., Sorge um sich, S. 122-124). Die Sprache als Medium der Identifikation wird auch bei der Befragung Sabinas verwendet: *do sprach Lvcretius der man, Warvme seist dv vnwar, so dín sprache dich zeigtet daz dv ein bilgerin bist* (240<sup>va</sup>).

<sup>193</sup> RUHRBERG, Körper der Heiligen, S. 419.

fehlt. Also ohne Gewalt gäbe es keine *imitatio Christi*, ohne Sprache keine Zeugenschaft oder Bekehrung o.ä. und ohne Körper keine Fläche zur Darstellung<sup>194</sup>, kein Symbol.

In der Kategorisierung der Legenden wurde versucht, die einzelnen Komponenten auseinanderzuhalten. Dies ist jedoch nicht ganz einfach, da die gewalttätigen Strafen immer auch den Körper betreffen, auch wenn sie zunächst nur sprachlich formuliert werden. Jedoch sind sie mit den Spalten ‹Todesart›, ‹Mundstrafe›, ‹Sprache› ziemlich gut erfasst und dennoch werden sich auch Aussagen zu Gewalt in der Spalte ‹Gottes Zorn› oder zum Körper in ‹Heiliger Geist/Taube› finden lassen (s. Anhang, Seite 91). Die Grenzen erscheinen als fließend und ineinander übergreifend, was die Analyse erschweren wird.

### 3.2 Bestrafungsgrade im Mundbereich

Die sechs Legenden lassen sich in vier Gruppen einteilen. Dies geschah anhand der Schwere der Mundstrafe:

- › Verunstaltung des Gesichts (Martina von Rom)
- › Eingiessen von heissen Flüssigkeiten in den Mund (Quintinus von Vermand, Thyrsus aus Asien und Bonifatius von Tarsus)
- › Verstümmelung der Zähne und/oder Zunge (Longinus und Afrodosius)
- › Enthauptung (Justus von Auxerre)

Demnach greifen die Strafen kontinuierlich tiefer, d.h. sie beeinflussen die Märtyrer immer stärker in ihrem Sprachvermögen. Somit tangiert Martina die Strafe am wenigsten, jedoch ist es nur ein kleiner Schritt von der Verunstaltung des Gesichts zur Mundstrafe. Noch schwerer wiegt die Zungenstrafe, welche lediglich noch von der Enthauptung übertroffen wird, denn durch diese sollte der Märtyrer eigentlich zu gar keinem Ausdruck mehr fähig sein.

Nach einem kurzen inhaltlichen Überblick zu den untersuchten Legenden können bereits erste Aussagen festgehalten werden. So finden Mundstrafen in ihren unterschiedlichen Ausprägungen fast ausschliesslich im ersten Teil des Codices Anwendung (Martina, Quintinus, Thyrsus, Bonifatius, Longinus und Afrodosius). Die Ausnahme bildet der Bericht über Justus Märtyrerleben und -tod. Weiter sind die Mundstrafen variierbar in der

---

<sup>194</sup> «Der Körper also dient als Schrifttafel, auf der etwas demonstriert wird. [...] Eine Strategie dieses Schreibens ist, auf dem Körper nachhaltige Spuren zu hinterlassen, die einerseits den grob gewalttätigen Eingriff dokumentieren, andererseits aber auch den stoischen Widerstand [...]» (BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 314) Im speziellen Fall des Märtyrerkörpers treten nun aber zwei konkurrierende Mächte auf, die ihre Zeichen auf ihm hinterlassen möchten (vgl. ebd.). In den Texten handelt es sich bei den beiden Mächten um jene Gruppe der Kaiser, Richter oder Heiden und diejenige Gottes, des Heiligen Geistes oder der Engel. Die Dichotomie Gut gegen Böse (vgl. DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 100f.) ist stark greifbar.

Ausführung, der Reflexion und Wirkung auf die Heiligen sowie das unmittelbare Umfeld. Erstaunlich oft wird nicht offensichtlich die Sprache verhandelt, sondern über die Stimme eine bestimmte Passage eingeleitet oder begründet. Diese Stimmen sind vielseitig in Funktion sowie Ausgestaltung und erscheinen mal aus dem Himmel, mal als eine einzige Stimme einer Masse, mal als Stimme aus den Märtyrern selber. In der detaillierten Textanalyse wird gezeigt, wie genau diese Stimmen und Mundstrafen beschrieben und verwendet werden, zumal vor allem die Mundstrafen von den Machthabern als Mittel zum Zweck angesehen werden. Denn im nächsten Schritt werden die verschiedenen Texte genau auf den Umgang mit der Sprache, den Stimmen und dem Körper untersucht, wobei die Longinuslegende den zentralen Bestandteil bilden wird. Dazu wurden als weitere Hilfestellung neben der Kategorisierung die Stimmen in fünf Analysegruppen unterteilt: Teufels-, Herrscher-, Heiligen-, Bekenner- und Himmelsstimme. Diese wurden konsequent auf alle sechs Legenden gleichermassen angewendet, sofern das möglich war und bilden die jeweilige Kapitelstruktur ab. Erst durch sie können die Legenden miteinander verglichen und schlussendlich gewertet werden und Antworten auf die Fragestellung liefern.

Dabei stützte sich die Analyse auf folgende Hauptfragen: Wie eigenständig wird die Zunge wirklich dargestellt? Wie werden die Zunge und die Stimme beschrieben? Welche Hinweise liefern die unterschiedlichen Stimmen im Hinblick auf das Verhältnis des Märtyrers zu seinem Körper und zu Gott? In welcher Beziehung stehen Zunge, Körper, Stimme, Sprache, Herrscher, Märtyrer und Gott? Funktioniert die Annahme, dass Zunge, Märtyrer und Inneres eine trennbare Einheit in den Texten darstellen und unabhängig voneinander agieren (können)?

## 4 Die Mundheiligen und ihre Stimmen

---

Die sechs Analysekapitel sind stets gleich aufgebaut, sofern es von der jeweiligen Legende her möglich war. Zunächst wird mit einer knappen Inhaltsbeschreibung in die Texte eingeführt. Danach orientiert sich die Kapitelstruktur an den Analysekatégorien der fünf verschiedenen Stimmen (Teufels-, Herrscher-, Heiligen-, Bekenner- und Himmelsstimme). Bei diesen Stimmen geht es um die konkrete Erwähnung der Stimme, denn natürlich können alle Figuren in den Legenden sprechen. Anschliessend werden im zugehörigen Synthesekapitel die wichtigsten Erkenntnisse rekapituliert und miteinander in Beziehung gesetzt.

### 4.1 Ungestalten: Zuerst ins Antlitz

#### 4.1.1 Martina von Rom

Unter diese erste Kategorie fällt nur die Legende der Heiligen Martina von Rom (gest. 226<sup>195</sup>). Auffällig ist, dass es unter allen Mundlegenden aus S 451 nur eine gibt, welche von einer Märtyrerin berichtet. Zusätzlich erlebt Martina nicht eine direkte Mundstrafe, sondern nur eine Vorstufe, indem man ihr Antlitz entstellt. Ob die Quellentexte eine Antwort darauf geben können, weshalb nur Männer im <Solothurner Legendar> eine Mundstrafe durchleiden müssen, bleibt zu bezweifeln; auch wenn den Frauen in Märtyrerlegenden häufig eine besondere körperliche Widerstandskraft attestiert wurde.<sup>196</sup>

In der Legende wird schon am Anfang betont, wie schön das Gesicht Martinas ist und wie grässlich (vermutlich von innen wie von aussen) dafür die Knechte des Kaisers. Martina gelingt es mit einer List, Kaiser Alexander zu täuschen und zerstört das Abbild Apollos. Als Strafe wird Martinas Gesicht entstellt<sup>197</sup> – eine erste Stufe der Mundstrafe, da man vom Gesicht rasch zum Mund oder der Zunge übergehen kann. Danach spricht Martina mit einer himmlischen Stimme, welche sie *tochter* (123<sup>vb</sup>) nennt. Die Knechte werden bekehrt und verweigern den Gehorsam mit einer gemeinsamen Stimme. Die Diskussion zwischen

---

<sup>195</sup> Der in der Legende erwähnte Alexander wird vermutlich der Kaiser M. Aurelius Septimius Alexander Augustus gewesen sein, der im Jahr 222 zum Kaiser ernannt wurde und bis zu seiner Ermordung 235 herrschte (vgl. BIRLEY, Art. Severus Alexander, Sp. 486f.).

<sup>196</sup> Vgl. DIEFENBACH, Sorge um sich, S. 119.

<sup>197</sup> Mit der Entstellung des Gesichts traf man im Mittelalter den gesamten Menschen, weil die Kirche der Ansicht war, dass sich das Göttliche im Antlitz des Menschen widerspiegle (vgl. GROEBNER, Ungestalten, S. 82). Auch für DOBSCHENZKI ist die Verunstaltung des Gesichtes ein wichtiger Punkt, wenn sie zur Gesichtsstrafe des Heiligen Leodegars schreibt, dass er «nun also auch seiner Lippen und Zunge beraubt [wird], sein Gesicht entmenschlicht [wird], er anonymisiert und zu einer «Ungestalt» [wird]. Der Angriff auf das Gesicht des Bischofs ist nicht nur als bewusste und für alle sichtbare Demütigung zu werten, sondern auch als gezieltes «Markieren» [...]» (Ebd., Opfer und Täter, S. 225f.)

Martina und dem Kaiser intensiviert sich bis die Heilige mit einer speziellen Salbe zusätzlich verunstaltet werden soll. Aber auch das lässt sie nicht einknicken. Im Gegenteil vollzieht sie noch eine Teufelsaustreibung. Der Kaiser bemerkt bis zum Schluss nicht, welche Kraft Martina widerstehen lässt und lässt sie köpfen, worauf ihre Seele zum Himmel fährt und Alexander damit bestraft wird, dass er *sinen eigennen lip als ein hunt [as]* (130<sup>va</sup>).

Zuerst wird die lexikalische Ebene der Erzählung betrachtet, um sich dem Kern der Legende – der Sprache in ihren verschiedensten Formen – zu nähern. Dabei fällt rasch auf, dass sich die Verben ‹sprechen› und ‹heissen› im Vergleich zu den übrigen markant häufen<sup>198</sup>: 65 Mal wurde ‹sprechen› in verschiedenen Flexionsformen verwendet (*sprach, sprachen, gesprochen, sprichst, sprich*) und 26 Mal ‹heissen› (*hies, heis, heissen, geheissen, heisser*). Dabei ist das Verb ‹heissen›, das immer im Kontext des Befehls<sup>199</sup> verwendet wird, dem Kaiser oder dem Richter vorbehalten und wird nie von Martina gebraucht. Mit dieser Verwendung wird vor allem das Machtgefälle den beiden entgegengesetzten Parteien verdeutlicht.

Der sprachliche Fokus scheint eindeutig auf dem Sprechen zu liegen. Mittels dem Befehlswort ‹heissen› wird dann nicht nur der Kaiser Alexander oder auch der Richter Justinus als Machthaber<sup>200</sup> inszeniert, sondern auch Martina als untergebene und schwache Frau. Zutreffend ist dies natürlich nur auf der weltlichen, nicht auf der spirituellen Ebene. Dass die Sprache für die Legende als quasi erzählter Beweis der Märtyrerqualität und der gewirkten Wunder wichtig ist, zeigt sich in der Instrumentalisierung der Stimme. In der Martinalgende begegnet man unterschiedlichen Stimmen, die wiederum ganz unterschiedlich beschrieben und charakterisiert werden.

#### 4.1.2.1 Teufelsstimme

Der Teufel spielt in beinahe allen Quellentexten eine Rolle und kommt sogar zu Wort. Meistens spricht er aus den Statuen der Götter heraus, welche von den römischen Machthabern wie Kaiser und Richter stets verehrt werden und denen die Heiligen unter Andro-

---

<sup>198</sup> Diese Beobachtung trifft auf alle untersuchten Legenden zu (s. Anhang, Tab. 3, Seite 105).

<sup>199</sup> Nur sehr wenige Male verwendet die göttliche Stimme oder ein Engel ‹heissen› als Befehlswort. So gesehen bei Quintinus (vgl. 52<sup>va</sup>) und Thyrsus (vgl. 61<sup>vb</sup>). Ebenfalls wenig wird es als Wort der Identitätsnennung verwendet bspw. *Vnn do das kundes müter gehorte div hiez Filicia* (252<sup>ra</sup>).

<sup>200</sup> In den Hagiographien wurden die Gewaltakteure hauptsächlich als Tyrannen und Christenverfolger charakterisiert, welche mit bestimmten Emotionen wie *crudelitas, supberbia, vis, libido, saevitia* und *avaritia* in Verbindung standen (vgl. DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 100).



hung der Todesstrafe opfern sollen. Die Reihenfolge der Textelemente Drohung<sup>201</sup>, Teufelsgespräch, Bildzerstörung und die Überlistung der Götzenanbeter kann dabei variieren.

Bei Martina spielt es sich folgendermassen ab: Sie möchte auf Geheiss des Kaisers dem Apollo ein unblutiges Opfer darbringen und betet zu Gott, worauf ein Erdbeben den Tempel zerstört, *Vnn do rüfte der tiuvel mit einer grossen stimme* (123<sup>rb</sup>). Die Teufelsstimme ist stark und laut, will folglich gehört werden und ertönt unmittelbar als Antwort auf das Erdbeben. Diese Stimme kommt jedoch nicht von irgendwoher, sondern spricht aus den zerstörten Abgöttern (*wan er ist zerbrochen*, 123<sup>rb</sup>):

vnn hast erzeiget min vngeschepfde vnn hast mich vertriben von minre **wonunge**, da ich bin gewesen vierzig vnn hundert iar vnn hat sibenzig vnn zwei hundert geiste vnder mir, der mir ieglicher teglich brachte sibenzig selen (123<sup>rb</sup>, Hervorhebung ad).

Die Rede des Teufels ist hier so zu interpretieren, dass er sich innerhalb dieser Abgötter – vermutlich Statuetten – aufgehallen und sie ausgefüllt hat. Dementsprechend sind die Abgötter als Gefäss für etwas zu begreifen und würden ähnlich wie die Märtyrer funktionieren, wobei sie handlungsunfähig sind, wie Martina dies ausführt: *vnbeweglichen vnn ungesehenden touben abgot* (122<sup>vb</sup>-123<sup>ra</sup>). Gleichzeitig steht der Teufel seinem Diener nicht die ganze Zeit bei: Mit *grosser vnd klaglicher stimme* (123<sup>rb</sup>) prophezeit er Alexanders Ende<sup>202</sup> und verschwindet *dvr den luft rüffende vnn grisgramete* (123<sup>r-v</sup>).

Im späteren Verlauf der Legende wird Martina noch dreimal dazu aufgefordert, den Göttern zu opfern, wenn sie nicht sterben möchte. Mittels zweideutiger Aussagen verspottet Martina den Kaiser, der *verstünt nit das si sin spottete* (127<sup>vb</sup>). Und bewirkt eine weitere Teufelsaustreibung im Tempel der Artemis: *ich sprich dir stumme dv da wonest in disem abgot. gang vs mit grisgramenden zenen das alle, die an dich geloubent, sehent wem siu gedienet hant* (128<sup>ra</sup>). Dieses Mal ist keine Stimme zu hören, dafür *kam ein viur von dem himel* (128<sup>ra</sup>) und verbrannte Priester und Menschen. Trotzdem erkennt der Kaiser immer noch nicht, dass *dis was beschehen von der kraft gottes* (128<sup>ra</sup>). Die offensichtlichen Wie-

---

<sup>201</sup> Drohungen sind nach RÖCKE immer auf Zukünftiges angelegt, da der Gewaltakteur vorweg nimmt, was noch geschehen wird und gleichzeitig die Bedingungen der Drohung nennt (vgl. ebd., Drohung und Eskalation, S. 129). In der Agathalegende des Legendars heisst es zu den Drohungen: *iwweriv wort sint mir ein wint / iwwer geliubde sam ein nebel / Vnd iwwer troewnge als ein bach von wasser / Wie vil ir mer an vechtent so en mag doch daz phiunmiunt [=Fundament, vgl. LEXER, S. 301] mines huses nit vallen / Wan es ist gesezet vf einen herten stein* (246<sup>ra</sup>).

<sup>202</sup> *O Alexander du hast vunden ein als grosse heilige sele dvr die din keisertum sol zergan. vnd volenden mit vil schanden* (123<sup>rb</sup>). Dieselbe Prophezeiung spricht Martina am Ende erneut aus: *Aber du hast mir min guenlichi hin genomen vnn vmb das so nem dir Got din rich. vnn so dv riuwest an dinem tode von vnmesigem sere, so stirbest dv mit schanden* (130<sup>ra</sup>).

derholungen helfen dem Kaiser bis zum Schluss nicht, werden aber vermutlich eher einem didaktischen Zwecke für die Leserinnen oder Leser des Legendars gedient haben.

#### 4.1.2.2 Herrscherstimme

Die wichtigsten Sprecher sind in den Legenden meist der oder die Heilige und der Machthaber. Sie teilen sich in den ausgewählten Legenden des Codices S 451 meistens den grösseren Teil des gesprochenen Inhalts unter sich auf. Und obwohl der Kaiser eindeutig negativ charakterisiert wird – so ist er ein *verdamnoter* (126<sup>ra</sup>), ein *meintetiger*<sup>203</sup> und *der boese trake wonet* (124<sup>rb</sup>) in ihm, oder er wird gar Sohn des Teufels genannt (vgl. 125<sup>rb</sup>) –, wird seine Stimme nie annähernd beschrieben oder überhaupt als solche erwähnt. Anhand dieser fehlenden Stimmenerwähnung kann vielleicht argumentiert werden, dass Alexander nicht über die notwendigen Fähigkeiten, Werkzeuge und Qualitäten verfügt oder dass er nicht mit einer göttlichen Macht erfüllt ist, um die Stimme zu seinen Gunsten einsetzen zu können. Oder die Stimme benötigt einen guten Körper sowie ein gutes Inneres, um hörbar zu sein; über beides verfügt der mächtige Herrscher laut Text nicht.

Und genau diese Unfähigkeit, Martina Paroli bieten zu können, kommt in unterschiedlichen Situationen zum Ausdruck. Der Kaiser weiss selten, wie er auf einen verbalen Angriff reagieren soll und antwortet deshalb stets zornig<sup>204</sup> auf Martinas Aussagen. Beinahe als standardisierte Formel (z.T. leicht abgewandelt) wird diese Reaktion verwendet: *do wart der keiser gar zornig vnn sprach* (124<sup>rb</sup>, 125<sup>ra</sup>, 128<sup>rb</sup>), *do hies siu der keiser von zorne vf henken* (124<sup>rb</sup>) oder *do wart der keiser erviult mit zorne vnn sprach* (125<sup>rb</sup>). Aber an keiner Stelle wird die kaiserliche Stimme damit in Verbindung gebracht, obwohl natürlich klar ist, dass er diese gebrauchen muss. Es scheint als wäre der Kaiser für eine Stimme nicht qualifiziert, gar ihrer unwürdig.

Alexander muss bald einen Richter einsetzen, weil er mit dem Fall Martinas nicht mehr selber weiterkommt (*wan ich bin vol trurekeit vnn weis nit, was ich me tûn sol*, 128<sup>ra-b</sup>) und Spott auf seine Kosten erkennt er ja ebenfalls nicht. Durch des Kaisers Reaktion und sein Verhalten zeigt sich weniger ein Bild eines potenten Machthabers als vielmehr eines schwachen, der selbst von einer Frau bezwungen werden kann: *ich spotten nicht din, sun-*

---

<sup>203</sup> Übeltäter oder Verbrecher (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 136).

<sup>204</sup> Alle Herrscher und Richter reagieren in den untersuchten Legenden früher oder später zornig auf die Aussagen und Reden der Heiligen und sind nicht mehr in der Lage, argumentativ etwas zu erwidern. Dies entspricht ganz DIEFENBACHS Beobachtung: «Unbeherrschte Statthalter werden entweder explizit als Tyrannen bezeichnet oder durch ihr unbeherrschtes Verhalten unter Verwendung traditioneller Motive (Zornausbrüche, Beleidigungen) als Tyrannen charakterisiert.» (Ebd., Sorge um sich, S. 112)

*der des gewaltes dines keisers, das er ivberwunden ist von einer iungfrowen vnn mich denne aber dir git zemartronne* (128<sup>rb</sup>). Neben der Macht über die Märtyrerin fehlen ihm also auch noch eine eigene Stimme und damit vielleicht sogar dieser innere Geist, der die Gläubigen – allen voran Martina oder die übrigen Märtyrer – auszeichnet.

#### 4.1.2.3 Heiligenstimme

Im Gegensatz zu Kaiser Alexander oder dem Richter verfügt die Märtyrerin über eine variable Stimme – mal ist sie süß, mal fröhlich, mal laut, aber nie wird ihre Stimme als zornig, grausam oder ähnliches beschrieben. Die Stimme zeigt sich als innerliches Äquivalent zur schönen, makellosen Hüllen ihres Körpers. In Zusammenhang mit der *suesse[n] stimme* (125<sup>rb</sup>) wird die ‚Füllbarkeit‘ der Heiligen thematisiert. *Ihr lip als dur liuchtet, das man si kume mochte angesehen von dem glanze, der von ir libe gieng* (125<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad). Diese Leuchtkraft könnte als Ausdruck des inneren Geistes gesehen werden, der sich zusammen mit der Stimme in Martina aufhält und vielleicht sogar aus ihr spricht. Ihr Körper bildet also ein metaphorisches Gefäß.

Einen Erklärungsansatz für die Zungen- und Mundstrafen in den anderen Legenden lässt sich bereits in diesem ersten untersuchten Text finden. Martina scheint in Form ihrer Stimme eine Verbindung zu Gott oder zum Himmel zu haben und kommuniziert via Gebet – die formelhafte Phrase *ir ougen vf in den himel*<sup>205</sup> (123<sup>vb</sup>, in Abwandlung: 124<sup>rb</sup>, 124<sup>va</sup>, 129<sup>va</sup>) ist die initiale Markierung für Gebete in allen untersuchten Märtyrertexten. Diese Verbindung scheint immer zu funktionieren und besteht ununterbrochen: *ich han ze vnserm herren gerüfet mit grosser stimme vnn er hat mich erhoeret in dem strite miner marter* (125<sup>rb</sup>). Mit der Stimme entsteht und besteht also ein ewigwährender Kontakt zwischen Gott und der Märtyrerin, zwischen Himmel und Erde, zwischen der Transzendenz und der Immanenz.

Demgegenüber steht der Teufel als eine externe Kraft dem Kaiser nicht die gesamte Zeit bei, Gott aber hilft Martina durch den gesamten Konflikt hindurch bis zu ihrem Tod. Mehr noch ist die Erkenntnis – vielleicht auch das christliche Bekenntnis – für Martina *ein brunne des geistes* (125<sup>rb</sup>), also etwas, das nie versiegen wird. *geistes* könnte an dieser Stelle als Seele gelesen werden, die in Martina ruht, weshalb die Märtyrerin stets auf die göttliche

---

<sup>205</sup> In der platonischen Philosophie ist die Möglichkeit, in den Himmel zu schauen, folgendermassen ausgelegt worden: «Der *status erectus*, der es ihm [dem Menschen] als einzigem unter allen Geschöpfen erlaubt, sein Antlitz zu den Sternen zu erheben, ist somit sichtbares Zeichen der Möglichkeit einer sich der eigenen göttlichen Herkunft und Ebenbildlichkeit versichernden und damit moralischen Existenz.» (PFEIFFER, Überlegungen zur Seele, S. 41)

Hilfe zählen kann, da die Seele Gott entspringt<sup>206</sup> – um das Bild des Geistesbrunnen zu bemühen.

Explizit fordert Martina den himmlischen Beistand später, nachdem sie mit *luter stimme vor allem dem volke* (126<sup>rb</sup>) ihre Zuversicht kund getan hat: *herre Iesu Christe ich sage genade vnn dank diner heiligen kraft vnn bit dich, das du mich behütest vor dem vnrechten Alexander, der din gütete viur niut achtet* (126<sup>rb</sup>). Diese Hilfeleistung von aussen oder eben aus dem Himmel dürften die Herrscher durchaus als Gefahr betrachtet haben, weil sie deren Einfluss nicht abschätzen oder erkennen können.

Obschon sie keine Befehlsgewalt oder Macht über die Herrscher ausüben kann, richtet die Heilige mit ihrer Stimme mehr aus und erringt gar den Sieg, wie es den Anschein macht:

o keiser dv troewest mir das dv mir bereitest den tod. nu solt dv wissen, das es vil mer min wille ist, das ich von dien tieren zertert werde vnn kome zedem ewigen leben, denne das ich diner verleitunge gehelle, vnn in den ewigen tot gange (129<sup>va-b</sup>).

#### 4.1.2.4 Bekennerstimme

Neben der Heiligen Martina verfügen die Bekehrten, die ehemaligen (Folter-)Knechte des Kaisers, über eine spezielle Stimme. Nachdem sie zunächst Martina gemartert und gequält haben, werden sie bekehrt und erhalten eine gemeinsame Stimme. Dass sie nur eine einzelne Stimme für viele erhalten, zeigt sich im Text an drei Stellen. Nicht ganz eindeutig ist die erste Erscheinung dieses Phänomens als die *wisger* Martina das Gesicht verunstalten, denn sie *rüften mit luter stimme* (123<sup>va</sup>), dass sie viel grösseres Leid erfahren als ihr Opfer<sup>207</sup>. Klarer wird es nach der Bekehrung: *vnn kerten sich do mit getiurstigem antliute zedem keiser vnn sprachen alle mit **einer** stimme gewisliche* (124<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad). Mittels einer gemeinsamen Stimme legen sie ihr Bekenntnis ab<sup>208</sup>. Es bleibt jedoch schwer

---

<sup>206</sup> Vgl. PHILIPOWSKI, Gestalt des Unsichtbaren, S. 36.

<sup>207</sup> Hier leiden die Folterknechte ihre Strafe für das unrechtmässige Vergehen an der Heiligen: *was vns armen siundern wir werden vil me gemartrot denne si, wan vnvertragenliche ser die twinget vns. O keiser heis si von vns nemen wan wir sehen vier liuchtende man vor ir. vnn was wissen wir ir an tû(i)en, so empfahen wir in vnser antliute vil mer. Zware es ist ein gewerer got, der mit ir ist. Vnn er gestattet nicht, das si mit keiner wisse von vns vberwunden werde* (123<sup>va-b</sup>). Dabei handelt es sich vermutlich um die Strafe oder den Zorn Gottes (vgl. dazu DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 244).

<sup>208</sup> *Wir erkennen dvr die heiligen Martinen die kraft des anwaltenden gottes vnn sines einbornen sunes des behalters vnsers herren Iesu Christi* (124<sup>ra-b</sup>). Durch die Erkenntnis wird ihnen eine Stimme und somit vielleicht auch die Seele zu teil: «Denn Gott kann nur von demjenigen gefunden werden, der sich selbst als Geschöpf Gottes erkannt hat. Die Seelenlehre ist hier also funktional auf Selbsterkenntnis hingeeordnet [...]» (PHILIPOWSKI, Gestalt des Unsichtbaren, S. 37) Alle, die während der Folter Martinas bekehrt wurden, werden vom Kaiser verurteilt und anschliessend enthauptet. Gemäss dem Text sei dies am 17. November geschehen (vgl. 124<sup>va</sup>); Martinas Todestag ist aber erst viel später (vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 4, S. 267).

zu sagen – und zudem finden sich im Text keine eindeutigen Beweise –, weshalb sie nur eine Stimme erhalten, obwohl es sich eigentlich um mehrere Leute handelt. Vermutlich ist diese eine Stimme als Bild für eine gemeinsame, intakte Glaubensgemeinschaft<sup>209</sup> angelegt, die alle an die Heilige Dreifaltigkeit glauben und zusammen bekennen, erkennen und den Glauben praktizieren.

Etwas später, während der zweiten Folter Martinas, werden die Ritter durch das Gebet der Heiligen lahm und finden zu einer gemeinsamen, *grosse[n] stimme* (125<sup>vb</sup>). Aber auch hier ist die Situation nicht ganz deutlich. Trotzdem handelt es sich vermutlich – wie auch in den anderen analysierten Legenden – bei den Wortmeldungen der Bekehrten tendenziell um eine Stimme, da die Bitten und Reden für eine gesamte Gruppe gelten sollen und grammatikalisch gesehen in allen Beispielen der Singular verwendet wird.

#### 4.1.2.5 Himmelsstimme und der Löwe

Neben diesen verschiedenen Stimmen gibt es noch zwei weitere Arten in der Martinalgende: die Himmelsstimme und die Löwenstimme. Die Stimme des Löwen<sup>210</sup> ist jedoch nur am Rande zu erwähnen. Denn speziell ist, dass der hier vorkommende wilde Löwe eine besitzt, doch kein einziger Kaiser oder Richter in den Legenden eine Stimme erhält. Demzufolge eignet sich das Tier besser zum Stimmgebrauch, ist sogar qualifizierter dafür:

Vnn alzehant do wart der loewe zeir gelassen, das er si zerzarti. aber er tet ir kein leit. Vnd schrei vnn **riuchlot ein iemerlich stimme**. recht als er klegti ir vngemach, vnn treib sin houbet vmb vnn vmbe gar kleglich vor ir, vnn neigte sich do viur ir vuesse als er si woelt anbetton (129<sup>vb</sup>, Hervorhebung ad).

Als Randbemerkung kann noch hinzugefügt werden, dass der Löwe zum Beispiel im Physiologus als Christus ausgelegt wird.<sup>211</sup> Es erscheint also durchaus begründet, weshalb dem Tier eine eigene Stimme zugeschrieben wird.

Die Himmelsstimme ist insofern anders geartet, als dass explizit erwähnt wird, woher sie stammt: *Vnn do sprach ein stimme von dem himel* (123<sup>vb</sup>), *do sprach diu gotlich stimme von dem himel* (130<sup>tb</sup>) und *sprach ein stimme von dem himel* (130<sup>va</sup>). Keine andere Stimme muss derart lokalisiert werden wie die göttliche Stimme. Damit wird vermutlich der Konflikt gelöst, der dieser gegenstandslosen Stimme innewohnt. Sowohl die Stimme des Teu-

---

<sup>209</sup> Ähnlich dem Bild der vielen Glieder und einem Leib (vgl. 1 Korinther 12,12-28).

<sup>210</sup> Anscheinend war es nicht nur den Menschen im Mittelalter vorbehalten, über eine Seele und damit eine Stimme – gemäss Analyse – zu verfügen, ebenso den Tieren wurde dies zugestanden: «Eine Seele zu haben, ist für Adelard mithin nicht mehr eine dem Menschen vorbehaltene, seine Gottähnlichkeit ausmachende himmlische Gabe, sondern, in weitgehender Übereinstimmung mit Aristoteles, ein auch den Tieren inhärentes Lebens- und Bewegungsprinzip.» (PFEIFFER, Überlegungen zur Seele, S. 54)

<sup>211</sup> Vgl. LIEBL, Art. Löwe, Sp. 2141.

fels, der Bekehrten und Martinas befinden sich innerhalb einer Person respektive in einem Gefäss oder einer Skulptur und können so fassbar gemacht werden. Nicht so die Himmelsstimme, weshalb sie genauer als die anderen beschrieben wird. Sie ist eine *wunderliche[n] stimme* (123<sup>vb</sup>), eine *erschrockenliche[n] stimme* (130<sup>va</sup>) oder ganz einfach eine *vil suesse[r] himelsche[r] stimme[n]* (126<sup>va</sup>). Dabei wird im Text nicht weiter ausgeführt, um wessen Stimme es sich denn genau handelt; es gäbe ja mehrere Möglichkeiten. Bei letzterem Textausschnitt könnte es ziemlich sicher die Stimme einer Engelschar oder ähnlichem sein. Schliesslich sammeln sich die *wunneklichen iungelinge* (127<sup>tb</sup>) im Kerker um Martina.

#### 4.1.2.6 Synthese: Der weibliche Märtyrerkörper

Bei der Textanalyse haben wir gesehen, dass die Sprache gekoppelt mit der Stimme einen wichtigen Bestandteil der Legende bildet und dennoch beinahe losgelöst von den jeweiligen Körpern funktioniert. Das heisst, die verschiedenen Stimmen sind nicht an den Körper gebunden – genauso wenig wie die Heilige an die Welt gebunden ist<sup>212</sup>. In höchstem Masse trifft dies natürlich auf die Himmelsstimme zu, welche ganz gegenstands- und körperlos ist. Einige der Stimmen stammen von einer höheren Macht wie dem Teufel und Gott oder vielleicht dem Heiligen Geist, die aus den Statuen respektive dem Körper sprechen. Dementsprechend wurden Wörter verwendet, die das Bild eines Gefässes evozieren, *ich sprich dir stumme dv da wonest in diesem abgot. gang vs* (128<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad) oder der *brunne des geistes* (125<sup>rb</sup>). Unterstützend wirkt daneben das Licht, wenn zum Beispiel *ir lip als dur liuchtet* (125<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad) ist.

Ein weiteres Indiz für das Verständnis eines füllbaren Körpers liefert schlussendlich noch der Richter, wenn er befiehlt, *das ich dir will heissen har vs nemen alles das indinen lib ist. vnn es viur die hunde*<sup>213</sup> *werfen* (128<sup>rb</sup>, Hervorhebung ad). Und kurz später wird im Text bestätigt, dass etwas im Körper sein muss, das ihn zusammenhält: *do twang si ir lip zesamen vnd stünt snelleklich vf vnn gieng inden kerchel* (128<sup>vb</sup>). Um welche Kraft es sich dabei handelt, ist jedoch nicht ganz klar.<sup>214</sup>

<sup>212</sup> Martina spricht es selber aus: *wan ich bin erlost von dien alr vpigosten vrteilen dirre welte* (127<sup>va</sup>).

<sup>213</sup> Damit wird Alexander am Ende der Legende bestraft, indem er sein eigenes Fleisch wie ein Hund essen muss (vgl. 130<sup>va</sup>).

<sup>214</sup> Würde man PHILIPOWSKI in der platonischen Seelenlehre folgen, handelte es sich um die Seele. Sie «ist Kraft, ist Dynamik, ist Energie – sie ist eins mit den kosmischen Kräften, denn der Kosmos ist, wie der Mensch, ein Lebewesen, ist lebendig und [...] auch beseelt [...]» (Ebd. Gestalt des Unsichtbaren, S. 39) Mehr noch sei die Seele für die Form – in vorliegendem Beispiel also für den Zusammenhalt des Körpers – verantwortlich (vgl. ebd., S. 49).

In der ersten Textanalyse konnten bereits musterhafte Formulierungen und Passagen herauskristallisiert werden, die in den anderen Mundlegenden ebenfalls aufgenommen, verwendet und (leicht) variiert werden. Dementsprechend darf man jetzt schon annehmen, dass der Körper der Heiligen als Gefäss für die Stimme Gottes oder des Heiligen Geistes fungiert und instrumentalisiert wird. Welche weiteren Formen die Stimme und die Instrumentalisierung des Körpers annehmen können, wird sich noch weiter zeigen.

## 4.2 Den Mund zu voll nehmen

### 4.2.1 Quintinus von Vermand

Unter der Herrschaft Kaiser Maximians<sup>215</sup> erleidet der Heilige Quintinus sein Martyrium, wobei Reciofarus<sup>216</sup> das Richteramt freiwillig übernimmt. Der Text berichtet in einem kurzen Exkurs über die Tatkraft Reciofars als Christenverfolger: *Vnn also vûr e[r] vs mit grosser wuetunge. Vnn do er kam ze Basel in die stat, do hies er vil kriystan liute in dem rine ertrenken* (51<sup>rb</sup>). Quintinus wird gefangen und in den Kerker gebracht. Danach entspinnt sich zwischen den beiden eine Diskussion, in der der Märtyrer mittels seiner Reden starke Gegensätze zwischen Gut und Böse herstellt. Der Richter weiss sich nicht mehr zu helfen ausser mit Gewaltanwendungen. Beim Märtyrer hinterlässt das jedoch keine sichtbaren Spuren und er trennt sich schliesslich gerne von seinem Kopf. Dass der tote Märtyrerkörper noch Wunder bewirken kann, beweist die anschliessende Erzählung der Heilung der blinden Frau Eusebia.

---

<sup>215</sup> Kaiser Maximianus wurde um das Jahr 285 von Diocletian zum Caesaren ernannt. 286 wurde er zum Augustus erhöht und blieb bis 305 im Amt. (Vgl. BLECKMANN, Art. Maximianus, Sp. 1067f.). Er wird in sechs weiteren Märtyrerenlegenden des Codices genannt: Julianus und Basilissa (gest. 304), Bonifatius von Tarsus (gest. um 306), Adrianus von Nicomedien (gest. um 306), Juliana von Nicomedien (gest. 304), Fortunata von Cesarea (gest. um 304) und Agatha von Catania (gest. 251). Dabei kann er jedoch gar nicht als Richter, Caesar oder gar Augustus zu Lebzeiten Agathas geherrscht haben, weil ihr Todeszeitpunkt mehr als 30 Jahre vor seinem Amtsantritt liegt. Es könnte sich hierbei um einen Fehler in der Handschrift handeln, denn in den Jahren 249 bis 251 war Decius römischer Kaiser (vgl. BIRLEY, Art. Decius, Sp. 348). Justus von Auxerre lebte auch zu Zeiten Kaiser Maximians und wurde vermutlich vom gleichen Richter wie Quintinus von Vermand verurteilt (s. folgende Anm.).

<sup>216</sup> Mögliche alternative Formen des namens sind Rictiovarus, Rictio Varus, Rectio Varus, Rictius Varus, Rixius Varus und Rexius Vicarius. Ein Vicarius übernahm in der römischen Verwaltung der Kaiserzeit das Amt eines allgemeinen Stellvertreters, welches unter Diocletianus spezialisiert wurde (vgl. GUTSFELD, Art. Vicarius, Sp. 181). Unter ihm gab es anscheinend auch einen Praefekten Rictiovarus in der Stadt Augusta Viromanduorum (vgl. SCHÖN, Art. Augusta, Sp. 910). Als Reziovaro tritt er im zweiten Teil des Legendars als Richter in der Legende des Justus von Auxerre erneut auf (251<sup>va</sup>-254<sup>rb</sup>). Zeitlich würde es stimmen, da Justus sowie Quintinus im Jahr 287 den Märtyrertod sterben (s. Anhang, S. 91).

#### 4.2.1.1 Teufelsstimme

Im Gegensatz zu Martinas Legende kommt weder eine Teufelsstimme noch der Teufel selbst vor. Ebenso wenig wird diese Macht durch eine andere ersetzt, denn der Richter Reciofarus wird im Text nicht als Teufelssohn o.ä. bezeichnet.

#### 4.2.1.2 Herrscherstimme

Möglicherweise bildet die Figur des Richters aufgrund der fehlenden Teufelsstimme im vorliegenden Text eine starke Opposition zum Heiligen und wird noch deutlich negativer dargestellt, als das bereits in der Martinalegende geschehen ist. Es könnte auch als Vorbereitung auf noch grausamere Foltermethoden und -szenen gewertet werden. Sowohl der Erzähler<sup>217</sup> als auch der Heilige scheinen nicht viel vom Richter Reciofarus zu halten. Bereits am Anfang wird der Richter als *alr griulichoste wuetrich*<sup>218</sup> *an der gestalt, vnn ouch an dem gemuete* (51<sup>ra-b</sup>) eingeführt. Der Richter, er lässt sich vom Kaiser Maximianus dazu ernennen (vgl. 51<sup>rb</sup>) – ist folglich äusserlich und innerlich eine grausame Erscheinung. Bewiesen wird das gleich mit seiner ersten Tat in Basel, die gleichzeitig sein oberstes Ziel zeigt: die Vernichtung der Christen. Es ist also schon an dieser Stelle klar, dass der Richter drakonisch ist und die Christen unter ihm zu leiden haben.

Der schlechte Charakter Reciofars wird durch Quintinus noch unterstrichen. In seinen Reden wird der Richter als dummer, unwissender Feind betitelt: *o, du resser wolf du touber vnn vnwiser, indem da kein verstantniusse ist, wan als in einem ressen ivbeln viche* (53<sup>va</sup>). Oder er wird als *sun der vnrechtkeit* (54<sup>ra</sup>) angesprochen. Die kurzen Passagen zeigen deutlich, mit welchen Attributen der Richter behaftet ist: Unverständnis, Dummheit, Unwissenheit, Ungerechtigkeit. Dafür versteht er sich aufs Befehlen, indem er das Wort «heissen» sechzehn Mal verwendet und versucht, den Heiligen zu überwinden.

Interessant ist bei dieser Figur, dass sie ebenfalls wie Kaiser Alexander und Richter Justinus mit Drohungen arbeitet – entweder der Heilige opfert den römischen Göttern oder er muss sterben. Doch vor dem Einsatz der Drohung, *versucht in des ersten mit zarter rede* (53<sup>rb</sup>) von der Richtigkeit des Opferrituals zu überzeugen. In dieser Rede lockt der Richter

---

<sup>217</sup> Zur Vereinfachung der Analyse gilt die Prämisse, dass es einen Erzähler in den Legenden gibt. Deswegen werden keine Versuche unternommen, die Erzählinstanz in den Texten greifbar zu machen. Das würde den Rahmen der Arbeit deutlich sprengen und noch wichtiger, der Analyse keinen Mehrwert bezüglich den Stimmen und Zungen liefern oder gar Antworten auf die Leitthese.

<sup>218</sup> *wüeterich* ist gleichbedeutend mit Tyrann (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 327) und im Schweizerischen Idiotikon wird er als ein «zu Wutausbrüchen neigender, auch tyrannischer, grausamer Mensch» (Idiotikon, Sp. 2347) beschrieben.



Quintinus mit allerlei weltlichen Gütern und Ehren, die jenem aufgrund seiner edlen Herkunft zustehen würden, dieser lehnt ab. Es ist das einzige Mal, dass die Stimme des Richters wenigstens annähernd beschrieben wird, ohne dass eindeutig von einer Stimme berichtet wird, d.h. im Text ist sie nicht schriftlich fixiert. Das Wort *zart* ist hier als Mittel zum Zweck gedacht worden und leitet die geplante Verführung<sup>219</sup> des Heiligen ein, welche nicht gelingt.

#### 4.2.1.3 Heiligenstimme

Die Stimme Quintins ist fröhlich und die beiden Textstellen, an denen sie vorkommt, sind aus identischen Elementen aufgebaut. Einmal heisst es *vnn sang mit froelicher stimme vnn lobte vnsern herren* (51<sup>rb</sup>), beim zweiten Mal *vnn sang vnd lobte vnsern herren mit froelicher stimme* (52<sup>rb</sup>). Sie scheint sich nicht zu verändern und auch der Heilige selbst durchlebt keine signifikante, hörbare Entwicklung<sup>220</sup> in der Legende. Er ist seit seiner Jugend ein gläubiger Christ und beharrt darauf bis zum Tod. Seine Aufgabe ist es, *vnsern herren noch me selon gewunne zekriystam gelouben* (51<sup>ra</sup>). Ihm geht es also darum, das Innere der Menschen zu Gott zu bringen und nicht deren Körper. Quintinus stellt sich folglich den Menschen nicht als eine Einheit vor, sondern als eine Zusammensetzung von Körper – als Hülle – und Innerem. Expliziert wird diese Ansicht bei der Auseinandersetzung zwischen ihm und dem Richter als dieser ihm mit *menigvalter marter* (51<sup>vb</sup>) droht: *dv hast minen lip in diner gewalt. aber min sele hat nieman in siner gewalt /· wan got allein* (51<sup>vb</sup>)<sup>221</sup>. Hier wird eine klare Trennung zwischen Körper und Seele ausgesprochen. Und weil der Märtyrer weiss, dass die richterliche Gewalt zeitlich beschränkt ist und jener keine Macht über sein Inneres hat, kann er die Folter überstehen. Wiederholt wird diese Aussage weitere Male: *elliu iuwer ere ist zitlich* (53<sup>va</sup>), *dirre zitlich tot ist nit ze erviurchtenne, ob echt ich volherte in der marter. die dv mir antüst* (53<sup>vb</sup>) und *non timebo quid faciat michi homo. [...] ich enwil niut viurchten was mir tût der mensche* (53<sup>vb</sup>). Die Trennung zwischen Körper und Innenleben ist für Quintinus eine Tatsache und er kann darüber frei verfügen: *ich mich han gegeben von allem minem herzen, von aller miner sele* (54<sup>vb</sup>). BACHORSKI und KLINGER beschreiben diese Aufgabe des Körpers folgendermassen: «Der

<sup>219</sup> Verführungen und Angebote sind der letzte Punkt bevor der Herrscher nur noch einen Ausweg kennt – die Folter: «Für den Herrscher, der die Folter befiehlt, ist nach einem intellektuellen Streit und nach dem Bieten von Vergünstigungen das Quälen des Körpers die letzte Möglichkeit, den Willen des Opfers zu brechen, für seine Wahrheit einzutreten.» (SCHIRRMEISTER, Folter und Heiligung, S. 137)

<sup>220</sup> Vgl. zu innerer und äusserer Entwicklung der Märtyrer DOBSCHENZKI, Opfer und Täter, S. 7.

<sup>221</sup> Bei */· wan got allein* handelt es sich um eine nachträgliche Ergänzung in der Handschrift in einer anderen Tintenfarbe (vgl. 51<sup>vb</sup>).

gemarterte Leib wird zum Ausdruck einer totalen Hingabe an die transzendente Realität und gehorcht ausschließlich den daraus folgenden Bedürfnissen.»<sup>222</sup> Deswegen beeinträchtigt die Folter den Körper in seiner Funktion keineswegs und die Stimme bleibt dem Heiligen danach erhalten. Sie ist zusammen mit dem Inneren vom Körper losgelöst worden. Die Marter, während der *sinu lider von ein ander zerloeset wurden* (53<sup>v</sup>-54<sup>r</sup>), kann nur seinen Körper und nicht die Seele angreifen. Sie wirkt sogar wohltuend auf den Heiligen, denn *alle diu marter die dv mir antüst, div bringet mir kein ser, sunder ein suesse kueli wan mir ist wie ein senftes tou, von dem himel ivber mich fliesse* (54<sup>ra</sup>).

Der zweite Teil der Folter, die Mundstrafe, resultiert aus dem Gebrauch der Stimme. Für den Richter ist die Heiligenstimme nämlich primär eine Bedrohung, da sie das Werkzeug zur Predigt<sup>223</sup> und Bekehrung ist. Dies versucht der Richter natürlich zu verhindern und beabsichtigt, den Heiligen zum Schweigen zu bringen, damit Quintinus nicht mehr predigen und das Christentum verbreiten kann. Reciofarus befiehlt die Mundstrafe: *bringent har kalch essich vnn senf, das ich im das in sinen munt giesse, vnn in da mit gesweige, das er das volk nicht mere anbelle mit siner stimme* (54<sup>ra-b</sup>). Stimme und Sprache sind die Ursachen der Mundstrafe, welche den Körper direkt betrifft, aber das Innere verschont. Somit sind die körperlichen Elemente, die zur Sprachbildung benötigt werden, beeinträchtigt – in den weiteren Legendentexten gar zerstört worden –, nichts desto trotz kann sich das Innere, der Geist oder die Stimme, noch hörbar äussern.

Es ist schwierig, objektiv zu beurteilen, wie die Strafe auf die Beteiligten oder mögliche Zuschauer gewirkt haben mag, weil Aussagen dazu fehlen. Doch zum Schweigen gebracht hat der Richter den Heiligen damit nicht. Im Gegenteil spricht dieser ohne Beeinträchtigungen weiter, *ach wie süesse din rede ist in minen oren. noch vil suesser denne hong waben mínem munde* (54<sup>rb</sup>). Problematisch bleibt die ganze Stelle, weil nicht eindeutig klar ist, ob die Strafe definitiv ausgeübt wurde; sprachlich fixiert ist nur der Befehl, nicht aber die physischen Folgen der Strafe.

Der letzte Hinweis auf eine konsequente Trennung und darauf, dass im Körperinnenraum etwas steckt, findet sich am Lebensende Quintins. Er streckt *sin heiliges houbt willeklich*<sup>224</sup> *dar* (54<sup>vb</sup>) ganz so, als ob er es entbehren könnte. Nachdem es auf Befehl des

---

<sup>222</sup> BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 322.

<sup>223</sup> Auf Geheiss eines Engels, der Quintins erschien, predigt er in der Stadt und verbreitet seine Lehre unter dem Volk (vgl. 52<sup>rb-va</sup>).

<sup>224</sup> *willeklich* findet man im LEXER als *willechlich* und bedeutet willig, gut-, bereit-, freiwillig, gern (vgl. ebd., Mhd. Wörterbuch, S. 321).

Richters abgeschlagen wird, zeigt sich ein Zeichen der Heiligkeit: *vnd alzehant do gieng ein sne wisse tube von siner kelen, vnn vür vf inden himel* (54<sup>v</sup>-55<sup>r</sup>). Es ist bezeichnend, dass die Taube als Sinnbild für den Heiligen Geist oder den Frieden<sup>225</sup> gerade von seiner Kehle aufsteigt. Wenn man sich die Szene nämlich bildlich vorstellt, ist die Kehle nach der Enthauptung offen und muss den Blick auf das Innere des Märtyrerkörpers freigegeben haben. Aus diesem Inneren soll dann die Taube erschienen sein. Das würde wiederum bedeuten, dass sich die Taube gewissermassen die gesamte Zeit über im Körper des Heiligen aufgehalten und ihm vielleicht sogar seine Stimme geliehen hätte.

#### 4.2.1.4 Bekennerstimme

Wie in der Martinallegende wird auch Quintinus von den Knechten des Richters gefoltert und wiederum geschieht ihnen davon mehr Leid als ihm selbst. Denn genau zum Zeitpunkt der Folter wird er *erviullet mit dem troste des heiligen geistes* (52<sup>ra</sup>). Es hat den Anschein, dass der Heilige Geist an dieser Stelle in den Märtyrer gefahren ist und nach dessen Tod als Taube aus der Kehle aufsteigt oder fast schon im übertragenen Sinne aufersteht. Die Knechte jedoch können nicht einmal mehr stehen und *rüften mit luter stimme* (52<sup>rb</sup>). Dabei handelt es sich um den identischen Wortlaut, der bei den Knechten Alexanders beobachtet wurde. Man kann nach wie vor dazu tendieren, die Äusserung als eine gemeinsame Stimme zu betrachten – auch aufgrund ihrer Singularform –, weil alle dasselbe vom Richter verlangen. Weitere Stellen dazu gibt es in dieser Legende nicht, wodurch sich die Hinweise nicht erhärten lassen.

#### 4.2.1.5 Himmelsstimme

Zwei Mal ertönt die himmlische Stimme in der Legende. Für sie gelten selbstverständlich die vorher in der Martinallegende getroffenen Annahmen bezüglich Lokalisierung und Form, was bei der Analyse bestätigt werden konnte. Zunächst versichert die Stimme dem Märtyrer ihre Unterstützung<sup>226</sup> und beim nächsten Mal wird dem Märtyrer der Lohn für sein Leid versprochen<sup>227</sup>. Dafür wurde exakt die identische Reihenfolge der Satzteile ver-

---

<sup>225</sup> Vgl. GRAMS-THIEME, Art. Taube, Sp. 492. Tauben erscheinen noch in weiteren Märtyrerlegenden im Codex S 451. Bei Vinzentia und Margaretha, Barbara sowie Christophorus steigen Tauben nach deren Tod auf: *Vnn sazen zwo sne wisse tvben vf ir herzen, die bezeichnen den heiligen geist, der siv ouch in der marter hatte gesterket* (260<sup>rb</sup>); *Vnd an der stvnde ir todes do wart ir minklichiv heiligiv sele gesehen in eim bilde einer sne wizen tvben div für von dem vngvleketen libe vf in die zartnvsse der himelschen vroeden* (274<sup>ra</sup>); *dar nach wart er mit eim sper ertoetet, vnn gieng im ein tube zedem mund vs, div was wis als der schne* (216<sup>rb-va</sup>).

<sup>226</sup> *O, Quintine min knecht wis vest, vnn hab güt züversicht wan ich bin mit dir* (52<sup>ra</sup>).

<sup>227</sup> *Kum min lieber knecht. Quintine, vnn enfach die krone, diu dir bereit ist, min engel die sun dich enpfachen, vnn leiten in die himelschen Jerusalem* (54<sup>vb</sup>).

wendet: *Do sprach div gotlich stimme von dem himel* (52<sup>ra</sup> und 54<sup>vb</sup>). Mit den wenigen Textstellen lässt sich nicht mehr sagen, als dass die himmlische Stimme direkt mit dem Märtyrer spricht und es keine Vermittlung benötigt. Auch wenn das eine offensichtliche Beobachtung sein mag, ist es doch wichtig zu erwähnen. Schliesslich sind die Heiligen als Mittlerinstanz zwischen Gott und den Menschen vorgesehen<sup>228</sup>.

#### 4.2.1.6 Synthese: Die Fragmente des Quintins

In der Legende bleibt der Richter Reciofarus erfolglos und erreicht nicht einmal mit zarter Verführungsrede sein Ziel, weil Quintinus anscheinend nicht empfänglich dafür oder mit Göttlichem erfüllt ist. Denn *die genade Gottes, div in mir gewiurzet*<sup>229</sup> hat (53<sup>va</sup>, Hervorhebung ad), hat ihn von innen her aufgefüllt. Diese (Glaubens-)Wurzeln sind derart stark, dass *dv maht mich nit gewandlon von minen sinne* (53<sup>va</sup>). Eine zusätzliche Stelle zeigt, wie der Heilige ähnlich einem Gefäss ausgefüllt wird: *vnn do wart der vserwelte Gottes diener also erviullet mit dem troste des heiligen geistes, das er nicht me enpfant keines seres* (52<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad).

Bis zu seinem Tode scheint er auf diese Weise erfüllt gewesen zu sein und beharrt auf der Trennung zwischen Leib und Geist. Diese Zweiteiligkeit wird immer wieder verhandelt und ist der Grund, weshalb die Mundstrafe und die übrigen Foltern nicht zielführend sind. Die Legende ist ein Beispiel dafür, wie stark sich der Heilige in Fragmenten verstand und dass der Körper endlich ist im Gegensatz zur Seele<sup>230</sup>, die im *himelschen Jerusalem* (54<sup>vb</sup>) Aufnahme findet. Der Körper gehört in die immanente Welt und die Seele zur transzendenten wie das Göttliche. Folglich besteht der Heilige aus einem immanenten und einem transzendenten Element, womit er zwischen Himmel und Erde steht. Deshalb scheint auch das Problem des Sprechens (ohne Zunge in den noch folgenden Legenden) aufgehoben zu sein. Nur der weltliche Teil – der physische Körper – leidet unter dem Richter und gehorcht den physiologischen Gesetzen, nicht so der transzendente Teil<sup>231</sup> des Märtyrers, aus dem die Sprache und die Stimme kommen müssen.

---

<sup>228</sup> Vgl. VAUCHEZ, Art. Heiligkeit, Sp. 2015.

<sup>229</sup> *würzen* heisst hier: wurzeln (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 329).

<sup>230</sup> Vgl. BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 322: Sie sprechen von mehreren Körpern, die eine Entkoppelung erfahren und etwas später noch von einer Triadisierung des Körpers (vgl. ebd., S. 330).

<sup>231</sup> Zur gleichen Annahme des Heiligen als Paradox gelangt BENZ: «Denn der Heilige ist transzendent, will sagen: er übersteigt all die immanenten Ordnungen und Begrenzungen, in denen diese Welt gefangen ist.» (Ebd., Geburt des Purgatoriums, S. 391)

Diese Gesetzmässigkeiten treten nach dem Tod des Märtyrers ausser Kraft: Zwar dreht sich die postmortale Erzählung um den Heiligenkörper als Objekt, doch jener verwest auch nach 55 Jahren unter Wasser noch nicht, sondern es *gieng ein also suesser smak von im. als ob ein aker von liyllien vnn rosen da were gewesen* (55<sup>va</sup>). Obwohl nun nur noch die Hülle des Märtyrers auf der Erde ist, kann diese Wunder wirken; die *virtus*<sup>232</sup> des Heiligen wird ihr immer noch zuteil. Beispielsweise erhält Frau Eusebia ihr Augenlicht nach der Bergung des Leichnams zurück und von weiteren Wundern wird erzählt.

Beendet wird die Legende mit einer Belehrung<sup>233</sup> und einer Fürbitte, *das wir getroestet vnn erliuchtet werden mit der warheit diu Got selber ist* (56<sup>ra</sup>). Die Erleuchtung ist demnach ein erstrebenswerter Lohn. Damit wird die Legende mit dem Leitthema des Auf- und Erfüllens beschlossen.

#### 4.2.2 Thyrsus aus Asien

Thyrsus aus Asien starb um das Jahr 250 zusammen mit Leucius und Calenicus unter Kaiser Decius<sup>234</sup>. Zwischen Thyrsus und dem Richter Cunbrizius entspinnt sich ein langes Gespräch, in dem sich Drohungen und Verkündigungen immer wieder abwechseln. Vor allem auf die Wahrheit wird bestanden und der Richter will sich die absurde Rede nicht mehr gefallen lassen, schliesslich wird er darin aufs Übelste beschimpft und verleumdet. Nach der Entstellung seines Gesichts spricht der Heilige immer weiter und betont seine Opferbereitschaft. Daraufhin wird er weiter bestraft und mit heissem Blei versucht man, ihn endlich zum Schweigen zu bringen. Aufgrund seiner Tapferkeit wird Thyrsus vom Bischof Fileas getauft und überlistet Silvanus, der nunmehr über ihn richten soll. Nach dessen Tod trotz Thyrsus auch dem dritten Richter Baudus, der ihn dann zusammen mit wilden Tieren in einen Turm einsperren lässt. Währenddessen wird Calenicus bekehrt, erkennt die Leblosigkeit der Abgötter und wird beim letzten Gebet enthauptet. Und auch Thyrsus stirbt nach der letzten Bitte an Gott durch Enthauptung.

---

<sup>232</sup> Vgl. VAUCHEZ, Art. Heiligkeit, Sp. 2015.

<sup>233</sup> *Nu geb vns Got dvr sin liebi das wir vnser gemuete genzlich ab keren von allem vnwarhaften troste das wir getroestet vnn erliuchtet werden mit der warheit diu Got selber ist* (56<sup>ra</sup>).

<sup>234</sup> Zu Kaiser Decius (vgl. BIRLEY, Art. Decius, Sp. 348f.): Nach seiner Ernennung zum Kaiser durch die Truppen amtierte Decius von 249-251 als römischer Kaiser. Im Herbst 249 erliess er den Opferbefehl *supplicatio*, wodurch eine Christenverfolgung ausgelöst wurde, da viele nicht bereit waren, den römischen Göttern zu opfern. «In den christl[ichen] Quellen wird D[ecius] etwa als der «große Drache» bzw. der *metator antichristi* bezeichnet [...]» (Ebd., Sp. 349) Das Motiv des bösen Drachen (bspw. 74<sup>ra</sup> oder 124<sup>rb</sup>) taucht auch im Solothurner Legendar auf.

#### 4.2.2.1 Herrscherstimme

Gleich wie bei der Quintinuslegende gibt es in der eher langen Version des Martyriums des Thyrsus keine Teufelsstimmen und auch die Abgötter können nicht sprechen (*han stummen vnd touben abgoetten gedienet*, 69<sup>ra</sup>). Und dennoch beten alle drei Richter (Cunbrizius, Silvanus, Baudus) die Abgötter an und fordern den Heiligen zur Opferung auf – wiederum als letztes Angebot, den Tod zu vermeiden. Ihr Effort ist jedoch vergeblich, weil die Abgötter nicht lebendig sind und auch nicht hören können, wie es im Text an verschiedenen Stellen heisst: *vnd kein leben in inen ist* (68<sup>vb</sup>), *dis touben blinden gestalt* (67<sup>rb</sup>), *ich sprich dir toubes abgot* (69<sup>vb</sup>).

Obwohl die Figur des Richters essenziell für die Märtyrerlegende ist – nur durch ihn erfährt der Heilige Gewalt und kann daraus als Märtyrer hervorgehen –, erhält sie keine eigene Stimme. Insgesamt befehlen Cunbrizius, Silvanus und Baudus 39 Mal (s. *Tab. 3*), dem Märtyrer etwas anzutun mit dem flektierten <heissen>. Doch eine richterliche Stimme wird weder beschrieben noch erwähnt, ganz im Gegensatz zu den schlechten Charaktereigenschaften, die fast analog zur vorhergehenden Legende Verwendung finden. Die negativsten Beschreibungen sind *vnsinniger resser hunt* (61<sup>ra</sup>), *diener aller vntugenden* (61<sup>rb</sup>), *svn der vinsterniusse* (62<sup>ra</sup>), *din vatter der tievel* (64<sup>ra</sup>). Am interessantesten ist jedoch die Diskussion zwischen Thyrsus und Cunbrizius:

Do sprach der heilig Thyrsus weist dv nit das Got dvr den wissagen hat gesprochen. omnes diy gencium<sup>235</sup> demonia sunt. das alle goette der gediet tievel sint. War vmb solt ich in danne opfron. so es tievel sint. Do sprach der richter **wie macht dv gesprochen das es Got gesprochen hab, so es ein mensche spricht**. Do sprach Thyrsus geloubest dv nit das er war hab gesprochen. do sprach er nein ich geloub sin nit. Do sprach Thyrsus sint diu ding gewere, diu von dem keiser werdent geseit oder nit. Do sprach er, siu sint gewer. Do sprach.s.Thyrsus, geloubest dv, das diu ding gewer sin diu von eim toetlichen menschen werdent geseit, vnd diu hiut sint vnn morn zergant. War vmb sprechest dv danne das div ding valsch sin, diu von dem geweren Got ein vnvalscher mensche hat gesprochen. Do sprach der richter, gelichest dv den anwaltenden keiser der gewalt hat alr dinge, eim der valsche ding redet. Do sprach der heilig Thyrsus ist der keiser ein herre alr dinge. Do sprach er ia, alr dinge so vnder dem himel ist. Do sprach der heilig Thyrsus sit er denne ein herre ist alr dinge so erwer dem mer, das es sin ün-de<sup>236</sup> nit vs werfe. Do sprach der richter ich han nit von den wasser gesprochen. Do sprach aber Thyrsus so erwer der erde das si nicht ir frucht noch ir blümen viur bringe. Do sprach der richter ich han gesprochen das er ein herre ist alr menschen, vnd wilt dv dem nit opfron. Do sprach der heilig Thyrsus so han ich dir geseit das ich einen herren han der ist ein herre himel vnn erde, dem opfron ich mich selber. (62<sup>vb</sup>-63<sup>rb</sup>, Hervorhebung ad)

Thyrsus spricht und spricht, bis der Richter nichts mehr antworten kann und deswegen in Zorn ausbricht. Die Stelle ist sehr charakteristisch für alle hier untersuchten Legenden,

---

<sup>235</sup> Interpretiert wird das eingefügte Zitat hier mit *diy gencium* in Anlehnung angelehnt an die lateinische Form *quoniam omnes dii gentium daemonia*; in der Übersetzung heisst es: «ein grosser König über alle Götter» (Psalm, 95,5).

<sup>236</sup> *ün-de* bedeutet Flut oder Welle (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 246).

weil sie genau aufzeigt, wie die Heiligen mit der Sprache umgehen und sie für ihre Zwecke verwenden. Meistens argumentieren sie so lange, bis sich der Kreis der Argumentation schliesst – in vorliegendem Beispiel ist schliesslich Gott Herr über Himmel und Erde und mächtiger als der Kaiser – und den Herrschern nichts mehr anderes übrig bleibt, als Gewalt anzuwenden. Das ist in den sechs Legenden immer wieder zu beobachten.

Zusätzlich stösst die Stelle zum Kern der Arbeit vor. Es geht in ihr darum, wer oder was spricht. Der Richter versteht nämlich nicht, wie etwas ausgesprochen werden kann, für das es keinen Beweis gibt und weshalb Thyrsus es so begründen kann. Also woher stammt das Wissen, wenn es Thyrsus nicht eingegeben wurde? Zumindest bestätigt die Textpassage, dass Gott schon lange vorher durch den Propheten gesprochen habe (*das Got dvr den wis-sagen hat gesprochen, 62<sup>vb</sup>*). Dieser war eine Mittlerfigur und könnte deshalb gut als Hülle für die göttliche Botschaft betrachtet werden. Der logische Folgeschluss wäre demnach, dass Thyrsus, der sich in die Reihe der Heiligen und Märtyrer eingliedern möchte, genauso mit Gottes Stimme sprechen kann<sup>237</sup>. Ob Thyrsus seiner Funktion als Vermittler bewusst war, wird in der Stelle nicht klar.

#### 4.2.2.2 Heiligenstimme

Die Stimme des Heiligen ist wie in den vorangehenden Beispielen als *gross* und *froelich* beschrieben und das in allen acht Sequenzen<sup>238</sup>, in denen die Stimme erwähnt wird:

- › Vnn do rüft der heilig Thyrsus mit einer grossen stimme (62<sup>va</sup>)
- › do rüfte er ze Gotte mit einer grossen stimme (64<sup>ra</sup>)
- › das er aber ze Gotte rüfte mit luter stimme (64<sup>rb</sup>)
- › do hat er sin ougen vf in den tempel vnd sprach mit einer grossen stimme (65<sup>va</sup>)
- › Do entwurt im der heilig Thyrsus mit froelicher stimme (67<sup>ra</sup>)
- › do sprach er mit einer grossen stimme (67<sup>vb</sup>)
- › vnn rüfte balde ze Gotte mit einer grossen stimme (69<sup>va</sup>)
- › vnn sprach mit froelicher stimme (70<sup>va</sup>)

Im vorliegenden Text geht es im Allgemeinen noch mehr um das Sprechen als in den schon untersuchten Legenden. Insgesamt wird das Wort «sprechen» in unterschiedlichen Flexionsformen 97 Mal (s. *Tab. 3*) verwendet – und zwar für die Richter, für die Heiligen und für Gott. So können zwar alle drei Figuren sprechen, aber nur zwei davon haben eine Stimme. Keiner der drei Richter besitzt eine eigene Stimme. Es scheint also wirklich ein

---

<sup>237</sup> Wenn man diese Argumentationslinien noch weiter zuspitzt, könnte man natürlich sagen, dass – aufgrund der stark durchstrukturierten und verketteten Diskussion – der Didaktiker respektive die Kirche durch den Heiligen Thyrsus spricht und ihre Lehre damit verbreiten will. Er wird somit vom Vermittler des Gotteswortes zu einer didaktischen Figur für die Kirche oder die Dominikaner. Doch diesen Gedanken müsste man in einer separaten Studie noch weiterverfolgen.

<sup>238</sup> In der Sprosslegende des Heiligen Leucius wird die Stimme ebenfalls einmal erwähnt: *Vnn do dirre er-welte ritter indirre grossen marter hieng, do rüft er ze Gotte mit einer grossen stimme* (61<sup>ra-b</sup>).

Unterschied zwischen den heiligen Stimmen und den Richterstimmen gemacht worden zu sein. Die Stimme muss daher für spezielle Figuren wie Märtyrer und Gott (oder Tiere, s. Kapitel 4.1.2.5) vorbehalten gewesen sein. Ansonsten macht es wenig Sinn, dass sie explizit nur bei den «Guten» verwendet wird. Schwieriger zu erklären ist, was es zu bedeuten hat, dass die Richter keine Stimme besessen haben, obschon sie reden konnten, was die sehr häufige Verwendung des Wortes «sprechen» zeigte. Doch was waren die Qualifikationsmerkmale, um eine Stimme zu erhalten?

Dass in dieser Legende viel gesprochen wird, beweist Thyrsus zweimal und liefert dem Richter damit einen Grund für die Mundstrafe. Während dem Gespräch sagt er *ich enhan niut genüg geret* (61<sup>vb</sup>) oder *ich nit genüg han geret* (62<sup>ra</sup>). Damit widerspricht er dem Richter (*o Thyrs dv hast genüg geret*, 61<sup>vb</sup>), kritisiert mit diesem Verhalten die Machtposition und fordert dessen Zorn heraus. Bevor Thyrsus jedoch der Mundraum mit *wallendigem blie* (63<sup>va</sup>) verletzt wird, werden *im diu ougen mit kreweln*<sup>239</sup> *zerzerre[t] vnd vsbreche[t]* (62<sup>va</sup>). Diese Marter ist als erste Massnahme zu verstehen, um den Kontakt des Heiligen mit Gott zu unterbrechen. Denn wie schon gesagt, ist die Phrase *sin ougen vf ze Gotte* (62<sup>vb</sup>) gleichzusetzen mit dem Gebet, womit der Heilige jeweils eine Verbindung zu Gott herstellt. Durch die Blendung sollte ihm dies nicht mehr möglich sein.

Mit der Folter im Gesicht kann Cunbrizius Thyrsus nicht dazu bringen, den Göttern zu opfern. Es macht ihn sogar noch beständiger, *wan der enzietet lip dvr Got ist ein kleit grosser ere* (62<sup>va</sup>) und die Kraft Gottes offenbart sich, *wart sin antliut nie verwandelt* (62<sup>vb</sup>). Ob es sich bei der nächsten Strafe wirklich um eine Mundstrafe handelt, kann nicht mit abschliessender Sicherheit gesagt werden. Die Knechte *durgiessen* (63<sup>va</sup>) den Märtyrer mit siedendem Blei. *durgiessen* kann an dieser Stelle zweierlei heissen: Entweder wörtlich wird der Heilige mit dem Blei durchgossen und da läge die Vermutung nahe, dass es ihm durch den Mund eingeflösst wird, jedoch fehlt ein eindeutiges Indiz für diese Interpretation; oder es heisst überströmen<sup>240</sup> und der Heilige wird mit dem siedenden Blei ganz übergossen.

---

<sup>239</sup> *kreweln* sind Gabeln mit hakenförmigen Spitzen (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 117).

<sup>240</sup> Vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 34: durchgiessen, überströmen.



#### 4.2.2.3 Bekennerstimme

Analog zu den Knechten bei Martina und bei Quintinus leiden auch die Folterknechte Cunbrizis dieselben Qualen, die sie dem Heiligen zufügen (müssen)<sup>241</sup>. Diese Knechte kommen aber gar nicht zu Wort, sondern werden vom Erdbeben unterbrochen. Erst die Knechte des Baudus erhalten eine Sprechsequenz. Während sie <zurück> gemartert werden, klagen sie mit einer gemeinsamen Stimme – wie in der Martina- und der Quintinuslegende –: *do wurden siu schiere wider gemarterot, wan siu rüften mit einer iemerlichen stimme* (66<sup>va</sup>). Aus dem Text geht nicht hervor, ob sie bekehrt wurden und sich zum Christentum bekannten.

Die bisherigen Betrachtungen der Stimmen haben gezeigt, dass wirklich nur Gläubige<sup>242</sup> eine erhalten oder solche, die anhand von Beweisen und Wundern zum Christentum gelangen können. Einzig und allein die Richter und Machthaber sind stimmlos, weil sie unnachgiebig auf dem Heidentum und zugehörigem Götterkult bestehen. So werden sie und die Götter regelmässig als blind, taub<sup>243</sup>, *ane allen sin* (62<sup>ra</sup>) und *unsinnig* (61<sup>ra</sup>) beschrieben. Und jemand, auf den diese Eigenschaften zutreffen, kann die Wunder Gottes nicht sehen und die Lehren, die der Märtyrer verbreitet nicht hören oder verstehen. Erkenntnis ist allen Herrschern und Richtern in den untersuchten Legenden nicht möglich. Weder akzeptieren sie die Taten Gottes, noch verstehen sie seine Schöpfungsgewalt und somit erkennen sie sich selbst nicht als von Gott geschaffen. Sie bleiben stimmlos und finden nie zu Gott – bis auf Octavianus (s. Kapitel 4.4), der durch seine Erblindung und das Sprachwunder an Afrososius Gott anerkennt und gläubig wird.

#### 4.2.2.4 Himmelsstimme

Zum ersten Mal fällt auf, dass neben dem Richter oder Kaiser auch Gott eine gewisse Befehlsmacht innehat:

der einig vnn der gewere Got hat **gebotten dvr sin gerechten diener vnd spricht alsus**. dv solt dinen herren vnn dinen Got anbetton Vnn solt im alleine dienen, vnn sit das ist das er hat geheissen, das man im alleine diene, so sun wir billich versmahen zedienenne dien vpigen abgoetten vnn dien irrigen tieveln (61<sup>va-b</sup>, Hervorhebung ad).

---

<sup>241</sup> *do kert es sich hin vf iren rugge vnn bran vf in als vngestuemeklich das es in gieng vnz an das gebeine, vnn mochte es nieman von in genemen* (63<sup>va-b</sup>).

<sup>242</sup> Neben den Gläubigen erhalten auch die wilden Tiere (wie bei Martina), die Thyrsus im Turm zerfetzen sollten, eine Stimme: *Vnn do diu tier sin [Thyrsus] stimme gehorton. do viengen siu alle an ze riuchlonne recht als siu Got lobtin mit ir stimme* (68<sup>ra</sup>).

<sup>243</sup> In der Thyrsuslegende sind zwar die Götter *toub ane allen sín* (61<sup>ra</sup>), aber in den anderen Legenden wird auch der Tyrann derart beschrieben.

Die zitierte Stelle evoziert erneut ein spezielles Bild. Thyrsus spricht zwar, aber mitten in seiner Rede scheint es, als habe Gott das Reden übernommen nach *alsus*, das eine Art Zäsur markiert. Demnach würde Gott das erste Gebot<sup>244</sup> selbst durch den Heiligen hindurch kundtun. Etwas später findet sich eine ähnliche Stelle, aus der nicht ganz klar hervorgeht, wer tatsächlich spricht:

der da sprichet die goette die himel noch erde hant geschaffen die verderbent, vnn sit das siu  
der anwaltende Got schepfer himels vnn erde heisset verderben (62<sup>ra</sup>).

Obwohl Thyrsus das Wort hat, sieht es so aus, als löse Gott den Heiligen mitten im Sprechen ab. Die Funktion dieser undeutlichen Sprecherwechsel dürfte der Glaubwürdigkeit der Aussage geschuldet sein. Es beweist aber auch, dass der Heilige nicht unbedingt die (alleinige) Gewalt über seine Stimme und seine Aussagen hatte, sondern von etwas Höherem gelenkt wurde. Dies dürfte bestätigen, was BACHORSKI und KLINGER festhielten, nämlich dass der Heilige zweifach funktionierte: als Hülle für die Stimme Gottes und sein Körper als sichtbare Projektionsfläche<sup>245</sup>.

Irritierend wird es, wenn der Text noch genauer im Hinblick auf die göttliche Präsenz untersucht wird. Denn Gott *wone[t] in dem himel* (64<sup>rb</sup>), die *suess[e]* (69<sup>va</sup>), *goetlich[e] stimme* (70<sup>va</sup>) kommt *von dem himel* (64<sup>rb</sup>, 69<sup>rb</sup>, 70<sup>ra</sup>) und jene kann mit den Augen genau verfolgt werden (*vf schowet der stimme nach*, 64<sup>va</sup>), obwohl er ein *vngesichtiger Got*<sup>246</sup> *dv da elliu ding sichest* (63<sup>vb</sup>) ist. Wieso ist es aber nötig, dass Gott oder eine göttliche Macht die Position wechselt und aus Thyrsus oder den anderen Märtyrern heraus spricht? Anhand des Textes lässt sich diese Verschiebung nicht erklären und lediglich als Zeichen für die Vermischung göttlicher Präsenz und Heiligem, göttlicher Stimme und Heiligenstimme werten.

#### 4.2.2.5 Synthese: Körper und Seele

Die Legende ist als Beweis für die Heiligkeit Thyrsus angelegt worden – *als man wol an dirre legende hoerende wirt* (60<sup>vb</sup>). Diese zeigt sich in der Widerstandskraft des Märtyrers bis zum Ende der Legende als er altershalber endlich sterben möchte (vgl. 70<sup>rb</sup>). Bis dahin konnten ihn weder Folter noch ein entstellter Leib brechen, das *enzieret* Gesicht ist

---

<sup>244</sup> 2 Mose 20,3 und 5: «Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. [...] Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen, denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott [...].»

<sup>245</sup> Vgl. BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 314.

<sup>246</sup> Die Legende scheint sich hier an das Gebot anzulehnen: «Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.» (2 Mose 20,4)

irrelevant. Das trifft natürlich nur insofern zu, als dass es rein ums Aussehen geht. Die Bedeutung des Körpers als visuelles Zeugnis zeigt Thyrsus später, wenn er

des fleisches vnn des blütes von sinem libe [nam] vnn es dem richter vnder sin antliute [warf]  
vnn sprach das blüt das dvr den namen vnsers herren Iesu Christi vs gegossen wirt das ist dir  
ein kiunftig gerichte (68<sup>ra-b</sup>).

Noch wichtiger ist aber die Erfüllung und Erleuchtung, die der Märtyrer durch seine Taufe erfährt (vgl. 65<sup>ra</sup>). Die Erleuchtung wird durch die Bekehrung des Calenicus weitergegeben, denn *ich han dvr in [Thyrsus] erkent die varheit* (68<sup>vb</sup>).

Auch wenn die Trennung zwischen Körper und Seele nicht derart klar versprachlicht wird, wie das teilweise in den anderen fünf Legenden geschieht, lassen sich am Ende der Legende doch noch einige Indizien dafür finden. Beide Heiligen bitten um die Aufnahme ihrer Seele. Calenicus möchte mit Thyrsus zusammen in die Schar der Märtyrer aufgenommen werden. Unmittelbar nach der Enthauptung *vürten die heiligen engel sin sele mit froiden in die himelschen geselleschaft* (70<sup>ra</sup>). Der Körper bleibt auf der Erde zurück. Und Thyrsus befiehlt seine Seele in Gottes Obhut: *vnn enpfach min sele in dem fride* (70<sup>va</sup>). Noch eindeutiger wird die (ewige) Trennung der Seele vom Körper nach dem letzten *Amen* (70<sup>va</sup>) Thyrsus: *Vnd do schied sin heilige sele von sinem reinen libe zeden der da ist ein ewiges leben ein<sup>247</sup> ewige selikeit* (70<sup>va</sup>).

Je mehr Märtyrerlegenden des Codices S 451 man analysiert, desto augenscheinlicher werden die verwendeten Muster der Stimmen, des Sprechens, der Mundstrafen, des Körpers und desto klarer wird die Trennung von Körper und Seele respektive die Auffassung des Körpers als Hülle und Instrument für eine höhere Macht.

#### 4.2.3 Bonifatius von Tarsus

Bonifatius Martyriumsbericht beginnt unerwartet anders als die übrigen untersuchten Texte: Er ist ein lasterhafter Mann, der als Trinker und *ein friunt alr der dinge diu Got hasset* (70<sup>vb</sup>) bekannt und dennoch mit *miltekeit* (70<sup>vb</sup>) gesegnet ist. Mit ihm lebt Frau Aglahe in Sünde. Sie ist es, die ihn aussendet, um Märtyrergerbeine nach Rom zu bringen. Auf seinem Weg wird Bonifatius Zeuge einer Massenmarter, bei der *etliche[n] was ein pfal dvr die kelen geslagen* (72<sup>rb</sup>). Nach diesem Ereignis folgt die Identifikation Bonifatius als Christ beim Richter<sup>248</sup> und die Folter mit der Mundstrafe. Trotzdem kann er noch sprechen

---

<sup>247</sup> Korrektur mit andersfarbiger Tinte in die Handschrift eingetragen: *ein* (vgl. 70va).

<sup>248</sup> Der Richter ist zwar Simplicius, jedoch wird gleich am Anfang der Legende gesagt, dass sie sich *In dem zite do die vnmilten keiser richsoten Dyoclecianus vnn Maximianus do was ein vnmessigiu dvrechtunge der krystenheit* (70<sup>vb</sup>) abspielt. Diocletian war von 284-305 römischer Kaiser und herrschte in einer Te-

und den Richter zurechtweisen. Seine Enthauptung danach wird von einem Erdbeben begleitet.

Schlussendlich finden die Knechte Bonifatius dessen toten Körper und bringen ihn nach Rom zu Frau Aglahe, welche zuvor von einem Engel besucht wurde. Sie beschliesst ihr Leben als fromme Nonne in einem Kloster.

#### 4.2.3.1 Christus im Herzen

Die Legende des Bonifatius von Tarsus ist kurz gehalten und es werden weder Teufels-, Herrscher- noch Himmelsstimmen erwähnt. Dafür bestärkt die Legende wiederum die These der Mehrteiligkeit (der Trennung zwischen Körper und Stimme) der Märtyrer und dass Bonifatius selber die Märtyrer als Werkzeuge<sup>249</sup> Gottes erkennt. Diese körperbetonenden Stellen stehen zum Teil auch in direktem Zusammenhang mit der Sprache und dem Sprechen.

Schon im Auftrag, den der sündige Bonifatius von Frau Aglahe erhält, geht es um den Körper. Er soll nämlich Leichname – als Reliquien – aus dem Orient nach Rom bringen:

Vnn da solt dv hin varn, vnn vns har zelande bringen die libe der heiligen marterer, das wir dien ein kilchun buwen, das siu von vns, vnn von andren menschen also geeret werden das wir dvr ir wirdigen marter behalten werden (71<sup>th</sup>).

Nicht nur fordert Aglahe explizit die körperlichen Überreste, sondern sie soll jene Bonifatius empfangen, falls er auf seiner Reise zum Märtyrer wird. Seine Aussage mutet prophetisch an und er beschränkt sich ebenfalls auf die Rückführung seines eigenen Leibes *ob denne min lib kumet in dem namen eines marterers, wilt du indenne nicht enpfahen* (71<sup>va</sup>). Diese Körperbetontheit behält Bonifatius bei, wenn er die Märtyrer bestärkt mit *die ivbeln diener martront iuvern lip vf der erden* (72<sup>va</sup>) oder zum Richter Simplicius spricht *da von das dv mir wellest tûn das tû balde vnn bei*<sup>250</sup> *niut vnn nîm war das min lip hie vor dir stat*

---

trarchie zusammen mit Maximianus, Constantius und Galerius (Vgl. BLECKMANN, Art. Diocletianus, Sp. 577-583). Unter ihm setzte am 23. Februar 303 die Christenverfolgung ein und das allgemeine Christenverfolgungsedikt wurde erlassen (vgl. ebd, Sp. 584). Unter dieser Verfolgung starben sechs Märtyrer und Märtyrerinnen, welche im «Solothurner Legendar» erfasst wurden: Julianus und Basilissa (gest. 304), Bonifatius (gest. um 306), Juliana von Nicomedien (gest. 304), Justina von Antiochien (304), Fortunata von Cesarea (gest. um 304), Anastasia von Sirmium (gest. 304) und Agatha von Catania (gest. 251). Dabei überschneiden sich einige natürlich mit denen, die bereits bei der Anmerkung zu Kaiser Maximianus gemacht wurden und für letztere gilt ebendort getroffene Annahme.

<sup>249</sup> Zum Beispiel in der Rolle als Fürbitter, die ihnen zugesprochen wurde, «[w]eil sie im Angesicht des Todes standhaft ihren Glauben an Christus bekannt hatten, schrieb man ihnen die Möglichkeit zu, für die Lebenden bei Gott ein gutes Wort einlegen zu können.» (GEMEINHARDT, Die Heiligen, S. 23) Bonifatius selbst bat sie um ihr Fürsprechen bei Gott: *ich beswerre ivch das ir Got viur mich bittent das ich wirdig werde ze stritenne wider den tievel, vnd das ich ivch zû gesellegot werde, in der marter* (72<sup>va</sup>).

<sup>250</sup> Zögern oder warten(vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 12).

(73<sup>ra</sup>). Nicht einmal die eingeforderte Marter, bei der *er nie niut gesprach* (73<sup>ra</sup>), kann die unterschiedlichen Zuständigkeiten von Körper und Innerem verändern.

Die dritte Tortur betrifft schliesslich den Mund des Heiligen und soll schlimmer sein als die vorangegangenen. Obschon diese Foltermethode – das Eintrichtern heissen Bleis in den Mund – Bonifatius Mundraum vermutlich verätzt, kann der Heilige unmittelbar danach ein Gebet aussprechen: *Vnn [der Richter] hies im ze dem munde wallendig bli in giessen also das er aller durgossen*<sup>251</sup> *wurde. vnn do tet der heilig kempfe Christi sin gebet vnd sprach* (73<sup>rb</sup>). Der Körper kann somit unmöglich mit dem Inneren des Märtyrers eine einzige Einheit gebildet haben, sondern der Körper und das Innere (die Stimme) funktionieren ganz unabhängig voneinander.<sup>252</sup>

Das geht aus weiteren Stellen in der Legende hervor. Zum Beispiel wenn die Märtyrer, die Bonifatius sieht, alle mit einer gemeinsamen Stimme sprechen (*also rüfton die heiligen marterer hin wider ze im alle mit einer stümme*, 73<sup>va</sup>) oder die Knechte nur noch *sinen heiligen lip vnn sin heilig houbet* (74<sup>va</sup>) finden, das keinerlei Zeichen der Folter aufweist und *also froelich geschaffen recht als es lacheti* (74<sup>va-b</sup>) war. Der Heiligenleib wird im Folgenden nur noch als Objekt, als Reliquie behandelt, indem die Knechte *sinen heiligen lip [namen] vnn salbeten in mit edelen aromaten, vunn wunden in, in kostberiu tuecher vnd vürten in mit grosser andacht vnn froeiden wider hein* (74<sup>vb</sup>) und Aglahe *condierre*<sup>253</sup> *sinen lip wol* (74<sup>vb</sup>).

Bonifatius scheint stets bewusst zu sein, dass sein Körper erfüllt ist. Während der Identifikation vor dem Richter erklärt er, *ich bin kriystan vnn han minen herren Iesum Christum in minem herzen* (72<sup>vb</sup>). Wortwörtlich befindet sich Jesus in seinem Herzen und der Körper rundherum muss als Gefäss betrachtet werden. Noch stärker wird das Innere als ein eigenständiges Wesen durch die Verwendung eines stellvertretenden Personalpronomens – im Gegensatz zur Verwendung von Possessivpronomen bei *min lip* (73<sup>ra</sup>) – gezeichnet, als Bonifatius bittet, *send mir dinen heiligen engel, der mín sele enpfawe, das ir der ivbel trake nit geschaden muge* (74<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad). Die Seele ist des göttlichen Schutzes bedürftig und muss vor dem *ivbel trake* (74<sup>ra</sup>) respektive der *ivbel[n] schlange* (73<sup>vb</sup>) geschützt werden, was der Körper am Schluss des Martyriums nicht mehr zu gewährleisten vermag.

<sup>251</sup> Wie Thyrsus wird Bonifatius durgossen. Das würde auch dafür sprechen, dass es sich bei der Marter des Thyrsus um eine Mundstrafe handelte, wie das im vorherigen Kapitel vermutet wurde.

<sup>252</sup> Ganz wie BACHORSKI und KLINGER das mit der Entkoppelung der Körper feststellen konnten (vgl. ebd., Körper-Fraktur, S. 322).

<sup>253</sup> Bei der Transkription als *condire* = einbalsamieren (vgl. PONS, S. 188) gedeutet.

Der immanente, sterbliche Körper fungiert bis zum vermeintlichen Sieg des Richters, dem Martyrium, als Schutzraum für den transzendenten Körper und die Stimme des Heiligen.

Die Beschreibung von Wundern, die durch den heiligen Körper nach dem weltlichen Ableben Bonifatius geschehen (*vnn da tet vnser herre gar vil zeichen in der ere siner heiligen marterers*, 75<sup>ra</sup>), können für die Analyse ausser Acht gelassen werden, da es sich vermutlich um die Reliquie handelt, welche als letzter Rest und Vermittler der Heiligkeit des Märtyrers auf Erden verbleibt.

## 4.3 Ein sprechender Kopf

### 4.3.1 Justus von Auxerre

Justus sticht unter den analysierten Legenden heraus, weil er noch ein Kind und der Text (251<sup>va</sup>-254<sup>rb</sup>) im Vergleich zu den übrigen fünf Legenden sehr kurz ist. Zusätzlich weicht die Legende darin ab, dass der Heilige kein letztes Gebet tut und die Konfrontation mit dem Herrscher nicht stattfindet. Weiter wird die Bedeutung des Namens zum ersten Mal erklärt: *hiz Jvstus, das spricht entivtsch ein gerechter* (251<sup>vb</sup>). Obwohl es der Name des Vaters ist, trägt auch das *vserwelt[e] kint* (251<sup>vb</sup>) denselbigen.

Die Lebensgeschichte des nicht ganz neunjährigen Kindes ist eher aussergewöhnlich, da die Erwachsenen in ihm einen Berater sehen: *O kint mines kanst dv mir icht gesagen, Was wir darzü sivlen tün* (251<sup>vb</sup>). Justus möchte alsbald zusammen mit dem Vater seinen gefangenen Onkel suchen und befreien. Auf dem Weg zeigt sich das Kind mitfühlend, barmherzig und gebildet. Kaum haben sie den Onkel gefunden und befreit, müssen sie sich bereits vor der Verfolgung fürchten und flüchten nach Hause. Die Knechte des Richters holen sie ein und Justus gelingt es, Vater und Onkel zu warnen, worauf sie sich verstecken. Vor den Knechten bekennt sich Justus zum Christentum und wird ohne Umschweife geköpft. Sein Kopf kann jedoch noch sprechen. Dem Vater und Onkel werden so die letzten Anweisungen zur Bestattung<sup>254</sup> übermittelt.

#### 4.3.1.1 Der Körper und die Zunge

Die Legende über Justus ist die einzige, welche aus Hand 2 stammt und gleichzeitig ist sie sehr knapp gehalten, wobei vor allem der Prozess und der Disput zwischen dem Märty-

---

<sup>254</sup> Der Umgang mit den toten Märtyrerkörpern ist stets behutsam: «[...] [D]ie Legenden [verwenden] große Aufmerksamkeit auf den Umgang mit dem toten Körper und seine postume Integrität, die jede durch Folter und Hinrichtung erlittene Zerstückelung ganz umstandslos negiert [...]» (BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 327)

rer und dem Richter oder Kaiser fehlen. Damit ist es nicht möglich, eine Analyse zu den Teufels- oder Herrscherstimmen durchzuführen. Ebenfalls fehlt eine Himmelsstimme und der Heilige selber spricht zwar, aber es wird nie eine Beschreibung seiner Stimme gemacht. Dies kann auf unterschiedliche Ursachen zurückzuführen sein: Erstens auf die kurze Form der Legende, zweitens den andersartigen Fokus des Verfassers und drittens den unterschiedlichen Ansatz der Legendenkomposition im zweiten Teil des Legendars. Schliesslich kann aber auch eine andere Gestalt des verwendeten Quellentextes nicht ausgeschlossen werden. Trotzdem darf die Legende nicht vernachlässigt werden, denn sie bietet eine interessante Variation der Mundstrafe an, welche hier kurz betrachtet wird.

Ein Prozess respektive ein Verhör gehört bei den Märtyrerlegenden zur festen Struktur.<sup>255</sup> Justus erhält aber gar nicht die Gelegenheit, sich sprachlich mit dem Richter zu messen.<sup>256</sup> Es kommt nur zu einer prozessähnlichen Situation, als die Knechte<sup>257</sup> des Richters Reziario<sup>258</sup> den neunjährigen Knaben fragen, *wa sint dīne friunde die mīt dir fūren, ald welen Goetten opherent siu* (253<sup>ra-b</sup>). Diese Befragung ist erforderlich, damit Justus seinen Glauben öffentlich bekennen und dafür sterben kann. Nach der Enthauptung ereignet sich ein spezielles Wunder, denn der Leib kann noch stehen, hält den Kopf in Händen und betet. Das Gebet ist erforderlich, weil Justus nicht vor der Enthauptung die Gelegenheit dazu hatte, Gott seine Seele aktiv zu übergeben.

---

<sup>255</sup> Vgl. FEISTNER, Historische Typologie, S. 27.

<sup>256</sup> Anders ist es zum Beispiel in der Legende der beiden Mädchen Vinzentia und Margaretha (vgl. 256<sup>vb</sup>-260<sup>va</sup>), die in ihren getrennt voneinander stattfindenden Verhören mit wenigen Worten den Richter aus der Fassung bringen können und übers Sprechen reflektieren: *Do sprach der richter wie dv ein kint von acht iaren bist, so hast dv doch mīt kvrzen worten einen als langen sīn gesprochen* (258<sup>tb</sup>). Und Margaretha spricht zum Richter: *Vnser herre Iesus Christus der hat vns also geleret Vnn sprechet, Dum steteritis ante praesides (...)* [vermutlich: nolite cogitare]. *So ir standent vor dien graven vn dīen richtern, so sunt ir nīt ge(de)nken* [nachträglich eingefügte Korrektur] *wie ald Was ir redent Wand daz ir reden svnt daz sol ivch gegeben werden in der stvnde, Wan ir sint nīt die da redent, svnder der geist iwvers hīmel-schen vaters der redet in ivch. Vnn alsvs hat sich vnser herre gewirdeget mīnem herzen īngiessen die selben rede* (258<sup>rb-va</sup>). Diese Aussage ist an Matthäus 10,17-20 angelehnt: «Hütet euch aber vor den Menschen! Denn sie werden euch an Gerichte ausliefern, in ihren Synagogen werden sie euch auspeitschen, vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen, um Zeugnis abzulegen vor ihnen und den Völkern. Wenn sie euch aber vor Gericht stellen, dann sorgt euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die dann reden werden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch reden wird.» Damit wäre die Fragestellung belegt – zumindest mit biblischem Beweis –, dass die Heiligen als Raum für Gott oder den Heiligen Geist dienen und ihren Körper als Werkzeug hergeben.

<sup>257</sup> Die Verfolger scheinen zwar als eine Person zu sprechen. Weil es sich jedoch nicht um Bekenner – wie in den vorherigen Textanalysen – handelt, wird ihnen keine Stimme zuteil.

<sup>258</sup> Es ist davon auszugehen, dass es sich um denselben Richter wie bei Quintinus handelt, da beide im selben Jahr den Märtyrertod erlitten haben (vgl. Anm. zu Reciofarus, S. 46).

Mit diesem Schritt wird die Seele sprachlich vom Körper getrennt oder losgelöst, um sie Gott geben zu können. Auf diese Art und Weise werden in der Textpassage die Trennung zwischen Körper und Geist respektive ihre jeweiligen Aufgaben klar umrissen dargestellt:

Vnn do stünt sîn heiliger lîp recht vfrecht vnbeweglich, Vnn nam do alzehant sîn heilig houbet insîniu hendeliv, Vnn do bettot sîn heiligiv sele svezeklich zû vnserm herren, Vnn sprach O herre got scephher hîmels Vnn erde enphahe mînen geist, Wan ich begîhe din vsser eînen reînen vnd vnschvldigen herzen (253<sup>th</sup>).

Der Körper steht und ermöglicht der Seele das Gebet. Er sorgt für eine günstige Ausgangslage, während die Seele spricht und betet.

Oft ist im vorliegenden Untersuchungskorpus nicht klar, wo der Unterschied zwischen Herz, Seele, Geist und Stimme ist und ob sie sich überhaupt unterscheiden lassen. Wobei es auch in der zitierten Stelle schwierig bleibt, die Begriffe und die dahinterstehenden Konzepte deutlich auseinanderzuhalten. Übergibt die Seele nun mit sich selbst noch ein reines, unschuldiges Herz oder sind Seele und Herz als miteinander identisch zu verstehen? Diese Frage stellt sich bei der Analyse solch mittelalterlicher Texte immer wieder und bleibt laut PHILIPOWSKI immer schwierig, denn

[e]ine literarische Figur in der mittelhochdeutschen Literatur [verfügt] zwar über ein komplexes und vielgestaltiges Innenleben, das auch terminologisch differenziert wird. Doch obgleich die Begriffe zur Bezeichnung der Kräfte und Instanzen, die im Inneren einer Figur angesiedelt sind, unterschiedliche semantische Felder besetzen und ihre Verwendung meist nicht kontingent ist, sind sie dennoch alles andere als trennscharf und distinkt.<sup>259</sup>

Es kann also nicht abschliessend geklärt werden, wie die Verwendung des *herzens*, *geists* und der *sele* in der Passage angedacht war. Weiter heisst es nun in der Legende:

Do giengen siu her vs, Vnn sahen das tote libeli da stan, Vnn wie er sîn houbet das ím ab geslagen waz ín sînen henden hate, Also sprach sîn vater Jvstus zû sînen brüder Jvstiniano, Was svn wir tûn vsser disem libe, Vnd alzehant do **sprach div zvngē von sînen toten houbte**, ír svnt (gan)<sup>260</sup>, in die hveli vnn sūchent da eín alte gebivwede div ist mit eboewe<sup>261</sup> bedeket, Vnn da begrabent mînen lip Vnn bringent mîner mûter mîn houbet daz si es ín mînne vnn ín liebi kivsse, Also begrûben siv den heiligen lip an die stat als er geheissen hatte Vnn fürten sîn heilîg houbet mît ínen (253<sup>va-b</sup>, Hervorhebung ad).

Dass die Zunge nach der Enthauptung noch aus dem toten Körper sprechen kann, überrascht sehr – vermutlich heute genauso wie damals. Nun wird der Leib nach dem Tod zum Mittel für die Seele, noch ihre letzten Anliegen (Art der Bestattung und die Aufnahme ihrer selbst im Himmel) zu äussern. Abgesehen von der Zunge ist die Beschreibung des Körpers sehr statisch (*vfrecht*<sup>262</sup> *vnbeweglich*, *tote*, *toten*, s. Textausschnitt oben), er bewegt

<sup>259</sup> PHILIPOWSKI, Gestalt des Unsichtbaren, S. 92.

<sup>260</sup> Nachträgliche Einfügung; möglicherweise sogar von Biberli vorgenommen während des Lektorats.

<sup>261</sup> Vermutlich als Efeu (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 43) zu übersetzen.

<sup>262</sup> Für die Philosophie hat die aufrechte Haltung des Menschen eine tiefere Bedeutung: «[D]er aufgerichtete menschliche Körper [ist] [...] weit mehr als nur der ungeliebte zwischenzeitliche Aufenthaltsort der Seele. Er ist (unter anderem) das hier einmal keineswegs arbiträre Zeichen, das die Seele auf ihr eigentliches



sich nicht mehr, ist tot. Gerade weil diese Seele nach der Enthauptung und dem Gebet in den Himmel gefahren ist – was die Aussage der Mutter Felicia beweist, *ich sage dir gnade vnd dank daz dv hast enphangen die vnschuldigen vnn die lvtren sele* (253<sup>vb</sup>) –, sollte sich der Körper gemäss den physiologischen Regeln nicht mehr bewegen können. Und trotzdem kann sich die Zunge noch reden, sie stellt die Verbindung zwischen innen und aussen her<sup>263</sup>, zwischen dem Transzendenten und der Welt. Die sprachlichen Äusserungen werden zur Bezeugung von weltlichen Gegebenheiten (*Ich bin kristan Vnn geloube an den ewigen got*, 253<sup>rb</sup>) und von transzendenten (*do bettot sîn heiligiv sele svezeklich zû vnserm herrn, Vnn sprach*, 253<sup>rb</sup>) – Bekenntnis und Gebet wie auch Verkündigung – verwendet. Damit besitzen sie zwei Dimensionen, eine horizontale in die Welt und eine vertikale in den Himmel. Innerhalb dieser beiden Ebenen kann sich die Zunge frei hin- und herbewegen, da sie in den Legenden nicht den geltenden, physiologischen Gesetzmässigkeiten unterliegt. Einer einzigen Bedingung unterliegen diese sprachlichen Äusserungen: der funktionierenden Zunge.

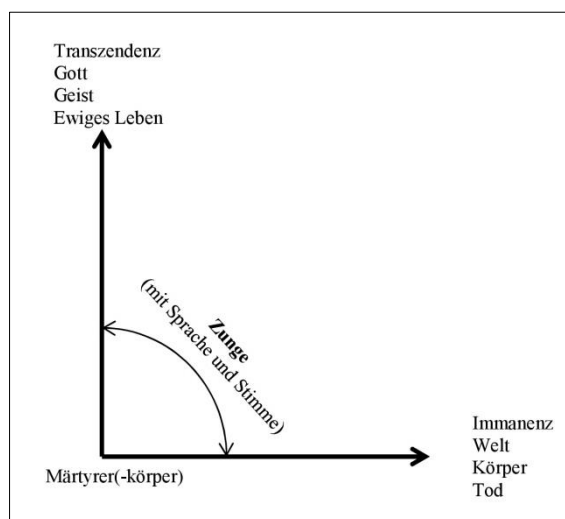


Abb. 7: Zungendimensionen in den Legenden des S 451 (vollständiges Diagramm s. Kapitel 5.)

Ziel verweist und dessen sie unbedingt bedarf, um zu einem [...] seligen Leben zu gelangen. Der *status erectus* markiert somit jene kaum zugestandene Berührungsfläche zwischen dem Selben und dem Verschiedenen, dem Inneren und dem Äusseren, dem Himmlischen und dem Irdischen, das [...] den Menschen erst zum Menschen macht.» (PFEIFFER, Überlegungen zur Seele, S. 57)

<sup>263</sup> LINDORFER hat ebenfalls dieselben Beobachtungen zur Zunge gemacht: «Verankert im Körperinnenraum, doch auch imstande, für andere sichtbar nach außen zu dringen, verkörpert die Zunge einen Ort des Intermediären. Ihr <grenzüberschreitendes> Wesen macht, dass sie weder ganz im Innen noch ganz im Außen zu situieren ist, sondern als ein Drittes zwischen Präsentierbarem und Nicht-Präsentablem hin und hergeht. [...] Als körperliches Organ der Sprache vermittelt die Zunge zwischen Geist und (Signifikanten-) Körper, so wie sie in ihrem Erscheinen zwischen Innen und Außen oszilliert und bei der Nahrungsaufnahme als Verbindungsglied zwischen der fremden Materie und dem zu nährenden Körper fungiert.» (LINDORFER, Bestraftes Sprechen, S. 183f.)

Neben dem Märtyrer und seiner Stimme ist die Zunge<sup>264</sup> also ein Vermittler. Märtyrer, Stimme und Zunge besitzen folglich dieselbe grenzüberschreitende Eigenschaft, gehören zwei verschiedenen Ebenen respektive Welten an und der Heiligenkörper bildet ihren gemeinsamen Verbindungspunkt: «Der Dualismus zwischen Körper und Seele wird so aufgehoben im aufrechten Körper, der zur Berührungsfläche zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen Außen und Innen wird.»<sup>265</sup>

An dieser Legende lassen sich die zwei Ebenen besonders gut erkennen und in einem Diagramm (s. **Fehler! Verweisquelle konnte nicht gefunden werden.**) festhalten. In Form der sprachlichen Äusserung muss die Zunge aber nicht einmal Grenzen überwinden, sondern sie kann sich in dem – durch die beiden Ebenen aufgespannten – Raum gänzlich frei bewegen. Für sie spielt es absolut keine Rolle, von oder für welche Ebene sie gebraucht wird und erfüllt einfach ihre Aufgabe der Lauterzeugung; auch wenn sie herausgeschnitten wurde, ertönt ihr Klang noch durch den Mund.

## 4.4 Zungenloses Sprechen

### 4.4.1 Longinus

Die Legende des Heiligen Longins und seines Gefährten Afrodosius beinhaltet eine «prototypische» Zungenstrafe, welche im Text selber ausgeführt und reflektiert wird wie die Inhaltzusammenfassung in Kapitel 2.3 bereits dargelegt hat. Aufgrund der zeitlichen Umstände müsste Longinus unter der Herrschaft des römischen Kaisers Claudius das Martyrium erlitten haben, denn dieser regierte von 41 bis 54 als Augustus.<sup>266</sup> Das Urteil über den Märtyrer sprach der Statthalter Octavianus.

### 4.4.2 Afrodosius

Afrodosius<sup>267</sup> Geschichte wird als Sprosslegende erzählt, welche sich innerhalb der eigentlichen Legende ereignet. In ihr wird er als Ratgeber des Grafen eingeführt, der jenem

---

<sup>264</sup> Vgl. BENTHIEN, Zwiespältige Zunge, S. 104 und Darstellungen in Kapitel 1.1.1.

<sup>265</sup> PHILIPOWSKI, PRIOR, *anima* und *sêle*, S. XXVI.

<sup>266</sup> Der Kaiser wird in der gesamten Legende nicht namentlich genannt. Vermutlich regierte in der Zeit von Longins Martyrium Claudius das römische Reich (vgl. ECK, Art. Claudius, Sp. 22).

<sup>267</sup> STADLER schreibt dazu: «In den Acten des hl. Hauptmanns Longinus [...] kommen zwei Gefährten vor, die mit ihm den Martertod erlitten haben. Einer dieser Gefährten nun soll obiger **Aphrodisius Commentariensis** gewesen seyn, von dem Einige glauben, er sei mit dem hl. Longinus gekrönt worden, d.h. er habe das volle Marterthum erlitten, indem ihm die Zunge ausgerissen worden sei; Andere geben zwar dieß letztere zu, glauben aber, daß er nicht im Martyrium gestorben sei (*non consummasse martyrium*).» (Ebd., Heiligen-Lexikon 1, S. 276)

treu ergeben ist. Das ändert sich nach der Teufelsaustreibung. Er wird bekehrt und lehnt sich gegen die Herrschaft Octavians auf. Diese Tat bezahlt er mit der Zungenstrafe.

#### 4.4.3 (Er-)Füllen und Trennen

Bisher hat sich gezeigt, wie stark die Märtyrerlegenden auf gemeinsamen Mustern beruhen. Dabei ging die Analyse tiefer als nur bis zum Basisnexus mit Verhör, Haft und Hinrichtung.<sup>268</sup> Diese Etappen auf dem Leidensweg der Märtyrer sind durchdrungen von weiteren Elementen – auf jeden Fall in den hier untersuchten Legenden –, die einen Fokus auf die Sprache ermöglichen. Neben dem eigentlichen Tatbestand der Mund- und Zungenstrafe helfen vor allem die verschiedenen Stimmen (Teufels-, Herrscher-, Heiligen-, Bekenner- und Himmelsstimme) das Verhältnis zur Sprache, der Oppositionen Märtyrer-Herrscher und zwischen Märtyrer und Gott zu verstehen. Die Stimmen können oft als Hinweis auf das Mehrsein – mehr als nur ein Körper – des Märtyrers oder der Märtyrerin und ihre qualitative Eignung gewertet werden, wurden sie schliesslich von entsprechenden Wörtern des (Er-)Füllens oder Trennens begleitet: *wonest in* (128<sup>ra</sup>), *gang vs* (128<sup>ra</sup>), *in mir* (53<sup>va</sup>), *er-viullet* (52<sup>ra</sup>), *schied sin heilige sele von sinem reinen libe* (70<sup>va</sup>), *Iesum Christum in minem herzen* (72<sup>vb</sup>), etc. Erfüllen und Trennen darf dabei nicht im wörtlichen Sinn verstanden werden, denn die Märtyrer sind vor der Erfüllung durch die externe Macht, den Geist, nicht hohl wie beispielsweise die Abgötter, d.h. durch das Erfüllen werden sie mit einer Macht ergänzt oder unterstützt; genau gleich wie die Trennung nicht hundertprozentig durchführbar ist, da auch nach ihrem jeweiligen Tod ein Rest an heiliger Macht in ihren sterblichen Überresten zurückbleibt und durch diese Wunder geschehen (bspw. 55<sup>vb</sup> oder 60<sup>va</sup>). Während die Bilder und Statuen der Abgötter klar als Gefässe markiert sind, aus denen der Teufel spricht, kann also bei den Märtyrern nicht einfach von einer Hülle gesprochen werden, obwohl sich entsprechende sprachliche Zeichen einige Male erkennen liessen.

Die Indizien, dass der Körper des Märtyrers in den Mundlegenden nur eine Hülle darstellt, welche zwar essentiell wichtig für die Märtyrerwerdung ist, haben sich in den ersten vier analysierten Legendentexten gehäuft. Trotzdem bleibt der Märtyrerkörper gleichzeitig der Berührungspunkt für Geist, Stimme und Zunge. Nun sollen diese Muster und Elemente mit der Legende Longins abgeglichen werden, da es in ihr um die typischste aller Mundstrafen geht: die Zungenstrafe. Die Legende sticht unter dem gewählten Korpus nicht nur heraus, weil die Zunge betroffen ist, sondern weil die Strafe und das folgende

---

<sup>268</sup> Vgl. FEISTNER, Historische Typologie, S. 27.

«Sprachwunder» reflektiert und in den Dienst der christlichen Lehre gestellt werden. Nicht ausser Acht gelassen werden darf, dass es sich bei der vorliegenden Variante der Legende um einen hochverdichteten Text handelt, der nicht ganz einfach auseinanderzunehmen ist.

#### 4.4.3.1 Teufelsstimme

In der Longinuslegende spielen die Teufel eine weitaus bedeutendere Rolle als in den vorherigen Legenden. Dies ist sicherlich dem Umstand geschuldet, dass das Hauptthema die Konvertierung zum christlichen Glauben ist. Die Bekehrung bildet den Anfang, den Höhepunkt und das Ende der Legende und ist jeweils mit einer Figur verknüpft: *Hie vahet an diu bekerde vnn das leben des alr heiligosten Longinus der vns da vftet das suesse herze vnseres lieben herren Iesu Christi* (56<sup>ra</sup>). Nach dem Tode Jesu wechselt Longinus von der *weltlichen ritterschaft vnn wart ein ritter vnsern herren Iesu Christi* (56<sup>ra-b</sup>). Im weiteren Verlauf der Legende während der Teufelsaustreibung wird Afrodosius bekehrt und zum Schluss *wart [Octavianus] getoufet vn beleib ein güter kriystan man vnz an sinen tod* (60<sup>va</sup>).

Die Passage mit der Teufelsaustreibung ist aufschlussreich und zeigt nochmals deutlich, wie die Verbindung zwischen Abgott und der zugehörigen Stimme funktionalisiert wird. Zunächst aber bittet Longinus den Richter darum, die Abbilder zerstören zu dürfen, da dies den Beweis für Gott oder die Götter liefern würde: *geloubest dv das din goette gewer sien. so gestatte mir das ich siu zerbreche ist denne das siu goette sint so helfent siu inen selben* (58<sup>ra-b</sup>). Octavianus willigt schliesslich in dieses Vorgehen ein – *nu hab gewalt wider die goette* (58<sup>rb</sup>) – und die Bilder werden zerbrochen. An dieser Textstelle wird offenbar, wie die Abgötter und die Peiniger des Märtyrers als Gefässe, ja Objekte verwendet werden. Anhand der Präposition «in» sowie der Verben «heraustreiben», «hineinfahren» und «wohnen» werden die Abgötter, Octavianus, Afrodosius und die Amtsleute zu füllbaren Körpern, die von Teufeln befallen werden können:

Vnn **treib** die tiuvel **hervs**, die da **in** dien ab goetten **wonten**. Vnn do **vür** ein tiuvel **in** den graven, vnn eine **in** des graven ratgeb der hies Afrodosius, vnn die andern **vüren in** des graven amtlute (58<sup>va</sup>, Hervorhebung ad).

Die Teufelsaustreibung hat sich vermutlich in einem Tempel zugetragen, in den Longinus Octavianus begleitete zwecks des göttlichen Machtbeweises, denn die Geister fragen *o grave war vumb hast dv den gottes heiligen Longinum harin gelassen, das er vns vor vnserm zite vertribet von vnsren wonungen* (58<sup>va</sup>).

Insgesamt wird die Szenerie der Teufelsaustreibung sehr figurativ geschildert und das Bild einer Hülle oder eines Gefässes sprachlich evoziert. Ganz deutlich wird diese Vorstellung, als *die boesen geister vsser inen [rūften] vnn sprachen* (58<sup>va</sup>). Diese werden mittels ihrer Stimme genauer charakterisiert, welche einmal *iemerlich[en]* (58<sup>va</sup>), ein andermal *alr klaglichoste[n]* (58<sup>vb</sup>) und zuletzt *alr vngehiuroste[n]* (59<sup>rb</sup>) ist. In diesem Punkt weicht die Legende von den oben betrachteten klar ab. Denn Longinus beginnt ein Gespräch mit den Teufeln – *von was vrsache wonent ir in disen abgoetten* (58<sup>vb</sup>) –, um den Exorzismus zu legitimieren. Auch hier wird die Formel <wohnen in> benutzt. Es bleibt lediglich zu vermuten, dass ohne diese Stimme in den Abgöttern eine Befragung durch den Heiligen keine Resultate erbracht hätte. Die Teufelsstimme hat gegenüber allen anderen Stimmen eine besondere Eigenschaft: Sie kann sich bewegen und folglich in die Hüllen der Abgötter einfahren oder ein anderes Mal in die heidnischen, bösen Herrscher, Richter und Ratgeber. Sie kann aber genau so leicht wieder aus ihnen fahren oder vertrieben werden (vgl. 59<sup>rb</sup>).

Für die Teufelsaustreibung wendet sich Longinus direkt an Gott. In seinem Gebet wird wiederum die entsprechende Präposition vor dem Verb verwendet: *das dv die vnreinen geiste heissest vs gan von disen menschen* (59<sup>rb</sup>, Hervorhebung ad). Nach dem Gebet *schieden an der selben stunde von dien behaften menschen mit grossen vngeviuge hiiwelonne* (59<sup>rb</sup>, Hervorhebung ad). Obschon Longinus erfolgreich ist und die Geister von den Menschen trennen konnte, kommt es nochmals zu einem Exorzismus – wenn man möchte. Der Teufel fährt beim zweiten Mal direkt in das Herz Octavians (vgl. 59<sup>rb</sup>). An dieser Stelle wird spezifiziert, was es heissen kann, dass die Amtsleute, der Ratgeber und Octavianus ähnlich den abgöttischen Statuen funktionieren. Allem Anschein nach bieten sie einen Raum für den Teufel, dessen Stimme sowie Gefühle: *do gevieng aber der tiuvel geist des richters herze, das er aber anevieng zornig sin vnd vechten wider den heiligen Gottes knecht Longinum* (59<sup>rb-va</sup>). Gemäss dieser Aussage, wird der Zorn durch den Teufel ausgelöst. Ganz ähnlich erging es den Amtsleuten, die *alle mit einander recht wuetig vnn vnsinnig* (58<sup>va</sup>) geworden sind, als die Teufel aus den Abgöttern heraus- und dafür in sie hineingefahren sind. Wie es scheint, übertragen die Teufel ihre Stimme und Emotionen auf die Körper, die sie ausfüllen.

Fraglich ist nun, ob man aus diesen beiden Textpassagen den Beweis dafür sehen kann, dass alle Richter und Kaiser aus den zuvor besprochenen Legenden ebenfalls vom Teufel ausgefüllt waren und ihr Zorn und die Stimmen dem inneren Wesen geschuldet sind und ihre Handlungen durch dieses Innere motiviert wurden. Ebenso fraglich bleibt es, ob es

eine Korrelation zwischen dem Aussehen der äusseren Hülle, des Körpers – die Märtyrer sind stets als schöne Menschen beschrieben –, und dem inneren Geist gibt. Es würde heissen, dass das Innere auf das äussere der Märtyrer auswirkt und sie beeinflusst, wie das im mittelalterlichen Seelendisput vielfältig diskutiert wurde<sup>269</sup>.

#### 4.4.3.2 Herrscherstimme

Bei dieser Legende wurde es so deutlich wie bei keiner anderen, dass der Herrscher keine eigene Stimme besitzt: Beispielsweise Reciofarus, Alexander oder Cunbrizius sprechen, befehlen, verhören und scheinen den Märtyrern und der Märtyrerin deutlich überlegen zu sein. Dennoch wird keinem einzigen dieser Herrscher und Richter eine eigene Stimme zuteil. Die Stimmen der Märtyrer sind laut oder fröhlich, daneben gibt es noch die Stimmen der Tiere (s. Kapitel 4.1.2.5), der Bekennergruppen, die Teufelstimmen oder die himmlische Stimme. In allen sechs Legenden werden diese jeweils bewusst verwendet, um den inneren Antrieb der Heiligen zu äussern. Aber die Herrscher scheinen diesen nicht zu besitzen oder zu brauchen. Entweder spricht aus ihnen ein teuflischer Geist, wie das soeben an Octavianus aufgezeigt wurde oder gar nichts. Sie sind stimmenlose Figuren im Handlungsgefüge und eigentlich scheinen Stimmen aber die Handlung zu beeinflussen. Dem Herrscher wird somit zusammen mit der Stimme die Macht verweigert, die Handlung mitzubestimmen. Ihm wird gleich auf zwei Ebenen die Macht aberkannt: Auf der sozialen Ebene als Herrscher über Menschen und somit über die Märtyrer sowie auf der metadiskursiven Ebene der Sprachhandlung. Das macht ihn ebenso wie den Heiligen zu einer paradoxen Figur<sup>270</sup>.

Trotz des teilweise grossen Sprechanteils während den Verhören wird der Handlung erst durch die verschiedenen Stimmen eine gewisse Lebhaftigkeit verlieht. Wenn man noch weitergehen möchte, könnte die Stimme etwa dem Lebensgeist der Figuren entsprechen, der an unterschiedlichen Stellen bildlich als Brunnen beschrieben wird. Somit würde dann die Charakterisierung der grausamen Herrscher weiter ins Negative getrieben, insofern sie dadurch unbelebt wären. Die Märtyrer, Tiere und Bekenner haben eine solche innere Stimme und sie könnte diesem Lebensatem entsprechen, vor allem wenn durch die Textanalyse davon ausgegangen wird, dass die körperlichen Hüllen mit dem Heiligen Geist oder Gott angefüllt werden und sie als Stimmen aus eben jenen herausprechen. Unter anderem wird diese Annahme noch durch PHILIPOWSKI und PRIOR gestützt, weil sich die See-

<sup>269</sup> PHILIPOWSKI, PRIOR, *anima* und *sêle*, S. XXVII.

<sup>270</sup> Vgl. BENZ, *Geburt des Purgatoriums*, S. 391.

le durch den Körper artikuliere.<sup>271</sup> Und das Artikulationswerkzeug ist die Zunge und der Ausdruck die Stimme.

#### 4.4.3.3 Heiligenstimme

Der Heiligenpart in der Legende ist identisch mit den bereits analysierten Legenden aufgebaut, nur dass den beiden Heiligen – Longinus und Afrodosius – für die Verwendung der eigenen Stimmen weniger Platz zugestanden wird. Gleichwohl ist diese Legende besonders bedeutend für die vorliegende Arbeit, weil es sich um die einzige Zungenstrafe im gesamten Legendar handelt. Das Spezielle dabei ist zusätzlich, dass die betroffene Figur Afrodosius die Strafe sogar reflektieren kann, was bei mittelalterlichen Legenden oder Texten nicht unbedingt erwartet wird.

Bevor es aber zur Strafe kommt, wird die ideale Ausgangslage geschaffen. Longinus löst die Verbindung zur Welt und befreit sich von der *liplichen ritterschaft* (57<sup>ra</sup>), nur um in den Dienst Gottes zu treten, dass *sin heiliger name glorifizieret wirt dvr mich vnwirdigen siunder* (57<sup>ra-b</sup>). Longinus Aussage ist als offizielle Übergabe seines Körpers als Werkzeug an Gott zu lesen. Dieser Körper wird als sanft und verletzlich beschrieben:

Dirre heilig sant Longinus hatte ein liutselig voellig anliute gezieret mit messiger roeti. einen kiuschen lip gezieret mit alr enthabunge vnn messekeit, ein luter concencie<sup>272</sup> vnn ein miltes herze, einen rüwigen sin vnn ein vnbetruebet sele, ein demuetig wisheit vnn ein himelschen leben (56<sup>tb</sup>).

Der ‹blinde› Richter Octavianus nimmt den Märtyrer jedoch ganz anders wahr:

wan ich [Octavianus] sich wol das dv gar mager bist vnn bleich, vnn das dv der marter vnn des todes nicht erliden macht (57<sup>vb</sup>)

Er beurteilt ihn nur nach seinem Aussehen, seiner äusseren Hülle. Octavianus ist blind in Bezug auf die inneren Qualitäten, die dem Heiligen zugestanden werden und erkennt durch diesen hindurch Gott nicht. Aber genau diese inneren Eigenschaften, die der Richter nicht sehen kann, könnten als Kriterium gelten, um in den Legenden eine eigene Stimme zu erhalten. Folglich erhält der Richter keine, weil er eben diese nicht erkennt, sie gleichzeitig aber auch nicht zu besitzen scheint. Ihm verschliesst sich der Wert der christlichen Tugenden und der zugehörigen Stimme.

Der Kontrast zwischen dem Heiligen und dem Richter, zwischen dem christlichen Glauben und dem Heidentum wird zusätzlich noch durch die Beschreibung Gottes und der Abgötter verschärft (vgl. 57<sup>tb-va</sup>). Longinus verwendet die Gegenüberstellungen zur Bekeh-

<sup>271</sup> Vgl. PHILIPOWSKI, PRIOR, *anima* und *sêle*, S. XXIX.

<sup>272</sup> Vermutlich lat. *cōnscientia*, übersetzt würde es Gewissen heissen (vgl. PONS, S. 197).

zung des Richters, womit er schliesslich unwissentlich seine eigene Mundstrafe provoziert, welche von anderen Ausführungen der Longinuslegende abweicht<sup>273</sup>:

Von dirre rede wart der richter gar zornig, vnn sprach zesinen knechten slachent im die zene vs, vnn snident im die zungen abe, das er nicht me alsus schelte den keiser vnn vnser goette. Vnn alzehant do slügen siu im die zene vs. vnn liessen im aber die zungen. vnn dis marter leit der heilig.S. Longinus recht manlich vnd froelich vmb kriystan gelouben (58<sup>ra</sup>).

Die Strafe ist die unmittelbare richterliche Reaktion auf die Herrschaftskritik, welche im Tadel zur Verehrung der falschen Götter verborgen war. Zumal Longinus in den Augen des römischen Herrn Gotteslästerung betreibt, ist die Strafe dem Delikt anscheinend angemessen. Weshalb die Knechte den eindeutigen Befehl (*snident im die zungen abe*, 58<sup>ra</sup>) des Richters nicht zu dessen Zufriedenheit ausführen, bleibt unklar. Schliesslich werden dem Heiligen nur die Zähne ausgeschlagen und er kann ohne Beeinträchtigung – der Text liefert keine anderweitigen Hinweise – weiter sprechen und seine Aufgaben erfüllen.

Wie die Teufelsaustreibung am Richter wird auch die Zungenstrafe ein zweites Mal ausgeübt. Doch trifft es nicht wieder denselben Heiligen, sondern den kurz zuvor bekehrten Ratgeber Afrodosius. Die Strafe resultiert aus einer erneuten Herrschaftskritik, wobei sie an Octavianus persönlich gerichtet ist: *das solt dv nit widersprechen. Vnn solt dich niemer angenehen das dv icht tueiest wider Longinum den knecht Gottes* (59<sup>vb</sup>). Daraufhin erlässt der Richter das Urteil *vnd sprach ich will dir heissen die zungen vs sniden, das du nit alsus wunderlich mit mir redest. Vnn alzehant do beschach im das, nach des graven gebotte* (59<sup>vb</sup>). Die Zungenstrafe an Afrodosius wird wie befohlen ausgeführt und ist gemäss der Legende für die Beteiligten sichtbar<sup>274</sup> (*do der heilig Longinus gesach, das man dem herren Afrodosius die zungen vs gesnitten hatte*, 59<sup>vb</sup>). Gottes Zorn trifft den Richter und er wird mit Blindheit (vgl. 59<sup>vb</sup>) – korrespondierend zu seiner Ignoranz gegenüber dem Christentum und Gott – und Schmerzen bestraft, welche zunächst vor allem von aussen

---

<sup>273</sup> Im ersten Moment mutet es so an, als ob die Handschrift an dieser Stelle fehlerhaft ist und vielleicht falsch aus der (lateinischen) Vorlage abgeschrieben wurde. Je länger man jedoch über sie nachdenkt, desto unwahrscheinlicher wird dieses Szenario. Denn würde es sich um einen Fehler in der Abschrift handeln, würde es im weiteren Verlauf der Legende auffallen oder es wären sprachliche Indikatoren im Text zu finden, welche anzeigen würden, ob die Zunge in der Folter ausgeschnitten wurde; so geschehen beim Abtrennen anderer Körperteile in den vorigen Legenden oder wie es später bei Afrodosius sprachlich beschrieben wird.

In der «Elsässischen Legenda aurea» heisst es: «do hief ime der richter sine zene uf schlachen vnd sine zunge abe sniden» (Jacobus de Voragine, ELA, S. 235, Z. 14f.). Und in der «Legenda aurea» «hieß ihm der Richter seine Zähne alle ausbrechen und seine Zunge abschneiden. Doch verlor Longinus die Sprache nicht» (Jacobus de Voragine, LA, S. 236). Auch im «Passional» ergeht es Longinus gleich und er erleidet eine Zungenstrafe: «von des vurten gebote / wart do Longino verfniten / mit vil erlichen siten / sin zunge zu sine houbete. / da bi man in betoubete / mit fo vil flegen in den munt, / daz im in der selben stunt / die zene vielen gar befît» (KÖPKE, Passional, S. 216, V. 24-31).

<sup>274</sup> Nach DOBSCHENZKIS Analyse ist die «Herstellung von Öffentlichkeit also ein wesentliches Element symbolischer Gewalt» (ebd., Opfer und Täter, S. 228).



erkennbar sind, denn *aller sin lip [wart] gekriuzegot mit vnvertragenlichen ser* (59<sup>vb</sup>-60<sup>ra</sup>). Aber die Strafe wirkt auch in seinem Innern, wie er selbst berichtet: *o min brüder Afrodoti ich han nicht alleín míniu ougen verlorn, sunder min herze vnd mín adren werdent gekriuzget mít dem alr wirsten sere* (60<sup>rb</sup>). Man könnte nun vermuten, dass vielleicht sogar schon die göttliche Macht in ihm ist und versucht den teuflischen Geist, der ja immer noch in ihm ist, zu vertreiben und mit der eigenen, göttlichen Seele anzureichern. Oder dass ein innerer Prozess angestoßen wird, bei dem Gott den Teufel aus Octavians Körper zu verdrängen sucht. Auf jeden Fall ist bei diesem Verlauf die Verbindung zwischen Aussen und Innen schön ersichtlich, zuerst wirkt die Strafe äusserlich und erst danach innerlich.

Es folgt wohl eine der eindeutigsten Stellen für die These, dass der Heiligenkörper als zwischenzeitlicher Aufenthaltsort für das Göttliche oder auch als Sprachrohr gebraucht wird, wenn Afrodotius *rúft [er] mit luter stimme, wie er doch nit zungen hatte* (60<sup>ra</sup>). Obschon die Zunge nicht mehr vorhanden ist, vermag Afrodotius noch zu sprechen und das mit lauter Stimme. Dies überrascht und widerspricht den logischen sowie physiologischen Gesetzen. Doch wer sonst sollte den Richter auf seine Verfehlungen aufmerksam machen, wenn nicht Afrodotius? Die Stimme oder gar das Innere übernimmt die Aufgaben der Zunge und spricht vom gerechten Gott<sup>275</sup>. Zeitgleich übernimmt die Stimme oder die Seele aus Afrodotius eine didaktische Funktion (für die Lesenden) – *Ich seit dir [Octavianus] dis vorhin* (60<sup>ra</sup>). Dazu wird die göttliche Bestrafung in Zusammenhang mit der ungewöhnlichen Selbstreflexion über die Zungenstrafe gebracht:

Do sprach der heilig Afrodotius. Ich seit dir dis vorhin, do ich zedir sprach dv solt din hant nicht mer in ivbelswis legen an den knecht Gottes. Wan vnser got ist vnivberwundenlich als du selber wol **sichest** das ich vnwürdiger ieze **reden mit abgesnüttener zungen** (60<sup>ra-b</sup>, Hervorhebung ad).

Aus heutiger Sicht birgt Afrodotius Aussage durchaus ein Quäntchen Ironie, denn Octavianus kann nach der Strafe Gottes nicht mehr sehen, genauso wenig wie Afrodotius eigentlich noch sprechen könnte, was er selber erkennt. Was der Richter früher nicht glauben respektive sehen konnte, kann er jetzt hören oder erkennen. Er wird durch die Strafe sehend oder eben bekehrt und all jenes, das er vorhin ignoriert hat, kann er nun hören und begreifen. Für Octavianus gibt es zwar keinen sichtbaren Beweis, dafür kann er Afrodotius Zurechtweisung und Longins Bedingungen für die Heilung genauestens hören. Sobald der

---

<sup>275</sup> Der gerechte Gott wird zum Beispiel folgenderweise im «Gebet eines unschuldig Verfolgten» beschrieben: «Zu Ende gehe die Bosheit der Frevler, doch dem Gerechten gib Bestand, du, der du die Herzen und Nieren prüfst, gerechter Gott. Mein Schild ist Gott, der denen hilft, die aufrichtigen Herzens sind. Gott ist ein gerechter Richter und ein Gott, der täglich zürnt.» (Psalm 7,10-12)

Richter Longinus zum Märtyrer macht, kann der Heilige bei Gott als Fürbitter<sup>276</sup> für die Menschen wirken und er selbst genesen. Danach *enpfieng er [Octavianus] sin gesicht wider, vnn begrüb do den lip des heiligen. S. Longini mit grosser erwirdekeit* (60<sup>va</sup>). Die Betonung liegt wiederum auf dem Körper, der als leblose, tote Hülle und zugleich als Reliquie – dieser wohnt die Virtus des Märtyrers noch inne – behandelt wird. Erst durch die Wertschätzung, die Octavianus dem Heiligenkörper zugesteht, akzeptiert er die göttliche Macht und die Taten des Heiligen.

Weil Longinus in der Schlussepisode seinen inneren Geist in einem Gebet nicht Gott übergibt und ihn so sprachlich nicht von seinem eigenen, sterblichen Körper trennt, fehlt das letzte Indiz für den Beweis der These genauso wie Afrodosius Ende, von dem wir nach seinem didaktischen Einwand nichts mehr erfahren. Ein Grund dafür könnte sein, dass Longinus eine direkte Verbindung über Christi Blut schon bei dessen Kreuzigung eingegangen ist, weshalb er jetzt nicht mehr für die Aufnahme seiner Seele oder seines Geistes beten muss. Doch das bleibt nur Spekulation.

#### 4.4.3.4 Bekennerstimme

Eine kleine Zwischenepisode ist die Verhandlung über die Teufelsaustreibung. Dabei geht es darum, dass Longinus das Volk befragt, um seine Handlung legitimieren zu können. Schlussendlich demonstriert er aber auch die Gewalt Gottes über die Menschen, wenn er fragt *went ir dis goette me anbetton ald sol ich siu vertriben. sechent ir wie iuwer grave von der kraft mines herren Iesu Christi vor mínen vuessen lit grisgramende* (58<sup>vb</sup>-59<sup>ra</sup>). Erst mit der Erlaubnis des Volkes, *do rífte als das volk mit luter stímme* (59<sup>ra</sup>), wendet sich Longinus an Gott. Ausnahmsweise reagiert hier das Volk und nicht die Knechte mit einer gemeinsamen Stimme. Das Ergebnis ist die massenhafte Bekehrung von Menschen (*wart ir gar vil geloubig*, 59<sup>rb</sup>) und die Vertreibung der Teufel aus den Amtsleuten und Afrodosius.

#### 4.4.3.5 Himmelsstimme

Eine weitere Abweichung bildet die Abwesenheit einer himmlischen oder göttlichen Stimme, die Martina, Quintinus, Thyrsus und Bonifatius Mut zuspricht und sie in ihrem Tun bestärkt. Weshalb aber nun gerade in der Legende mit der ausgeführten Zungenstrafe keine Stimme aus dem Himmel spricht, ist nicht ohne Weiteres ersichtlich. Als einzig plausible Erklärung erscheint die von Anfang an bestehende Verbindung zwischen Longi-

---

<sup>276</sup> Vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, S. 23.

nus und Gott, die bei den anderen Märtyrern nicht in ähnlicher Weise vorhanden ist. Zum einen war er *gegenwiurtig an dem tode vnsers herren Iesu Christi* (56<sup>ra</sup>) und *tet das suesse herze vnsers lieben herren Iesu Christi [vf]* (56<sup>ra</sup>). Zum anderen wird Jesus als der *lebende ewige brunne* (56<sup>ra</sup>) beschrieben, von den *elliu mínne herzen getrenket vnn gesattot werdent inzit vnn in ewigkeit* (56<sup>ra</sup>). Demnach würde Longinus bereits durch die göttliche Macht angereichert sein, vielleicht sogar mit dessen Stimme, weshalb sich sprachliche Einschübe aus dem Himmel erübrigen würden.

Diese (starke) Verbindung wird im Text noch drei weitere Male thematisiert – nicht nur durch die bekannte Formel *siniu heiligen ougen vf in den himel vnn sprach* (59<sup>ra</sup>). Bei der ersten Teufelsaustreibung wendet sich Longinus direkt an Gott und bittet für die Befreiung der Amtsleute, welche erfolgreich ist. Nur durch Longins Mitleid mit Afrodosius Schicksal trifft der Schlag Gottes Octavianus (*do wart sin suesses herz also sere beweget, das er gar inneklichen siuftote ze Gotte, Vnn alzehant do kam der slag Gottes, 59<sup>vb</sup>*). Und am Schluss seines Lebens betont Longinus selbst seine Verbindung zu Gott, das *ich nach mínem tode mínen herren Iesum Christum viur dich bitte, das er dich gesunt mache. Wan ich han denne ein sicher getiurstekeit ze im* (60<sup>tb</sup>). Keiner der anderen fünf Heiligen hat sich so stark als Fürbitter und Vermittler zu Gott inszeniert und verstanden wie es Longinus selbst tut. Sicherlich dürfte dies dem Umstand geschuldet sein, dass er als direkter Blutzuge einen speziellen Rang innerhalb der Märtyrerschar einnimmt. Doch auch wenn die Verbindung zu Gott während des Martyriums Jesu schon zustande kam, würde das unterstützende Hilfe in Form einer göttlichen Stimme aus dem Himmel nicht gleich obsolet machen. Leider liess sich im Text kein eindeutiger Hinweis auf die Verwendung der Himmelsstimme finden, weshalb Longinus vermutlich keine helfende Stimme benötigt, um das Martyrium zu überstehen und mit Gott in Verbindung zu stehen.

#### 4.4.3.6 Synthese: Ein Fürbitter nach dem Martyrium

Die Longinuslegende ragt also in vielerlei Hinsicht aus dem untersuchten Korpus heraus. Zunächst durch die besondere Stellung des Märtyrers an sich und dann durch die verschieden variierten Stimmen, wie die hartnäckige Teufelsstimme, die fehlende Himmelsstimme oder die anscheinend festere, klarere, ältere Verbindung zwischen dem Heiligen und Gott. Aber genauso wichtig ist die Legende im Kontext der Fragestellung, ob der Heiligenkörper ein Auffangbecken für das Göttliche oder die Seele darstellt und ob schliesslich Gott oder der Heilige Geist aus diesen physischen Gefässen spricht.

Zusätzliche Eigenheiten sind das Zusammenspiel der beiden Heiligen Longinus und Afrosodosius und die stark betonte Funktion des Märtyrers als Fürbitter und Vermittler. Beides konnte so in keiner anderen Legende beobachtet werden. Schlussendlich hängt der Märtyrertod für Longinus sogar von ersterem ab. Und dass die Menschen, vor allem Octavianus, in den Legenden selbst eine Vorstellung von der Mittlerposition der Märtyrer hatten, ist ebenfalls nur aus dieser Legende zu entnehmen. Die Gottesstrafe veranlasst den Richter, sich bei Afrosodosius Hilfe zu erbitten: *O brüder Afrodosi **bit** mínen herren Longínium das er viur **mich bitte** wan ich han menigvaltig vnrecht begangen an dem knechte gottes* (60<sup>ra</sup>, Hervorhebung ad). Möglich ist das jedoch nicht, da der Heilige zu diesem Zeitpunkt noch lebt. Erst nach seinem Tod kann Longinus angeblich Gott die Fürbitten überbringen. Deswegen knüpft er sein Martyrium als Bedingung an die Heilung des Richters<sup>277</sup>, *so heisse mich balde marteron das ich nach mínem tode mínen herren Iesum Christum viur dich bitte, das er dich gesunt mache* (60<sup>rb</sup>). Der Akt der Fürbitte wird im Text nicht weiter sprachlich ausgeführt.

---

<sup>277</sup> Genau dieses Phänomen konnten BACHORSKI und KLINGER nachweisen: «Auch die aggressivsten Maßnahmen können den Tod nicht herbeiführen, wenn der Gemarterte es nicht ausdrücklich selbst will.» (BACHORSKI/KLINGER, Körper-Fraktur, S. 318) Der Tod musste gewollt werden und falls dies nicht der Fall war, wurden einige Heilige angeblich sogar von Gott oder den Engeln dazu angehalten, endlich ihr Ende zu nehmen (vgl. ebd., S. 319).

## **5 Mund-Elemente: eine Bewertung**

---

In diesem Kapitel sollen die Ergebnisse, welche in den einzelnen Analysekapiteln und aus den sechs Legenden (Martina, Quintinus, Thyrsus, Bonifatius, Justus und Longinus) gewonnen wurden, zusammengefasst, besprochen und rekapituliert werden. Zunächst sollen die eingangs gestellten Fragen aufgegriffen und anhand der reichhaltigen Beobachtungen an den Texten beantwortet werden.

### **5.1 Was zeigen die Mundstrafen im ‹Solothurner Legendar›?**

Erstens zeigten die unterschiedlichen Schweregrade der Mundstrafen (s. Kapitel 3), wie vielfältig die Strafen ausfallen konnten (Verunstaltung des Gesichts, Eingiessen von heissen Flüssigkeiten, Verstümmelung an Zähnen und Zunge, Enthauptung) und wie die Legenden oder die Märtyrer damit umgegangen sind. Zweitens wurde augenscheinlich, wie wichtig das Sprechen in den Legenden war. Denn selbst nach der totalen Zungenstrafe – bei Longinus, Afrodosius und Justus – verstummten die Märtyrer nicht.

### **5.2 Wie werden die Mundstrafen sprachlich festgehalten und was ist ihre Aufgabe?**

Bei Justus beispielsweise wird es sogar noch um vieles deutlicher, denn er spricht nicht nur ohne Kopf, sondern nach seinem Tod können Kopf und Zunge noch ein Gebet sprechen und dem Vater und Onkel Anweisungen für seine Bestattung erteilen. Diese sprechenden Zungen – meist vom Körper losgelöst – überraschten die Leserschaft (sicher damals wie heute) und folgten nicht den physiologischen Regeln, was in den Texten zum Ausdruck kam. Vielmehr konnten oder durften sie diesen weltlichen, körperlichen Gesetzmässigkeiten nicht entsprechen, da zum Zeitpunkt der Zungenstrafe noch einiges zu sagen offen blieb. Afrodosius Zunge musste als Wunder hinhalten, damit Octavianus bekehrt und die Mittlerfunktion des Märtyrers erfüllt werden konnte; bei Justus fehlte noch seine letzte Bitte um Aufnahme im himmlischen Kreis der Märtyrer. Die Zunge übernahm somit die Aufgabe des Gebets und auch der Verkündigung oder Fürbitte.

### **5.3 Welche Funktion übernimmt die Zunge und welchen Regeln ist sie unterworfen?**

An anderen Stellen hatte die Zunge (über die Stimme als ihre wahrnehmbare Äusserung) die Funktion, die Teufel aus den Abgöttern sowie aus den Herrschern und Ratgebern zu vertreiben. Insofern stand sie zwischen einer rein weltlichen und einer transzendenten

Ebene, da sie gleichzeitig zu Teufeln – eher Ausdruck des Göttlichen – und zu Menschen sprechen konnte. Sie stand zwischen den Welten, zwischen einer immanenten und transzendenten und fungierte als Bindeglied zwischen diesen sehr unterschiedlichen Welten oder gar als Werkzeug. Damit wurde sie den weltlichen Gesetzen enthoben und konnte sich frei zwischen diesen Ebenen bewegen. Unterscheiden liessen sich nun nach der Analyse drei verschiedene Stufen (s. Abb. 8):

- › Bekennung, Identitätsbestätigung und Prozess
- › Teufelsaustreibung, Anweisungen für das Vorgehen nach dem Tod
- › Gebet und Verkündigung

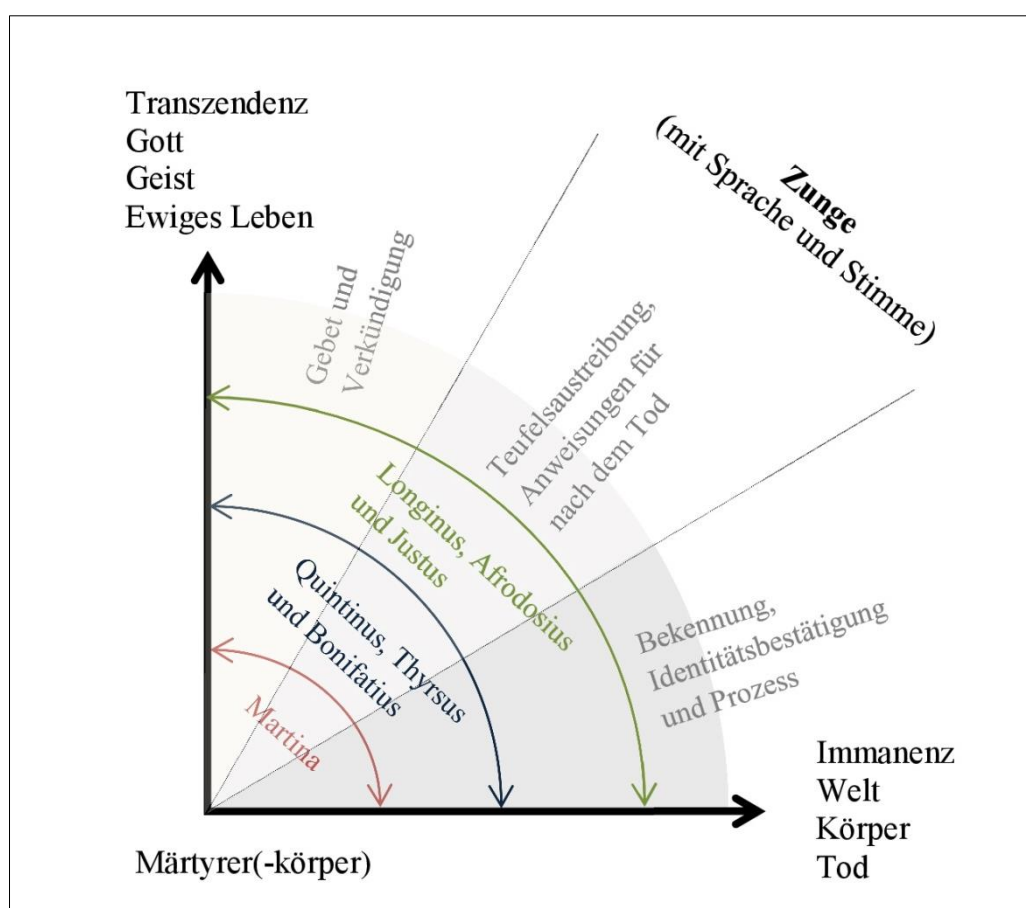


Abb. 8: Überblick über die Märtyrersprache, ihre Funktionen und ihren Bewegungsspielraum.

Innerhalb dieser Bereiche konnte sich die Zunge frei bewegen und nahm für jede Situation die passende Position ein. Je weiter wir uns vom Mittelpunkt, dem Märtyrer(-körper) entfernten, desto grösser wurde der Zungenspielraum und desto mehr näherte sich die Märtyrersprache dem Göttlichen an. Die Einteilung der Legenden korrelierte dabei mit der Schwere der Mund- und Zungenstrafe und mit der ihr jeweils zugestandenen Bedeutung in den einzelnen Legenden. So wurde die Zunge bei Martina am wenigsten betont; bei den

drei Heiligen Bonifatius, Quintinus und Thyrsus wurde dem Mundraum und der Zunge eine bedeutendere Stellung zugesprochen; und bei Justus, Longinus und Afrodosius stand die Zunge ganz klar im Mittelpunkt der Legende. Ohne sie wären die Bekehrung des Kaisers oder eine angemessene Verehrung und Bestattung für Justus nicht möglich gewesen. Insofern war Martinas Zunge – zumal sie auch keine namentliche Erwähnung fand – am wenigsten präsent. Die Bedeutung der Zunge als Schlüsselement<sup>278</sup> steigerte sich fast schon graduell von Martina über die drei Mundheiligen bis hin zu Justus, Afrodosius und Longinus. Wenn man so will, löste die Zunge erst die Handlung und den Weg des Märtyrers durch beispielsweise eine öffentliche Predigt aus. Danach sorgte sie für Wendepunkte in der Handlung, wenn sie ausgerissen oder herausgeschnitten wurde und bescherte Überraschungsmomente, wenn sie trotz allem noch funktionierte. Und schlussendlich war sie dafür verantwortlich, dass die Lehre des Christentums weitergegeben wurde (Afrodosius oder Artemius, vgl. 50<sup>vb</sup>), Heiden wie Octavianus bekehrt wurden, der Umgang mit den sterblichen Überresten festgelegt und die eigene Seele im Himmel aufgenommen wurde.

#### **5.4 Wie verhalten sich die Zunge und die Stimme einander gegenüber?**

Die Korrelation des Ausmasses der Zungenstrafe mit der effektiven, mehrteiligen Funktion der Zunge ist erstaunlich. Je ausgeprägter die Strafe war, desto eindrücklicher waren die darauf folgenden Reden der Heiligen und desto stärker lag der Fokus auf dem Sprechorgan. Dennoch war es recht schwierig, die Zwischenposition der Zunge an den Texten festzumachen. Mittels der eingehenden Textuntersuchung und der Verwendung der Stimme als Analysekategorie konnten alle sechs Legenden identisch und strukturiert auf die Fragestellung hin geprüft werden. Es stellte sich heraus, dass in den Texten nicht nur eine spezifische Stimme vorkommt, sondern fünf verschiedene: Teufels-, Herrscher-, Heiligen-, Bekenner- und Himmelsstimme (die Tierstimme ist darin berücksichtigt worden). Der Erzähler wurde dabei aussen vor gelassen, da es nur um die Figuren der Legenden und deren Umgang mit der Zunge und der Stimme ging.

Genau diese Stimmen konnten als Indikatoren dafür verwendet werden, wer sprach und woher gesprochen wurde. Gerade bei den Heiligen war dies nämlich nicht immer eindeutig. Aber es fanden sich wunderschöne Stellen, in denen sogar ein Wechsel zwischen den verschiedenen Stimmen zu sehen war (vgl. 62<sup>ra</sup>). Gleichzeitig zeichneten sich alle fünf Stimmen durch eine eigene Charakteristik aus. Die Bekennerstimme war durch die singulär-

---

<sup>278</sup> In der Agneslegende heisst es ganz eindeutig: *wan ir zungen sint des himels schlussel worden* (205<sup>va</sup>).

re Verwendung stets nur als eine einzige Stimme fassbar, obschon die Aussagen von einer ganzen Menschenmasse getätigt wurden. Oder die Himmelsstimme wurde gerne und häufig lokalisiert, damit klar war, dass die Stimme aus dem Himmel heraus sprach und kein Zweifel entstehen konnte, es wäre eine andere als jene Gottes. Während dagegen die Teufelsstimmen aus den Abgöttern sprachen und diese wortwörtlich ausfüllten oder Menschen befielen, zeigten sich die Stimmen der Herrscher an keiner einzigen Stelle. So wurden diese zornig und befahlen allerlei Sachen, doch eine eigene Stimme wurde ihnen nie zugestanden – ganz im Gegensatz zu den Tieren, die sogar eine nichtssagende<sup>279</sup> Stimme erhielten. Das Phänomen konnte damit erklärt werden, dass die Kaiser und Richter nicht annähernd ähnliche (innere) Tugenden aufwiesen wie die Märtyrer. Sie waren folglich nicht qualifiziert, eine Stimme zu erhalten.

Aber ebendiese Stimmen schienen von äusserster Wichtigkeit zu sein, denn sie markieren entweder die Fähigkeit, die Wahrheit und über den wahren Glauben zu sprechen oder aber die Stimmen konnten die Märtyrer in ihrem Leid unterstützen. Ebenfalls machten sie offensichtlich, dass das weltliche Organ – die Zunge – nicht zwingend notwendig ist, um sprechen zu können. Zusätzlich konnte die Stimme in allen untersuchten Texten als ein hörbares Zeichen ausserhalb der Märtyrer oder als eine Verbindung zu deren Innerem betrachtet werden. Mit der Heiligenstimme zusammen nahm die Zunge – ihr ausführendes Organ – eine Zwischenposition ein und war der Verknüpfungspunkt zwischen Äusserem und Innerem. Häufig erhielten die beiden eine gewisse Beweiskraft für die christliche Lehre, für die Wunder- und Vermittlertätigkeit der Märtyrer sowie die Existenz Gottes. Insofern wurden die Zunge und die Stimme effektiv zu einer Art Sprachrohr Gottes. An einigen Stellen liess sich sogar Gott selbst erkennen, wie er durch die Heiligen sprach.

Doch vor allem die Stimme unterlag gewissen Kriterien. Bei diesen dürfte es sich um christliche Tugenden gehandelt haben, weil nur die Gläubigen und die Heiligen so wie die Tiere über sie verfügten. Im Gegensatz dazu wurden die Kaiser und Richter andauernd als grausam, unverständlich und schrecklich bezeichnet. Mit der Zunge wollten die Herrscher allem Anschein nach nicht nur die Predigt und die Lehre, welche die Märtyrer verbreiteten, unterbinden, sondern gleichzeitig die Mittlerfunktion und die Verbindung der Märtyrer zu Gott beschneiden, gar vollständig durchtrennen. Das Vorgehen war zwar von geringem Erfolg gezeichnet – die Zunge wurde schlussendlich herausgeschnitten –, blieb auf die

---

<sup>279</sup> Nichtssagend wird hier in dem Sinne verwendet, dass die Tiere zwar eine Stimme haben, mit dieser jedoch keine sprachlich fassbaren Äusserungen tätigten in den Legenden (s. Kapitel 4.1.2.5).



weltliche Ebene beschränkt und konnte nicht auf die transzendente übergreifen. Die Heiligen konnten durch einen göttlichen Geist oder eine innere Macht immer noch sprechen, verkünden, beten und fürbitten.

### **5.5 Weshalb sind die Mundstrafen schlussendlich ineffektiv?**

Zunge und Stimme der Märtyrer konnten somit in der Tat als Gottes eigene Sprechwerkzeuge gewertet werden. Deshalb mussten sie stets ihre Aufgaben erfüllen können, d.h. sie durften nicht durch weltliche Einflüsse wie eine Zungen- oder Mundstrafe ihre Funktionsfähigkeit verlieren. Die logische Schlussfolgerung daraus war, dass die Machthaber und Herrscher mit (roher) Gewalt nie an ihr Ziel gelangen und die Märtyrer zum Schweigen bringen konnten. Während der Märtyrerkörper generell als Beweismedium für die Wunder Gottes gewertet wird<sup>280</sup>, konnte analog dazu die Zunge und die Stimme nach der eingehenden Textanalyse als Beglaubigungsinstrument des Gotteswortes interpretiert werden. Damit bestätigt sich die eingangs formulierte These, dass sich die Zunge und Stimme in den sechs Legenden als Übertragungsmedium für das heilige Wort gebrauchen liessen und die weltliche Macht keinen Einfluss auf sie hatte.

An die vorliegende textanalytische Arbeit könnte nun weiterführend untersucht werden, ob zum Beispiel die Stimme und Zunge bei den übrigen Märtyrерlegenden im Codex S 451 ähnlich funktionalisiert werden. Oder ob die Bekenner, Asketen und Beginen derselben Macht unterliegen wie die Mundheiligen und ihre Stimmen als Werkzeug und Sprach- respektive Kommunikationsvermittler zwischen Weltlichem und Göttlichem inszeniert wurden, wie dies bei den Legenden Martinas, Quintins, Thyrsus, Bonifatius, Justus, Afrodosius und Longins geschehen ist.

---

<sup>280</sup> Als lebender Körper sind zum Beispiel die im «Solithurner Legendar» beschriebenen Foltern und Verstümmelungen mit plötzlicher Heilung oder ähnlichem wundersam (vgl. 60<sup>ra</sup>) und nach dem Tode der Märtyrer sind die Gebeine – als Reliquien verehrt – natürlich noch mit der *virtus* des Heiligen ausgestattet und können Wunder bewirken (vgl. 55<sup>vb</sup>).

## 6 Märtyrer als Gottes Sprachrohr

---

Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit war das ‹Solothurner Legendar› S 451, welches in der solothurnischen Zentralbibliothek aufbewahrt wird und online auf e-codices, der virtuellen Handschriftenbibliothek der Schweiz, zugänglich ist. Interessant ist die Handschrift – als Marchwart Biberli Legendar bekannt – für die Entwicklung der deutschsprachigen Legendare sowie die Herausbildung der Volkssprache. Über den Codex S 451 wurde in der Forschung bereits viel diskutiert, was im Quellenkapitel (s. Kapitel 2) dargelegt wurde, und dennoch existiert bis heute keine Edition davon, wobei SCHIEWER und FLEITH seit 2003 daran arbeiten. Um die formulierte These, dass die Märtyrer über ihre Zunge und Stimme als Sprachrohre Gottes in der Welt fungieren und gerade deshalb, weil sie einer transzendenten Macht als Werkzeug dienen, die Mund- und Zungenstrafe nicht die logische Wirkung des Verstummens nach sich ziehen, zu bestätigen oder zu widerlegen, wurden aus der zweiteiligen Handschrift sechs Märtyrerlegenden ausgewählt: Martina von Rom, Quintinus von Vermand, Thyrsus aus Asien, Bonifatius von Tarsus, Justus von Auxerre und Longinus.

An ihnen konnten mittels der getroffenen Einteilung in vier Kategorien der Mundstrafe und der Analysekategorie der Stimme (s. Kapitel 3) schön aufgezeigt werden, wie die Figurenkonstellationen in den Texten den Erzählvorgang unterstützen und die Charaktere des (tyrannischen) Herrschers und des milden Märtyrers einander gegenübergestellt wurden. Am offensichtlichsten trat dieser Unterschied gerade an der jeweiligen Stimme hervor. Denn die sechs Heiligen sowie die Bekehrten, die Tiere, Gott und sogar die Teufel konnten mit einer Stimme sprechen. Die Herrscher und Richter wie Octavianus oder Alexander erhielten jedoch in keinem der untersuchten Texte eine eigene Stimme. Sie sprachen und befahlen zwar, aber dazu wurde in der Erzählung niemals eine zugehörige Stimme charakterisiert, lokalisiert oder erwähnt wie das beispielsweise bei der Himmelsstimme geschah oder bei der Heiligenstimme. Somit wurde klar, dass die Stimme gewisse Qualifikationen verlangte. Das könnten christliche Tugenden und innere Werte sein, die die Richter und Herrscher nicht besaßen und damit verbunden erhielten sie keine eigene Herrscherstimme.

Daraus kann geschlossen werden, dass nicht nur die Zunge selber, sondern mit ihr auch gleichermassen die Stimme – als Indikator des Inneren, des Geistes – als Werkzeuge gewertet werden kann. Die Märtyrer schienen nicht die vollständige Kontrolle über ihre Zunge zu haben, da diese jeweils eine göttliche Aufgabe zu erfüllen hatten in Form von Fürbit-

ten, Predigten, Verheissungen oder Gebeten. Diese Zungenfunktionen konnten im Verlauf der Analyse immer klarer umrissen, eingeteilt und dargestellt werden. Die Zunge selber konnte sich diesbezüglich zwischen zwei Welten, zwischen der immanenten und transzendenten bewegen (s. *Abb. 8*). Aufgrund ihrer göttlichen Funktion als Werkzeug unterlagen sie selber respektive ihre Aussagekraft zu keiner Zeit der Macht der Herrscher. Die Märtyrer konnten von den Kaisern und Richtern nicht mittels der Mund- oder Zungenstrafe überwunden werden, gerade weil die Sprachorgane einem höheren, göttlichen Zwecke dienten und ihre Aufgaben zum Zeitpunkt der Strafe noch nicht erfüllt waren. Die Märtyrersprache wurde nicht zum Medium, das über Leben oder Tod entschied (s. Kapitel 1), sondern zum Beweismittel der göttlichen Lehre und der Existenz Gottes in der zwischenmenschlichen Kommunikation in den sechs Märtyrerlegenden.

## **Danksagung**

---

Mein Dank gilt insbesondere meinen beiden Betreuenden, Prof. Dr. Mireille Schnyder und Dr. Maximilian Benz. Während der gesamten Arbeit durfte ich stets auf ihre Unterstützung und Beratung zählen und zurückgreifen sowie von inspirierenden Sitzungen profitieren.

Einen weiteren Dank möchte ich dem e-Codices-Team aussprechen, welche das ‹Solothurner Legendar› S 451 aufbereitet und online zugänglich gemacht hat.

Für die Lektüre der Arbeit bedanke ich mich bei Erika, Christoph und Valentina Donat sowie Silvan Wick. Denn irgendwann sieht man die eigenen Fehler gar nicht mehr.

Und dankbar bin ich für die Unterstützung, die ich von der Competec AG und meinem Team während der letzten drei Jahre – insbesondere von Herrn Daniel Rei – erhalten habe.

## Literaturverzeichnis

---

### Primärtexte

- Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Hg. von Karl Köpke. Zum ersten Male herausgegeben und mit einem Glossar versehen, Quedlinburg, Leipzig 1852 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 32), S. 215-217.
- DOHMEN, Christoph: Die Bibel – Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. 1. Auflage. Stuttgart 2017.
- Jacobus de Voragine: Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem lateinischen übersetzt von Richard Benz. 8. Auflage. Heidelberg 1975, S. 235-236.
- Jacobus de Voragine: Die Elsässische Legenda Aurea. Band I: Das Normalcorpus. Hg. von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp. Tübingen 1980 (Texte und Textgeschichte 21), S. 235.
- Solothurner Legendar: Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451. Volldigitalisat online: [www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/zbs/S-0451](http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/zbs/S-0451) [Stand: 21.10.2018]. Unediert, Transkriptionen Alexandra L. Donat.
- Zürcher Bibel 2007. Hg. von Zürcherischer Kirchenrat. 3. Auflage. Zürich 2009.

### Sekundärtexte

- BACHORSKI, Hans-Jürgen/KLINGER, Judith: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Klaus Ridder (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 309-333.
- BENTHIEN, Claudia/WULF, Christoph: Einleitung. Zur kulturellen Anatomie der Körperteile. In: Claudia Benthien und Christoph Wulf (Hgg.): Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. Hamburg 2001 (Rowohlt's Enzyklopädie 55642), S. 9-26.
- BENTHIEN, Claudia: Zwiespältige Zungen. Der Kampf um Lust und Macht im oralen Raum. In: Claudia Benthien und Christoph Wulf (Hgg.): Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. Hamburg 2001 (Rowohlt's Enzyklopädie 55642), S. 104-132.
- BENZ, Maximilian: Die Geburt des Purgatoriums im Medium legendarischen Erzählens. In: Elke Koch und Heike Schlie (Hgg.): Orte der Imagination – Räume des Affekts. Die mediale Formierung des Sakralen. Paderborn 2016, S. 391-404.
- BENZ, Maximilian: Rezension über: Katharina Philipowski: Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der Höfischen Literatur. Berlin, Boston 2013. In: Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur, 136 (2014), S. 708-713.
- DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, Carla: ...einer von den Soldaten öffnete seine Seite... Eine Untersuchung der Longinuslegende im deutschsprachigen geistlichen Spiel des Mittelalters. Amsterdam, Atlanta 1990 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 87).
- DIEFENBACH, Steffen: Jenseits der «Sorge um sich». Zur Folter von Philosophen und Märtyrern in der römischen Kaiserzeit. In: Peter Burschel, Götz Distelrath und Sven

- Lembke (Hgg.): Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter. Köln 2000, S. 99-131.
- DOBSCHENZKI, Jennifer Vanessa: Von Opfern und Tätern. Gewalt im Spiegel der merowingischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts. Stuttgart 2015 (Wege zur Geschichtswissenschaft).
- DÜLMEN, Richard van: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München 1985.
- FASCHING, Richard F.: Ein Text Heinrich Seuses? Untersuchungen zum Prolog des ‹Solothurner Legendars›. In: Barbara Fleith und René Wetzels (Hgg.): Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte. Berlin, New York 2009 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 1), S. 327-371.
- FEISTNER, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- GEITH, Karl-Ernst: Marchwart Biberli und das Solothurner Legendar Cod. S. 451. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 111 (1982), S. 9-21.
- GEMEINHARDT, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. München 2010 (Beck'sche Reihe Wissen 2498).
- GROEBNER, Valentin: Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter. München, Wien 2003, S. 71-93.
- HAHN, Cynthia: Speaking without Tongues. The Martyr Romanus and Augustine's Theory of Language in Illustrations of Bern Burgerbibliothek Codex 264. In: Renate Blumenfeld-Kosinski und Timea Szell (Hgg.): Images of Sainthood in Medieval Europe. Ithaca, London 1991, S. 161-180.
- KESSLER LOERTSCHER, Cordula: Gotische Buchkultur. Dominikanische Handschriften aus dem Bistum Konstanz. Berlin 2010 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 17), S. 29-51.
- KOCH, Elke: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel. In: Jutta Eming und Claudia Jarzebowski (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 4), S. 15-30.
- KUNZE, Konrad: Minophilus und Zosimus von Anazerba. Alemannische Zeugnisse (1382) einer un- und einer kaum bekannten griechischen Legende. In: Analecta Bollandiana 94 (1976), S. 47-62.
- LINDORFER, Bettina: Peccatum Linguae and the Punishment of Speech Violations in the Middle Ages and Early Modern Times. In: Jean E. Godsall-Myers (Hg.): Speaking in the Medieval World. Leiden, Boston 2003, S. 23-42.
- LINDORFER, Bettina: ‹Zungensünden› und ewiges Strafgericht. Zur Performativität der Rede im moraltheologischen Diskurs des späten Mittelalters. In: Jutta Eming und Claudia Jarzebowski (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 4), S. 53-74.

- LINDORFER, Bettina: Bestraftes Sprechen. Zur historischen Pragmatik des Mittelalters. München 2009.
- MOHR, Robert: Die deutschsprachigen Fassungen der Martina-Legende. Eine Untersuchung zur institutionsspezifischen und institutionsübergreifenden Rezeption von Legenden. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 131 (2012), S. 343-366.
- MÜLLER, Mario: Verletzende Worte. Beleidigung und Verleumdung in Rechtstexten aus dem Mittelalter und aus dem 16. Jahrhundert. Hildesheim 2017 (Hildesheimer Universitätsschriften 33).
- PFEIFFER, Jens: Den Menschen ließ er das Haupt hochtragen. Antike und mittelalterliche Überlegungen zur Seele und ihrem Körper. In: Katharina Philipowski und Anne Prior (Hgg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 197), S. 39-57.
- PHILIPOWSKI, Katharina: Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Literatur. Berlin, Boston 2013 (Hermaea. Neue Folge 131).
- PHILIPOWSKI, Katharina/PRIOR, Anne: Einleitung. In: Ebd. (Hgg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 197), S. IX-XXXV.
- RÖCKE, Werner: Drohung und Eskalation. Das Wechselspiel von sprachlicher Gewalt und körperlicher *violentia* in Heinrich Wittenwilers Ring. In: Jutta Eming und Claudia Jarzebowski (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 129-143.
- RUHRBERG, Christine: Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242-1312). Tübingen 1995 (Bibliotheca Germanica 35).
- SCHIRRMEISTER, Albert: Folter und Heiligung in der Legenda Aurea. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte. In: Peter Burschel, Götz Distelrath und Sven Lembke (Hgg.): Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter. Köln 2000, S. 133-149.
- SCHNELL, Rüdiger: Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften. In: Katharina Philipowski und Anne Prior (Hgg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 197), S. 83-112.
- SCHÖNHERR, Alfons: Die mittelalterlichen Handschriften der Zentralbibliothek Solothurn. Beschrieben von Alfons Schönherr. Solothurn 1964, S. XI-XXXII und S. 57-61.
- TANNER, Ralph: Sex, Sünde, Seelenheil. Die Figur des Pfaffen in der Märenliteratur und ihr historischer Hintergrund (1200-1600). Würzburg 2005, S. 365-376.
- WALLACH-FALLER, Marianne: Die erste deutsche Bibel? Zur Bibelübersetzung des Zürcher Dominikaners Marchwart Biberli. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 110 (1981), S. 35-57.
- WALLACH-FALLER, Marianne: Ein alemannischer Psalter aus dem 14. Jahrhundert. Hs.A.IV.44 der Universitätsbibliothek Basel, Bl. 61-178. Freiburg 1981 (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 27), S. 90-109.

- WALLACH-FALLER, Marianne: Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text? In: Kurt Ruh (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7), S. 388-401.
- WALLACH-FALLER, Marianne: Bibelübersetzung im mittelhochdeutschen Dominikanerinnen-Legendar Codex S 451 der Zentralbibliothek Solothurn (Marchwart-Biberli-Legendar). In: Heimo Reinitzer (Hg.): *Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters*. Beiträge eines Kolloquiums im Deutschen Bibel-Archiv. Bern 1991 (Vestigia bibliae 9-10), S. 336-349.
- WEHRLI-JOHNS, Martina: Studium und Seelsorge im Predigerkloster. In: Barbara Helbling, Magdalen Bless-Grabher und Ines Buhofer (Hgg.): *Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich*. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter. Zürich 2002, S. 107-119.
- WEHRLI-JOHNS, Marina: Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230-1524). Mendi-  
kantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt. Zürich 1980, S. 203-205.
- WILLIAMS-KRAPP, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 24-25.
- WILLIAMS-KRAPP, WERNER: Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550. In: Werner Williams-Krapp, Kristina Freienhagen-Baumgardt und Katrin Stegherr (Hgg.): *Geistliche Literatur des späten Mittelalters*. Kleine Schriften. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), S. 209-225.

### **Lexikonartikel und Nachschlagewerke**

- BIRLEY, A. R.: Art. Severus Alexander. In: *Der Neue Pauly* 11. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 2001, Sp. 486-487.
- BIRLEY, A. R.: Art. Decius, II. Kaiserzeit. In: *Der Neue Pauly* 3. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 1997, Sp. 348-349.
- BLECKMANN, Bruno: Art. Maximianus. In: *Der Neue Pauly* 7. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 1067-1068.
- BLECKMANN, Bruno: Art. Diocletianus. In: *Der Neue Pauly* 3. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 1997, Sp. 577-587.
- BRODBECK, DORIS: Art. Wallach. In: *Historisches Lexikon der Schweiz* 13. Hg. von Marco Jorio und Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz. Basel 2014, S. 193.
- ECK, Werner: Art. Claudius, III. Kaiser. In: *Der Neue Pauly* 3. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 1997, Sp. 22-26.
- GRAMS-THIEME, Marion: Art. Taube, II. Kunsthistorisch. In: *Lexikon des Mittelalters* 8. Hg. von Robert-Henri Bautier et al. München 1997, Sp. 492.
- GUTSFELD, Andreas: Art. Vicarius. In: *Der Neue Pauly* 12/2. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 2003, Sp. 181-182.
- JAKOBI-MIRWALD, Christine: *Buchmalerei. Ihre Terminologie in der Kunstgeschichte*. 2. vollständig überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Berlin 1997, S. 67-68.



KUSTER, Christian: Art. Biberli, Marchwart. In: Historisches Lexikon der Schweiz 2. Hg. von Marco Jorio und Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz. Basel 2002, S. 386.

LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38. Auflage. Stuttgart 1992,

- s.v. *«beit»*, S. 12.
- s.v. *«durgiessen»*, S. 34.
- s.v. *«ephöu, ebehöu»*, S. 43.
- s.v. *«kreweln»*, S. 117.
- s.v. *«lefse»*, S. 123.
- s.v. *«meintetiger»*, S. 136.
- s.v. *«iinde»*, S. 246.
- s.v. *«vnsinnig»*, S. 256.
- s.v. *«phunmunt/fundament»*, S. 301.
- s.v. *«willeclich »*, S. 321.
- s.v. *«wüeterich»*, S. 327.
- s.v. *«würzen»*, S. 329.

LIEBL, Ulrike: Art. Löwe, 2. Ikonographie. In: Lexikon des Mittelalters 5. Hg. von Robert-Henri Bautier et al. München 1991, Sp. 2141-2142.

LINKE, Angelika/NUSSBAUMER, Markus/PORTMANN, Paul R.: Studienbuch Linguistik. 5. erweiterte Auflage. Ergänzt um ein Kapitel «Phonetik/Phonologie» von Urs Willi. Tübingen 2004 (Reihe Germanistische Linguistik. Kollegbuch 121), S. 218.

PONS. Wörterbuch für Schule und Studium Latein-Deutsch. Hg. von Rita Hau, Ursula Martini. Neubearbeitung unter Mitwirkung von Annette Dralle, Gregor Vetter und Marieluise Schmitz. 1. Auflage. Stuttgart 2012,

- s.v. *«condire»*, S. 188.
- s.v. *«cōnscientia»*, S. 197.

Schön, Franz: Art. Augusta Viromanduorum. In: Der Neue Pauly 12/2. Enzyklopädie der Antike. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart, Weimar 2003, Sp. 909-910.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. Band 16. Hg. von Verein für das schweizerische Wörterbuch. Frauenfeld 2012, s.v. *«wüeterich»*, Sp. 2347.

STADLER, Johann Evangelist: Vollständiges Heiligen-Lexikon 1. Augsburg 1858,

- s.v. *«S. Aphrodisius Commentariensis»*, S. 276.
- s.v. *«S. Bonifacius»*, S. 500-501.

STADLER, Johann Evangelist: Vollständiges Heiligen-Lexikon 3. Augsburg 1869,

- s.v. *«S. Longinus»*, S. 855-861.
- s.v. *«S. Justus»*, S. 576-577.

STADLER, Johann Evangelist: Vollständiges Heiligen-Lexikon 4. Augsburg 1875, s.v. *«S. Martina»*, S. 267-268.

STADLER, Johann Evangelist: Vollständiges Heiligen-Lexikon 5. Augsburg 1882,

- s.v. *«S. Quintinus»*, S. 8-9.
- s.v. *«S. Thyrsus»*, S. 552-553.

VAUCHEZ, André: Art. Heiligkeit. In: Lexikon des Mittelalters 4. Hg. von Robert-Henri Bautier et al. München 1989, Sp. 2014-2015.

WETZEL, René: Art. Seuse, Heinrich. In: Historisches Lexikon der Schweiz 11. Hg. von Marco Jorio und Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz. Basel 2012, S. 458.

## Internetquellen

- Ad fontes: Transkriptionsregeln. Online: [www.adfontes.uzh.ch/tutorium/schriften-lesen/transkriptionsregeln/](http://www.adfontes.uzh.ch/tutorium/schriften-lesen/transkriptionsregeln/) [Stand: 19.10.2018].
- FLEITH, Barbara: Forschungsprojekte. Online: [www.unige.ch/lettres/alman/de/enseignants/medieval/fleith/](http://www.unige.ch/lettres/alman/de/enseignants/medieval/fleith/) [Stand: 05.10.2018].
- FLEITH, Barbara/SCHIEWER, Hans-Jochen: Edition des ältesten alemannischen Prosalegendars (Solothurn, Zentralbibliothek, Codex S 451). 2010. Online: [www.wiso-net.de/document/SOFI\\_\\_20105371](http://www.wiso-net.de/document/SOFI__20105371) [Stand: 20.10.2018].
- HOLT, Ian: Standardbeschreibung des Solothurner Legendars. Beschreibung für e-codices von Ian Holt. Zentralbibliothek Solothurn. Solothurn 2009. Online unter: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/description/zbs/S-0451/> [Stand: 05.10.2018].
- SCHÄFER, Joachim: Art. Bonifatius von Tarsus. Ökumenisches Heiligenlexikon. Online: [www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bonifatius\\_von\\_Tarsus.html](http://www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bonifatius_von_Tarsus.html) [Stand: 25.10.2018].
- SCHÄFER, Joachim: Art. Justus von Auxerre. Ökumenisches Heiligenlexikon. Online: [www.heiligenlexikon.de/Bio-graphienJ/Justus.htm](http://www.heiligenlexikon.de/Bio-graphienJ/Justus.htm) [Stand: 25.10.2018].
- SCHÄFER, Joachim: Art. Martina von Rom. Ökumenisches Heiligenlexikon. Online: [www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Martina.htm](http://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Martina.htm) [Stand: 25.10.2018].
- SCHÄFER, Joachim: Art. Thyrsus. Ökumenisches Heiligenlexikon. Online: [www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Thyrsus\\_Gefahrten.html](http://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Thyrsus_Gefahrten.html) [Stand: 25.10.2018].

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1:* Im Kolophon (216va-b) verewigt als *ein wiser Lesmeister bredier ordens brüder Marchwart Biberli. den gar kunt ist vmb der heiligen legende* (216vb). .....20  
Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451, f. 216<sup>va-b</sup> ([www.e-codices.ch](http://www.e-codices.ch)).
- Abb. 2:* Die beiden Hände im Vergleich: Neben der offensichtlich andersfarbigen Tinte ist das Schriftbild ebenfalls ziemlich divers (links: 56ra, rechts: 251 va). .....22  
Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451, f. 56<sup>ra</sup> und 251<sup>va</sup> ([www.e-codices.ch](http://www.e-codices.ch)).
- Abb. 3:* Feiertage wurden von beiden Händen unterschiedlich vermerkt (links: 1v, rechts: 254rb). .....23  
Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451, f. 1<sup>v</sup> und 254<sup>rb</sup> ([www.e-codices.ch](http://www.e-codices.ch)).
- Abb. 4:* Einteilung der oberdeutschen Dialekte .....24  
CHRISTEN, Helen/GLASER, Elvira/FRIEDLI, Matthias: Kleiner Sprachatlas der deutschen Schweiz. Mit Karten und Grafiken von Manfred Renn. 5. Auflage. Frauenfeld 2013, S.30.
- Abb. 5:* In Han 2 wurden mehr Korrekturen – nachträglich - vorgenommen (links: 241rb, und rechts: 244r). .....24  
Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451, f. 241<sup>rb</sup> und 244<sup>r</sup> ([www.e-codices.ch](http://www.e-codices.ch)).
- Abb. 6:* Bei beiden Händen sollen die Eröffnunginitialen auf Schreibstuben dreier Schweizer Dominikanerinnenkonvente verweisen (links: 2r, rechts: 227r). .....25  
Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451, f. 2<sup>r</sup> und 227<sup>r</sup> ([www.e-codices.ch](http://www.e-codices.ch)).

*Abb. 7:* Zungendimensionen in den Legenden des S 451 (vollständiges Diagramm s. Kapitel 5.).....64  
Diagramm von Alexandra L. Donat.

*Abb. 8:* Überblick über die Märtyrerzunge, ihre Funktionen und ihren Bewegungsspielraum.....77  
Diagramm von Alexandra L. Donat.

### **Tabellenverzeichnis**

*Tab. 1:* Legenden des Codices S 451 und Verwendungen in den grossen Legendaren der Zeit.....29  
Tabelle von Alexandra L. Donat.

*Tab. 2:* Kategorisierung der Märtyrerlegenden im ‹Solothurner Legendar (drei Teile). ....91  
Tabelle von Alexandra L. Donat.

*Tab. 3:* Sprachverben werden fleissig gebraucht.....105  
Tabelle von Alexandra L. Donat.

## Anhang

### Kategorisierung der Märtyrerlegenden im «Solithurner Legendar»

Tab. 2: Kategorisierung der Märtyrerlegenden im «Solithurner Legendar» (drei Teile).

Heiliger/ Heilige	Folio	Tag	Jahr	Verhältnis/ Beziehung	Kaiser/ Richter	Zusätzliche Personen	Todesart	Mundstrafe	Sprache	Heiliger Geist/Taube	Gottes Zorn	Augen	
Johannes und Basilissa	3 <sup>va</sup> -25 <sup>va</sup>	9. Jan.	304	Ehepaar >> sterben nicht zur selben Zeit	Diocletian Maximianus -Zorn	Zelinus, Sohn des Grafer, wird von seinem Vater zur Entscheidung verurteilt Antonius Anastasius	Entscheidung auf dem Meer	-Bedeutung der Zunge wird hervorgehoben - verweigert mit Kaiser zu sprechen	Verknüpfung des Glaubens mit Geschmack >> Bedeutung der Zunge Rosemallegorie			-Metapher für Blindheit -Erblindung der Diener -Augen ausstechen	
Anastasius Persa	25 <sup>va</sup> -32 <sup>ba</sup>	22. Jan.	628		Chosrau II. -Zorn		Erhängt		<i>-Keiser du sollst in heissen krazegen ds er nicht alsus mit dir rede</i> -Spott				
Marinus von Rom	32 <sup>ba</sup> -39 <sup>ba</sup>	26. Dez.	283		Marcianus -Zorn	Simplicius, Ratgeber	Entscheidung, jedoch erst nach dem Tod						
Torpes von Pisa	46 <sup>ra</sup> -50 <sup>ba</sup>	29. April	~65		Nero -Zorn	Evellus Arenius Zelernia	Entscheidung auf dem Meer						
Quintinus von Vermand	50 <sup>ba</sup> -56 <sup>ra</sup>	31. Okt.	287/302		Richter Rectofanus -Zorn		Entscheidung	Seuf und Kalchessig werden in den Mund gegossen -Kehle wird ihm gebunden	Weisse Taube steigt von seiner Kehle auf			-Heilt Kranke und Blinde -Heilung der Blindheit durch gebet	
Longinus	56 <sup>ra</sup> -60 <sup>ra</sup>	15. März	45	Nichis bindet den Heiligen an die irdische Welt -Sprosslegende mit Afrodisius	Claudius Graf Oktavianus -Zorn	Afrodisius	Entscheidung keine Angabe zum Tod Afrodisius'	-Zähne werden ausgeschlagen -Anweisung zum Zungen ausschneiden -Afrodisius wird die Zunge heraus geschritten -Afrodisius kann noch sprechen	Sprechen mit abgeschliffener Zunge → wird sogar klar erwähnt	Schlag Gottes → Erblindung des Richters + Kreuzigung seines Leibes -Gerechter Gott		Richter erblindet -Heilung nach dem Tod des Heiligen mit dessen Blut → ganz neue Perspektive auf den «blutzeugen»	
Thyrsus aus Asien	60 <sup>va</sup> -70 <sup>vb</sup>	28. Jan.	~250		Decius -Zorn		Entscheidung	-Augen werden ausgestochen -Antlitz wird entstellt Durchgessung mit <i>wallendigem blec</i> -Heisses Blei wird in den Mund gelehrt -spricht trotzdem noch	Kaiser ist des Zuhörens überdrüssig			Blindung des Heiligen	
Bonifatius von Tarsus	70 <sup>vb</sup> -75 <sup>ba</sup>	14. Mai	~306		Diocletian Maximianus -Zorn	Frau Aglathes	Entscheidung						
Adrianus von Nicomeden	82 <sup>ba</sup> -89 <sup>ba</sup>	8. Sept.	~306	Ehefrau Natalia	Maximianus -Zorn	Natalia	Hände und Beine werden abgeschlagen Entscheidung						
Juliana von Nicomeden	110 <sup>ra</sup> -117 <sup>ba</sup>	16. Feb.	304		Diocletian Maximian Vater -Zorn	Eleusius	Entscheidung						
Martina von Rom	121 <sup>ba</sup> -130 <sup>ra</sup>	30. Jan.	226		Alexander Richter Justinus -Zorn		Entscheidung	-Entstaltung des Antlitzes -Verunstaltung mit spezieller Salbe	Spott		Gottes Strafe: Uebelater sind auf der Stelle tot		

Heiliger/ Heilige	Folio	Tag	Jahr	Verhältnis/ Beziehung	Kaiser/ Richter	Zusätzliche Personen	Todesart	Mundstrafe	Sprache	Heiliger Geist/Taube	Gottes Zorn	Augen
Julianus und Basillisa	3 <sup>va</sup> -25 <sup>va</sup>	9. Jan.	304	Ehepaar -> sterben nicht zur selben Zeit	Diocletian Maximianus -Zorn	Zebinus, Sohn des Grafen; wird von seinem Vater zur Enthauptung verurteilt Antonius Anastasius	Enthauptung	-Bedeutung der Zunge wird hervorgehoben - verweigert mit Kaiser zu sprechen	Verknüpfung des Glaubens mit Geschmack >> Bedeutung der Zunge Rosenthallegorte		-Metapher für Blindheit -Erblindung der Diener -Augen ausstechen	
Anastasius Pater	25 <sup>va</sup> -32 <sup>ab</sup>	22. Jan.	628		Chosrau II. -Zorn		Erhängt					
Marinus von Rom	32 <sup>ab</sup> -39 <sup>aa</sup>	26. Dez.	283		Marcianus -Zorn	Simplicius, Ratgeber	Enthauptung; jedoch erst nach dem Tod		<i>-Kaiser du soll in heissen kratzogen ds er nicht alsus mit dir rede</i> -Spot			
Torpes von Pisa	46 <sup>aa</sup> -50 <sup>b</sup>	29. April	~65		Nero -Zorn	Evelinus Artemius Zelernia	Enthauptung auf dem Meer					
Quintinus von Vermand	50 <sup>b</sup> -56 <sup>aa</sup>	31. Okt.	287/302		Richter Ricoflanus -Zorn		Enthauptung	Senf und Kalchessia werden in den Mund gegossen -Kehle wird ihm gebunden		Weisse Taube steigt von seiner Kehle auf		-Heil Kranke und Blinde -Heilung der Blindheit durch gebet
Longinus	56 <sup>aa</sup> -60 <sup>aa</sup>	15. März	45	Nichis bindet den Heiligen an die irdische Welt -Sprosslegende mit Afrodosius	Claudius Grafi Oktavianus	Afrodosius	Enthauptung Keine Angabe zum Tod Afrodosius'	-Zähne werden ausgeschlagen -Anweisung zum Zungen ausschneiden -Afrodosius wird die Zunge heraus geschlitten -Afrodosius kann noch sprechen	Sprechen mit abgeschnittener Zunge -> wird sogar klar erwähnt	Schlag Gottes -> Erblindung des Richters + Kreuzigung seines Leibes -Erechter Gott	Richter erblindet -Heilung nach dem Tod des Heiligen mit dessen Blut -> ganz neue Perspektive auf den «Blitzregen»	
Thyrus aus Asien	60 <sup>va</sup> -70 <sup>vb</sup>	28. Jan.	~250		Decius -Zorn		Enthauptung	-Augen werden angestochen -Antlitz wird erstellt währendem ble in den Mund geleht -spricht trotzdem noch	Kaiser ist des Zuhörens überdrüssig		Blendung des Heiligen	
Bonifatius von Tarsus	70 <sup>vb</sup> -75 <sup>b</sup>	14. Mai	~306		Diocletian Maximianus -Zorn	Frau Aglathes	Enthauptung					
Adrianus von Nicomeden	82 <sup>ab</sup> -89 <sup>b</sup>	8. Sept.	~306	Ehefrau Natalia	Maximianus -Zorn	Natalia	Hände und Beine werden abgeschlagen Enthauptung					
Juliana von Nicomeden	110 <sup>aa</sup> -117 <sup>b</sup>	16. Feb.	304		Diocletian Maximian Vater -Zorn	Elcusius	Enthauptung					
Martina von Rom	121 <sup>ab</sup> -130 <sup>aa</sup>	30. Jan.	226		Alexander Richter Justinus -Zorn		Enthauptung	-Entstaltung des Anlitzes -Verunstaltung mit spezieller Salbe	Spot		Gottes Strafe: Uebeläter sind auf der Stelle tot	

Heiliger/ Heilige	Folio	Tag	Jahr	Verhältnis/ Beziehung	Kaiser/ Richter	Zusätzliche Personen	Todesart	Mundstrafe	Sprache	Heiliger Geist/Taube	Gottes Zorn	Augen
Chrysoth und Daria	254 <sup>b</sup> , 256 <sup>b</sup>	25. Okt.	285/304	Ehepaar	Kaiser Numerian Richter Claudius -Zorn		Werden bei lebendigen Leib vergraben (ersticken) Enthauptung					
Vinzentia und Margaretha	256 <sup>b</sup> , 260 <sup>a</sup>			Kinder (8- und 12-jährig), Schwesterpaar	Richter Eusebius 2. Richter Quintillus -Zorn		Enthauptung		-Wenig Worte mit viel Sinn -Reden übers reden -Reflektieren	Tauben sasssen auf ihr beider Herzen		-Diener erblinden -Gensung, nachdem die Hämper wieder bei ihren Leibern liegen
Barbara von Nicomeden	269 <sup>b</sup> , 274 <sup>b</sup>	4. Dez.	~306		Vater -Zorn		Enthauptung		-Abgötter: Minder, die nicht sprechen können	Seele in Form einer weissen Taube	Vater verbrennt ab göttlichen Zorn	-Metaphorische Blindheit -blindes Herz
Anastasia von Sirmium	274 <sup>b</sup> , 284 <sup>va</sup>	25. Dez.	304	Sprosslegende zu Chrysogomus	Diocleian Stadtrichter -Zorn	Fausta, mütter Chrysogomus, Lehrer von Anastasia Publius, Ehemann Agapton, Ciconia und Hyrennen (hl. Schwestern) Zoylus, Priester	Auf dem Scheiterhaufen verbrennt				Engel ist ausführendes Element des göttlichen Zorns	blind -Richter wird an beiden Augen blind → Abgötter können nicht helfen

## Die Legenden der <Mundheiligen><sup>281</sup>

### Martina von Rom<sup>282</sup>

30. Januar 226  
(121<sup>vb</sup>-130<sup>va</sup>)  
Namensbedeutung: dem (römischen) Kriegsgott Mars geweiht (*lat.*)  
Attribute: mit einem Löwen, Lilie (Zeichen der jungfräulichen Reinheit)  
Patronin von Rom und den stillenden Mütter<sup>283</sup>
- 122<sup>r</sup> Betonung des schönen Gesichts: *froelichem antliute // sprach mit folichem antliut // ir antliut als vnmessig liutselig vnn dvrluuchtet*
- 122<sup>ra</sup> Knechte des Kaisers sind natürlich *griulichen wuetriche*
- 122<sup>vb</sup> *sprach do mit froelichem antliute*
- 122<sup>vb</sup> überlistet den Kaiser; hebt die Augen zum Himmel und spricht heimlich > erstes Mal geschieht ein Gebet im Verborgenen
- 122<sup>vb</sup>-123<sup>ra</sup> *vnbeweglichen vnn ungesehenden touben abgot = Apollo*
- 123<sup>rb</sup> Teufelsstimme (*grosser vnd klaglicher stimme*) ertönt aus dem zerstörten Abgott; hatte da seine *wonunge* für 140 Jahre und unter ihm dienten 270 Geister, die je täglich 70 Seelen brachten → beurteilt Martina als *grosse heilige sele dvr die din keisertum sol zergan*
- 123<sup>va</sup> *grimmeklich slahen vnder ir zartes antliute, vnn hies ir die browen mit kreweln zerzerren* → Klasse 1 der Mundstrafen
- 123<sup>va-vb</sup> den Folterknechten geschieht das, was sie der Jungfrau antun – nur noch in stärkerem Ausmasse >> Talionsprinzip
- 123<sup>vb</sup> erhebt die Augen zum Himmel und betet > himmlische Stimme nennt sie *tochter* – und nicht *gemahel/dirne* Christi wie sonst üblich
- 123<sup>vb</sup> Bekehrung der Folterknechte: *vnn do die wisger die si marteroten erhorten die wunderlichen stimme do vielen si vf ir antliute*
- 124<sup>ra</sup> Folterknechte gehorchen dem Befehl des Kaisers nicht mehr und verfügen über eine gemeinsame Stimme: *vnn sprachen alle mit **einer** stimme gewisliche >> **Gemeinschaftsstimme*** wie bei Bonifatius; durch Martina (vielleicht auch ihre Stimme) zur Erkenntnis gelangt
- 124<sup>rb</sup> Kaiser wird zornig, worauf die Knechte sagen der *boese trake wonet in dir* > ist ebenfalls ein Gefäss, jedoch für die gegenteilige Ansicht
- 124<sup>rb</sup> Vor Zorn werden die Knechte verurteilt und sollen getötet werden
- 124<sup>va</sup> Seelen sind getrennt vom Körper

<sup>281</sup> Alle optischen Hervorhebungen in den Notizen und den Transkriptionen sind von der Autorin (ad) vorgenommen worden, um wichtige Punkte zu unterstreichen. Der Anhang hier dient allgemein einem raschen inhaltlichen Überblick über die Legenden der Mundheiligen. Dabei handelt es sich jedoch nicht nur um eine Inhaltszusammenfassung, sondern Auffälligkeiten, Gedanken und Fragen – generell alles, was bei der Lektüre ins Auge stach – wurden gleich darin vermerkt. Es kann sein, dass die Aussagen nicht identisch mit jenen in der Arbeit sind, da sie als Arbeitsnotizen zu betrachten sind und vor der Analyse oder den besprochenen Ergebnissen entstanden sind. Dementsprechend sind sie nicht als Resultat zu verstehen.

<sup>282</sup> Informationen zur Heiligen Martina vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 4, S. 267-268.

<sup>283</sup> Für die Bedeutung des Namens, das Patronat und die Attribute vgl. SCHÄFER, Ökumenisches Heiligenlexikon, online: [www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Martina.htm](http://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Martina.htm) [Stand: 25.10.2018].

- 124<sup>vb</sup> *mit als grosser froeide hatten ir geiste vf geben* → Seele löste sich einfach vom Körper bei der Enthauptung
- 124<sup>vb</sup> Martina weist den Kaiser zurecht: *gestille vnn hoere noch* > sie spricht die Scham an und dass ein Weib ihn besiegen/überwinden konnte > gegen das Ego des Kaisers
- 125<sup>ra</sup> Kaiser wird zornig
- 125<sup>ra</sup> der Leib der Martina leuchtet von innen heraus > wie ein durchscheinendes Gefäss: *Vnn do wart si als wis gesehen als der schne. vnn was ir lip als durliuchtet das man si kume mochte angesehen von dem glanze der von ir libe gieng.*
- 125<sup>rb</sup> Körper verströmt süssen Duft
- 125<sup>rb</sup> Martinas Stimme ist süss und gross
- 125<sup>rb</sup> des Kaisers Vater ist der Teufel, *ein viurste alles vibels*
- 125<sup>vb</sup> trotz grosser Marter: *dvr dinen goetlichen namen so enhan ich min antliut nit von dir gekert mit keinem v[e]rdruzze noch mit trurekeit*
- 126<sup>rb</sup> ihr soll eine Salbe eingerieben werden, *ds wir also ir klarheit vervnreinen*
- 126<sup>va</sup> unmässiger Geschmack strömt der Körper der Heiligen aus; *dvr [vnreine] salben das si ir schoene verlur*
- 126<sup>vb</sup> im Kerker selber ist die Heilige von *wunneklichem* Licht umgeben und sie wird von Jünglingen umringt, *das ir klarheit nieman betrachten kunde*
- 127<sup>rb</sup> Martina scheint die Marter nicht zu stören: *Do nu der keiser ir antliut anschowete do was si vil froelich getan, danne si vor ie was gewesen. vnn was ir lip als kreftig vnn als schoene als er gezogen were ze eime starken kempfen.*
- 127<sup>va</sup> **Mehrdeutigkeit** der Sprache wird offenbar: Bekehrung kann von beiden Parteien jeweils zu ihren Vorlieben ausgedeutet werden
- 127<sup>vb</sup> Anscheinend spielt Martinas Schönheit bei dem Dienst an den Abgöttern eine Rolle
- 127<sup>vb</sup> Kaiser ist etwas unverständlich: *verstünt nit das si sin spottete*
- 128<sup>ra</sup> Teufelsaustreibung = Abgötter sind quasi auch nur Gefässe für etwas Höheres – analog zu den Heiligen oder den Menschen; *ich sprich dir stumme dv da wonest in disem abgot. gang vs mit grisgramenden zenen das alle, die an dich geloubent, sehent wem siu gedienet hant.*
- 128<sup>ra</sup> Kaiser erkennt immer noch nicht, wessen Kraft wirkt, weil sein Herz so *vervinstert* ist
- 128<sup>rb</sup> Martina verspottet den Kaiser, weil sie ihn überwunden hat: *ich spotten nicht din, sunder des gewaltes dines keisers* → Verhandlung der Machtfrage
- 128<sup>v</sup> Martinas Leib wird thematisiert
- 129<sup>ra</sup> *vnn luchte ir antliut als der glanz der sunnen* > trotz unmenschlicher Folter
- 129<sup>va</sup> betet mit zum Himmel gerichteten Augen
- 129<sup>va</sup> betitelt Gott als *min vnerloschens liecht*
- 130<sup>ra</sup> der zornige Kaiser lässt Martina ihr Haar abschneiden, weil es angeblich die Zauberkräfte besässe
- 130<sup>rb</sup> Kaiser wird *tobig von zorne*



- 130<sup>rb</sup> Martina macht ihr letztes Gebet *vnn beval vnserm herren ir geist* und die himmlische Stimme begrüsst sie im Paradies; bei Enthauptung sterben die Henkersknechte
- 130<sup>rb</sup> der leere Leib – der Geist ist ja im Himmel – wird geehrt und verziert
- 130<sup>rb-va</sup> Kaiser wird sofort gestraft mit Schmerzen/Pein: *as sinen eigennen lip als ein hunt* (Talionsprinzip? Gottes Strafe?)
- 130<sup>va</sup> eine Stimme aus dem Himmel befiehlt Alexander in der Hölle zu schmoren: *Alexander gang in den helschen oven vnd in die vsseren vinstri* → da kein Gefäss mehr für die Stimme zur Bestrafung vorhanden ist, muss die Stimme selbst aus dem Himmel sprechen

### Quintinus von Vermand<sup>284</sup>

31. Oktober 287/302<sup>285</sup> Attribute: Ketten, Bratspiess, Nägel, Werkzeuge seines Martyriums  
(50vb-56ra) Patronate: Stadt Amiens, Wassersucht
- 51<sup>ra</sup> *vmb das er vnserm herren noch me selon gewunne zekriystam gelouben* > Seele kann wie ein Objekt gesucht und gefunden werden
- 51<sup>ra</sup> Kommt nach Amiens (=Amiens?)
- 51<sup>ra</sup> Krankenheiler, die *betrisen machet er gesunt, vnn die blinden gesechende*; Analogie zu Jesu Wunderheilungen
- 51<sup>ra-b</sup> *alr griulichoste wuetrich an der gestalt, vnn ouch an dem gemuete hies Reciofarus*: Tyrann wird dementsprechend eingeführt
- 51<sup>rb</sup> Reciofarus, der Tyrann, bat Kaiser Maximianus, dass er Richter sein dürfe
- 51<sup>rb</sup> nimmt seine Funktion gleich wahr und lässt Christen verfolgen (bsp. Basel), mit *grosser wuetunge*
- 51<sup>rb</sup> obwohl er im Kerker gebunden ist, lobt Quintinus Gott noch mit *froelicher stimme* > noch kein Hinweis auf den Ursprung der Stimme
- 51<sup>va</sup> Richter möchte keine *tumben* Reden mehr hören
- 51<sup>va</sup> Diskussion über Dummheit > betrifft auch die Macht- bzw. Herrscherebene und das Gefälle zwischen Mächtigen und Plebs
- 51<sup>va</sup> Quintinus schafft starkes Bild von Gegensätzen: Dummheit, Finsternis und Höllenfeuer gegenüber dem richtigen Gott, der ewigen *wisheit* und Wahrheit.
- 51<sup>vb</sup> Quintinus widerspricht: *dv hast minen lip in diner gewalt. aber min sele hat nieman in siner gewalt / wan got allein* → klare Trennung zwischen Körper und Seele; jetzt ist schon klar, was wirklich leiden wird
- 51<sup>vb</sup> Richter wird *wuetig von zorne*
- 51<sup>vb</sup> erhebt die Augen zum Himmel
- 52<sup>ra</sup> Quintinus betet um Kraft gegen die Gewalt des Richters
- 52<sup>ra</sup> göttliche Stimme spricht zu Quintinus vom Himmel herab
- 52<sup>ra</sup> Quintinus wird *erviullet mit dem troste des heiligen geistes* → Bild des Körpers als Gefäss wird heraufbeschworen → macht Schmerz unempfindlich

<sup>284</sup> Informationen zum Heiligen Quintinus vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 5, S. 8-9.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., S. 9.

- 52<sup>ra</sup> Zweiter Verdacht: Heiliger sei ein Zauberer  
52<sup>rb</sup> Singt und lobt mit *froelicher stimme*  
52<sup>rb</sup> Engel erscheint Quintinus  
52<sup>v</sup> Bekehrt etwa 200 Heiden mit «seinen Lehren»  
53<sup>ra</sup> Rede macht Reciofarus gar zornig  
53<sup>ra</sup> Büttel wiederholen die Predigt Quintinus  
53<sup>ra</sup> Richter wird *recht grisgrament von zorne*  
53<sup>rb</sup> Richter versucht mit *zarter rede* Quintinus in Versuchung zu führen  
53<sup>va</sup> Q. bietet Reciovarus Paroli: *dv maht mich nit gewandlon von minen sinne; wan iuwer gewalt ist ein blindiu verleitunge, vnn elliu iuwer ere ist zitlich.*  
53<sup>va</sup> Menschliche Marter ist nicht zu fürchten > zeigt die Zweiteilung in immanente und transzendente Welt  
53<sup>vb</sup> Der Richter ist dafür ein Gefäss für Zorn: *wart der richter erviult mit zorne*  
54<sup>ra-b</sup> Marter bewirkt das Gegenteil, was der Richter wollte, deswegen will er den Heiligen folgendermassen zum Schweigen bringen: *bringent har kalch essich vnn senf, das ich im das in sinen munt giesse, vnn in da mit gesweige, das er das volk nicht mere anbelle mit siner stimme*  
54<sup>rb</sup> *ach wie süesse din rede ist in minen oren. noch vil suesser denne hong waben mínem munde* > Richter kann anscheinend nichts ausrichten  
54<sup>rb</sup> Herrscherkritik: Unsinn des Richters  
54<sup>rb</sup> Quintinus wird mit Ketten um die Kehle gebunden  
54<sup>va</sup> Sang mit *froelicher stimme*  
54<sup>vb</sup> Körperlos: *dem [Gott] ich mich han gegeben von allem minem herzen, von aller miner sele* → Herz und Seele sind nicht identisch  
54<sup>vb</sup> trennt sich freiwillig von seinem Kopf bei der Enthauptung  
54<sup>vb</sup>-55<sup>ra</sup> *vnd alzehant do gieng ein sne wisse tube von siner kelen, vnn vûr vf inden himel* → Geist löst sich mit der Enthauptung gleichzeitig vom Körper los!  
55<sup>ra</sup> Leib ist jetzt definitiv nur noch ein leeres, totes Objekt/Gefäss  
55<sup>rb</sup> blinde Frau Eusebia erhält den Auftrag, den Leichnam des Märtyrers zu suchen  
55<sup>va</sup> heiliger Leib kann sich bewegen/erheben > scheint von irgendetwas angetrieben >> Leib ist Objekt, welches verschiedene Eigenschaften besitzt (Geschmack) oder annehmen (Gewicht) kann: *gieng ein also suesser smak von im. als ob ein aker von liylien vnn rosen da were gewesen.*  
55<sup>vb</sup> Eusebia erhält ihr Augenlicht/Gesicht zurück; Kranke werden wieder gesund

## Thyrus aus Asien<sup>286</sup>

28. Januar 250  
(60<sup>va</sup>-70<sup>vb</sup>)                      Namensbedeutung: Stengel/Stab des Bacchus (*lat.*)<sup>287</sup>  
Attribut: Säge
- Sprosslegende: Leucius                      Namensbedeutung: der Pfahl des Löwen (*lat.*)  
und Calenicus                      Namensbedeutung: der gute Sieger (*griech.*)
- 60<sup>va</sup>                      bereits Einführung des Kaisers als *vmilt*
- 60<sup>vb</sup>                      es gab jene, die nur dem Namen nach Heiden waren → *vnder disen tugentsamen heidnen*
- 60<sup>vb</sup>                      Teufel kommt schon ins Spiel; der *sumliche[r] grave* war einfach vom Teufel zu steuern; Volk wird gezwungen zu Abgöttern Jovis und Apollo zu opfern
- 61<sup>ra</sup>                      Leucius spricht zum Grafen; Abgötter seien *vnverstandenlichen goetten offrost, die sin toub ane allen sín*
- 61<sup>ra</sup>                      Graf wird zornig von der Rede und lässt Leucius martern
- 61<sup>rb</sup>                      Heiliger wird durch den Richter erst vollkommen
- 61<sup>va</sup>                      Leucius wird enthauptet; Richter hat seine *ivbeln begirde* gestillt
- 61<sup>va</sup>                      Ankündigung durch Thyrus: *hoer gedulteklich was ich dir sage* > Heiliger fordert Aufmerksamkeit ein
- 61<sup>vb</sup>                      Richter hat genug von dem Reden Thyrus > erster Versuch ihn zum Schweigen zu bringen
- 61<sup>vb</sup>-62<sup>ra</sup>                      Thyrus meint *ich enhan niut genüg geret* oder *ich nit genüg han geret* >> lässt sich nicht zum Schweigen bringen
- 62<sup>ra</sup>                      Sterben **durch die Wahrheit** ist erstrebenswert
- 62<sup>rb</sup>                      Zeitlichkeit: Marter ist beschränkt:= *siu sint zitlich vnn nement ein ende*; jedoch unendliche Pein/Strafe für Gottes Gegner
- 62<sup>r-v</sup>                      Richter wird mit jeder Anrede/Ansprache neu charakterisiert respektive weiter als negativer Charakter gezeichnet: *vnreiner, vnsinniger, svn der vinsterniusse, lerer als ivbels* etc.
- 62<sup>va</sup>                      Richter sei Sohn des Teufels → Kontraposition zu Gott, Gottessohn und Märtyrer werden immer stärker versprachlicht
- 62<sup>va</sup>                      Augen werden dem Thyrus ausgestochen/geblendet; *das sin antliut entstelt wurde* > geschieht in aller Öffentlichkeit
- 62<sup>va</sup>                      Widerspricht der Entstellung: *vnd wenest das dv mich entstelt, vnn enzieret habest. nu solt dv wissen ds dv mich guenlich hast gemacht, wan der enzieret lip dvr Got ist ein kleit grosser ere* → Es kommt auf die inneren Werte an
- 62<sup>vb</sup>                      erhebt die Augen zu Gott, obwohl er keine mehr hat
- 62<sup>vb</sup>                      Abgötter sind Teufel
- 63<sup>r</sup>                      Ähnlichkeitsdiskussion: Kaiser vs. Gott; Wer ist der grössere Machthaber/Herrscher?

<sup>286</sup> Informationen zum Heiligen Thyrus vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 5, S. 552-553.

<sup>287</sup> Für die Namensbedeutung der drei Heiligen vgl. SCHÄFER, Ökumenisches Heiligenlexikon, online: [www.heiligen-lexikon.de/BiographienT/Thyrus\\_Gefaehten.html](http://www.heiligen-lexikon.de/BiographienT/Thyrus_Gefaehten.html) [Stand: 25.10.2018].

- 63<sup>rb</sup> Thyrsus würde sogar sich selber (Körper und Seele nach meinem Verständnis) Gott opfern: *dem opfron ich mich selber*
- 63<sup>va</sup> Thyrsus widerspricht dem Richter immer noch > daraus resultiert wiederum Zorn
- 63<sup>va</sup> *mit wallendigem blie dvr giessen*:= heisst das, dass ihm das Blei in den Mund geleert wird?
- 63<sup>vb</sup> Gott: *vngesichtiger Got dv da elliu ding sichest* > Gott kann auch ohne Gesicht sehen > Analogie im Wortstamm
- 64<sup>rb</sup> Thyrsus erhebt seine (geblendeten) Augen zum Himmel > Stimme aus dem Himmel spricht
- 64<sup>va</sup> himmlische Stimme wird zum Subjekt: *do er vf schowet der stimme nach, do sach er ein grosse himelsche schar die troston vnn starken in.*
- 65<sup>r</sup> Thyrsus erhält die Taufe durch den Bischof Fileas
- 65<sup>rb</sup> wird vor den nächsten *grimmer wuetrich* Silvanus geführt; erhielt Macht vom Kaiser über alle Christen
- 65<sup>rb</sup> Thyrsus ist ein Freund Gottes
- 65<sup>va</sup> Thyrsus überlistet Silvanus in dem Tempel des Apollon > stürzt durch Donner zu Boden und zerschlägt
- 65<sup>vb</sup> *Hie nah kurzlich do kam diu gotlich rache*: Cunbriziu und Silvanus starben jämmerlich und nicht mal die Erde wollte ihre Körper aufnehmen > erst durch Gebet des Heiligen
- 66<sup>ra</sup> 3. Richter Baudus (*grimmer wuetrich*) > erkennt den Heiligen nicht auf Anhieb wegen entstelltem Gesicht und fragt dessen Identität ab
- 66<sup>rb</sup> Thyrsus verweigert dem Richter seinen Gehorsam; erste direkte Anfechtung der Herrschaft
- 66<sup>vb</sup> Abkürzung der Legende: *Hie nach nah vil rede die siu mit einander hatten* → Ausgeklammerte Diskussion, aber weshalb? Könnte es sein, dass der Schreiber dem Heiligen auch keine Worte mehr in den Mund legen konnte? Oder war die Diskussion unwichtig?
- 67<sup>ra</sup> Thyrsus gibt vor, bekehrt zu sein und will opfern: *ich will opfron dem grossen gotte* > erhebt daraufhin seine Augen gen Himmel und betet zu Gott → **Mehrdeutigkeit der Sprache** wird ausgenutzt, um den Richter zu überlisten!
- 67<sup>va</sup> Thyrsus Gesicht leuchtet
- 67<sup>vb</sup> wird mit Tieren in den Turm gesperrt; betet erneut zu Gott (*schowet vf in den himel*)
- 68<sup>ra</sup> spricht mit den Tieren und darauf ertönen ihre Stimmen: *Vnn do diu tier sin stimme gehorton. do viengen siu alle an ze riuchlonne recht als siu Got lobtin mit ir stimme* > Tierstimmen
- 68<sup>ra</sup> Thyrsus wirft als Gegenwehr dem Richter sein Fleisch und Blut ins Gesicht (Talion)
- 68<sup>va</sup> Calenicus wird *erliuchtet von dem heiligen geiste*
- 68<sup>vb</sup>-69<sup>ra</sup> Bekehrter Calenicus erkennt, dass Abgötter nicht lebendig sind: *Vnn ich han dvr in erkent die warheit*; die Abgötter sind zudem stumm und taub: *Gotte, der sich mir geoffenot hat dvr sinen heiligen kecht Thyrsun* → Erkenntnis durch den Heiligen erst möglich

- 69<sup>ra</sup> Richter will nicht, dass Calenicus so spricht (*o, Calenice dv solt nit also reden*)  
69<sup>rb</sup> Calenicus betet und eine himmlische Stimme antwortet; wendet ebenfalls Thyrsus List an  
69<sup>va</sup> Charakterisierung der himmlischen Stimme = *dirre suessen stimme*  
69<sup>va</sup> Calenicus spricht zu Abgott Asklepius (Gott der Heilkunst): *ich sprich dir toubes abgot*. Wiederum Verknüpfung mit hören-sprechen > nur geht halt nichts in die tauben Ohren  
69<sup>vb</sup> Calenicus wird während seines letzten Lobgebets auf Gott enthauptet: *dv mich hast vsgeleitet von dem irrot vnd hast erliuchtet min verstentnissime, geheilet mine wunden vnd hast von dinen gûten willen den tot von mir geworfen*.  
70<sup>ra</sup> Engel bringen die Seele in den Himmel  
70<sup>va</sup> Thyrsus spricht noch einmal zu Gott und bittet um die letzte Erlösung  
70<sup>va</sup> *du hast gestrittin dvr mich* → war Heiliger demnach die gesamte Zeit mit Gott erfüllt, ein Gefäss Gottes?  
70<sup>va</sup> Thyrsus Seele ist heilig und sein Leib rein, trotz der schrecklichen Marter > Zweiteilung des Heiligen in Seele und Leib → wozu gehört die Sprache? Weshalb konnte Thyrsus überhaupt noch sprechen, wenn es sich bei dem Blei eingiessen wirklich um eine Mundstrafe handelte?

### Bonifatius von Tarsus<sup>288</sup>

14. Mai 306  
(70<sup>vb</sup>-75<sup>rb</sup>)

Namensbedeutung: der Wohltäter (*lat.*)<sup>289</sup>  
Attribut: ist ein Eisheiliger

Frau Aglahes

lebt mit Bonifatius in Sünde

- 70<sup>vb</sup> Bonifatius ist ein untugendhafter Mensch mit vielen Lastern, u.a. ist er ein Trinker: *ein friunt alr der dinge diu Got hasset*; jedoch war er mit *miltekeit* gesegnet, half den Bedürftigen und beherbergte Pilger  
71<sup>rb</sup> direkte Kombination von hören-sagen: *Nu han ich gehoeret sagen*  
71<sup>vb</sup> Aglahe schickt Bonifatius in den Orient, um Märtyrer Gebeine nach Rom zu bringen; vor der Abreise fragt er sie noch, *ob denne min lib kumet in dem namen eines marterers, wilt du indenne nicht enpfahen*  
72<sup>rb</sup> Zeuge einer Massenmarter: *etlichem was ein pfal dvr die kelen geslagen* > <Mundstrafe>, jedoch nicht am Heiligen selbst  
72<sup>rb</sup> Bonifatius küsst und besänftigt die Gemarterten  
72<sup>vb</sup> Verhandlung der Identität Bonifatius: *wer bist dv, ds du hast min alr erliuchtendes gericht versmachtet* und *wie wirst dv genemmet* > Namen sind anscheinend für die Heiligen nicht das wichtigste für ihre Identifikation, sondern ihr Glaube: *ich bin kriystan*; damit kann der Richter natürlich nichts anfangen  
73<sup>ra</sup> Richter wird wieder mal *gar wuetig von zorne*

<sup>288</sup> Informationen zum Heiligen Bonifatius vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 1, S. 500-501.

<sup>289</sup> Für die Namensbedeutung vgl. SCHÄFER, Ökumenisches Heiligenlexikon, online: [www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bonifatius\\_von\\_Tarsus.html](http://www.heiligenlexikon.de/BiographienB/Bonifatius_von_Tarsus.html) [Stand: 25.10.2018].

- 73<sup>ra</sup> Bonifatius durchleidet die Marter ohne einen Laut von sich zu geben: *Vnn dis bitterren marter leit er als gedulteklich, das er nie niut gesprach* > spricht er nur, wenn es nötig ist?
- 73<sup>rb</sup> Richter wird als arm bezeichnet und er solle sich schämen; Abgötter sind verdorben/schlecht
- 73<sup>rb</sup> Richter wird nochmals zornig von der Rede
- 73<sup>rb</sup> stumm erlittene Marter fordert den Richter heraus: *hies im ze dem munde wallendig bli in giessen also das er aller durgossen wurde* > kann aber trotzdem noch beten und mit *luter stimme* rufen
- 73<sup>va</sup> seltsame Begebenheit: *also rüfton die heiligen marterer hin wider ze im alle mit einer stimme* → eine Stimme spricht durch alle, sprich: alle Märtyrer besitzen zusammen ein und dieselbe Stimme!
- 73<sup>vb</sup> wütende Masse stürmt den Tempel, zerbricht Abgötter und *wolten den richter han versteinet*
- 73<sup>vb</sup> Bonifatius springt ruppig mit dem Richter um: *swig du ivbler schlange. vnd tû dinen leschben<sup>290</sup> nit vf wider minen herren Iesum Christum vnn sag dir selben das dv ein boeswicht bist.*
- 73<sup>vb</sup> Richter wird wiederum zornig
- 74<sup>r</sup> Enthauptung und Erdbeben
- 74<sup>va</sup> Knechte suchen Bonifatius, finden seinen Leichnam: *sinen heiligen lip vnn sin heilig houbet*
- 74<sup>vb</sup> *namen sinen heiligen lip vnn salbeten in mit edelen aromaten* > Körper ist nur noch leere Hülle/Objekt; bringen den Körper nach Rom
- 74<sup>vb</sup> Engelserscheinung für Aglahe; soll Bonifatius Körper gut behandeln
- 75<sup>ra</sup> Mit Gesang wird der Körper in Rom von Aglahe empfangen und geehrt
- 75<sup>ra</sup> Aglahe lebt fortan ein frommes Leben im Kloster: *lebte da driuzehen iar also heilklich das Got groessiu zeichen dvr ir liebi tet.*

### Justus von Auxerre<sup>291</sup>

18. Oktober 287  
(251<sup>va</sup>-254<sup>rb</sup>)

Namensbedeutung: der Gerechte (*lat.*)<sup>292</sup>  
auch als Justus von Beauvais bezeichnet

- 251<sup>vb</sup> Namenserklärung zum ersten Mal: *hiz Jvstus, das sprichet entivtsch eín gerechter*
- 251<sup>vb</sup> Justus hat eine Geschichte gehört über seinen Onkel; nun soll er für den Vater eine Beraterfunktion einnehmen: *O kint mínes kanst dv mír icht gesagen, Was wír darzû sivlen tûn*
- 252<sup>ra</sup> Justus überantwortet sich Gottes Gewalt *Wil got so var ich, gewalt es ím ouch, so kvm ich herwider*

<sup>290</sup> Vermutung Lefze von mhd. *lefse* (vgl. LEXER, Mhd. Wörterbuch, S. 123).

<sup>291</sup> Informationen zum Heiligen Justus vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 3, S. 576-578.

<sup>292</sup> Zur Namensbedeutung und Herkunft vgl. SCHÄFER, Ökumenisches Heiligenlexikon, online: [www.heiligenlexikon.de/BiographienJ/Justus.htm](http://www.heiligenlexikon.de/BiographienJ/Justus.htm) [Stand: 25.10.2018].

- 252<sup>ra-rb</sup> Justus will einem Blinden helfen und ihn nähren und übergibt ihm zusätzlich seinen Mantel
- 252<sup>rb</sup> Erklärung des Kindes anhand der Heiligen Schrift – natürlich auf Latein. → das ist jedoch in dieser Handschrift sehr gut gelöst. Jedes Mal, wenn einer einen lateinischen Satz spricht/zitiert, wird dieser gleich in der deutschen Übersetzung hinten angehängt
- 252<sup>va</sup> finden den Onkel unter 12 Knechten (analog 12 Apostel)
- 252<sup>v</sup> Heiden und Richter werden negativ beschrieben: *vngetrivwer heiden, grivlichen richter, vibel*
- 252<sup>vb</sup> Befehl zur Verfolgung und direkten Ermordung, falls sie nicht gehorchen würden
- 253<sup>ra</sup> Rede des kleinen Justus über die Verfolger, die sie bald einholen werden → wer hat ihm das eingegeben? Wer spricht durch das Kind? Woher weiss er von den Verfolgern? Weshalb will er den Lockvogel spielen? Eigentlich sollte das eine Aufgabe für Erwachsene sein...
- 253<sup>ra</sup> *so will ich hie vor beliben vnn mit inen reden* > vielleicht überinterpretiert, aber der Leib wird hier schon als etwas Immanentes und vom Geist Losgelöstes verwendet
- 253<sup>rb</sup> Kind antwortet nicht auf die Frage, sondern bekennt sich selbst zum Christentum und identifiziert sich damit: *Ich bín krístan Vnn geloube an den ewigen got*
- 253<sup>rb</sup> Bekenntnis/Identifikation ist für *die ivbeln knehte* Grund genug, das harmlose Kind zu enthaupten
- 253<sup>rb</sup> Körper bewegt sich nicht von selbst, wird von etwas innerlichem gelenkt: *stúnt sín heiliger líp recht vfrecht vnbeweglich*; dennoch kann der Körper seinen Kopf in die Hände nehmen, weil der Körper wahrscheinlich so zusammen gehört: *Vnn nam do alzehant sín heilig houbet insíníu hendeliv*
- 253<sup>rb</sup> Seele kann beten/sprechen und übernimmt so die Aufgabe des letzten Gebetes, das die Märtyrer sonst machen, bevor sie enthauptet werden. Die Seele bittet um die Aufnahme des Geistes in den Himmel *enphahe mínen geist*  
Seele betet weiter, obwohl der Körper tot ist; scheint direkt eine Verbindung zu Gott zu haben → in der 2. Hand ist die Struktur gänzlich anders: kürzere Legende, knappere direkte Reden, keine Argumentationen mit dem Tyrannen, Identität wird in einem Satz bekannt, Gebet des Heiligen in lebendem Zustand fehlt > wahrscheinlich kann die Seele deshalb noch eigenständig agieren!
- 253<sup>rb</sup> Herz und Seele gehören zusammen
- 253<sup>va</sup> Vater und Onkel können das Gebet der Seele hören, wissen jedoch nicht, was mit dem Körper zu tun sei > Körper ist ein leeres Objekt
- 253<sup>va</sup> wie unterscheiden sich das Sprechen der Zunge im toten Haupt und das Sprechen der Seele?
- 253<sup>va</sup> Seele/Zunge geben Anweisungen zum weiteren Vorgehen mit den körperlichen Reliquien
- 253<sup>vb</sup> Mutter sagt Dank für die Aufnahme Justus Seele > ist normalerweise Aufgabe der lebenden Märtyrer kurz vor ihrem Todesmoment
- 253<sup>vb</sup> Kopf kann leuchten > folglich müsste noch etwas in der Hülle stecken

253<sup>f</sup>-254<sup>f</sup> Sprache ist bedacht auf die Trennung zwischen Körper und Geist/Seele:

Körper	Seele
<ul style="list-style-type: none"> <li>› slügen im daz houbet von sînen zarten ïvngen libelîn</li> <li>› stünt sîn heiliger lip recht vfrecht vnbeweglich</li> <li>› Vnn nam do alzehant sîn heilig houbet ïnsîniu hendeliv</li> <li>› Vnn sahen das tote libeli da stan, Vnn wie er sîn houbet das im ab geslagen waz ïn sînen henden hate</li> <li>› was svn wir tûn vsser dîsem libe</li> <li>› do sprach dvi zvnge von sînen toten houbte</li> <li>› begrabent mînen lip Vnn bringent mîner mûter mîn houbet daz si es ïn mînne vnn ïn liebi kivsse</li> <li>› Also begrûben siv den heiligen lip</li> <li>› fürten sîn heilig houbet mît ïnen</li> <li>› er ist tot</li> <li>› trûgen do das heilig houbet mît grozer erwîrdekeit ïn die kilchen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>› Vnn do bettot sîn heiligiv sele svezeklich zû vnserm herren</li> <li>› enphahe mînen geist</li> <li>› Wan ich begîhe din vsser eînen reînen vnd vnschvldigen herzen</li> <li>› horten daz gebet daz div heilig sele tet</li> <li>› dank daz dv hast enphanen die vnschvldigen vnn die lyteren sele</li> <li>› eîn als wnnekliches liecht von dem hvse da des heiligen marterers houbet ïnne was daz elliv div stat erlivchtet</li> <li>› das houbet des heiligen Jvsts ïnsînes vater hvse was, Vnn also gelivchtet hate</li> </ul>

Longinus Centurius<sup>293</sup> und Afrodosius<sup>294</sup>

15. März 45 n.Chr.  
 (56<sup>ra</sup>-60<sup>va</sup>)

Namensbedeutung: der Lanzenr ger<sup>295</sup> (griech.)  
 Attribute: Lanze

Sprosslegende: Afrodosius  
 15. März

- 56<sup>ra</sup> Herkunft: gewaltiger Ritter und Zeuge des Todes Jesu
- 56<sup>rb</sup> göttliche Machtkonstellation: *vnd machet sich Gotte vnderthenig*
- 56<sup>tb</sup> Longinus Gesicht und Aussehen wird beschrieben: *Dirre heilig sant Longinus hatte ein liutselig voellig antliute gezieret mit messiger roeti. einen kiuschen lip gezieret mit alr enthabunge vnn messekeit, ein luter conciencia vnn ein miltes herze, einen r wigen sin vnn ein vnbetruebet sele, ein demuetig wisheit vnn ein himelschen leben* → Aussehen ist wichtig, damit die Härte der Marter/Mundstrafe nachher drastischer wirkt
- 56<sup>va</sup> Longinus bekehrt Heiden mit ‹seiner› süssen Lehre und seinem heiligen Leben
- 56<sup>va</sup> Richter Octavianus pr uft Identität im Gespräch mit L.
- 57<sup>ra</sup> Longinus bat Jesus, ihn von den weltlichen Banden zu lösen: *hat erloeset von dien banden dirre welte. Vnn vs geleitet vnn fri gemacht von der liplichen ritterschaft*
- 57<sup>rb</sup> Richter droht Longinus und beruft sich dabei auf seine edle Herkunft; soll dem Kaiser gehorsam sein > Machtkonflikt
- 57<sup>rb</sup>-57<sup>va</sup> Longinus vergleicht Gott mit den heidnischen/römischen Göttern > Tugendkatalog wird abgearbeitet; man könne auch nicht zwei ungleichen Herren dienen > Macht-/Hierarchiediskurs
- 57<sup>vb</sup> Richter gibt seinen Rat ab, weil er Longinus folgendermassen wahrnimmt: *dv gar mager bist vnn bleich, vnn das dv der marter vnn des todes nicht erliden macht* → Heiliger scheint einen schwachen Körper zu besitzen, Marter und Erlösung werden so nur noch eindrücklicher

<sup>293</sup> Informationen zum Heiligen Longinus vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 3, S. 855-861.

<sup>294</sup> Informationen zum Heiligen Afrodosius vgl. STADLER, Heiligen-Lexikon 1, S. 276.

<sup>295</sup> Vgl. ebd. 3, S. 857.



- 58<sup>ra</sup> Graf/Richter wird wieder zornig von der Rede
- 58<sup>ra</sup> Befehl zur Mundstrafe: *slachent im die zene vs, vnn snident im die zungen abe, das er nicht me alsus schelte den keiser vnn vnser goette* → jedoch werden nur die Zähne ausgeschlagen, die Zunge aber belassen. Weshalb? Ist das ein Fehler in der Abschrift?
- 58<sup>rb</sup> Longinus wird als *vnsinniger*<sup>296</sup> *vnd touber* betitelt; er gibt das gleich zurück (Wortwiederholung)
- 58<sup>rb</sup> Longinus will die Abgötter zerbrechen; Richter spricht *nu hab gewalt wider die goette* > dienen als Gottesbeweis
- 58<sup>v</sup> Teufel fahren aus den Abgöttern (≈ Abbildern?) und in den Grafen und den Ratgeber Afrodosius > diese sind wütend und *vnsinnig* und besitzen eine *iemerlichen stimme/alr klaglichosten stimme* → Teufel sprechen aus den Menschen; analog zum Heiligen Geist der aus den Märtyrern spricht > Tyrannen/Machthaber als körperliche Gefässe für die Teufel
- 59<sup>rb</sup> Longinus betet für die Menschen, *das dv die vnreinen geiste heissest vs gan von disen menschen*
- 59<sup>rb</sup> Austreibung: *do schriuwen die boesen geiste die alr vngehiurosten stimme, Vnn schieden an der selben stunde von dien behaften menschen mit grossen vngeviuge hiiuwelonne* > Teufel besitzen eigene, schreckliche Stimme; sprechen aus den Menschen
- 59<sup>rb</sup> Teufel befällt das Herz des Richters > *das er aber aneviang zornig sin*
- 59<sup>va</sup> Longinus sei ein *vngehiur* und verspote sie
- 59<sup>vb</sup> Afrodosius lehnt sich gegen den Richter auf: *das solt dv nit widersprechen!* > das verdriesst den Grafen: *ich will dir heissen die zungen vs sniden, das du nit alsus wunderlich mit mir redest* → Mundstrafe als direkte Folge der Infragestellung der Macht
- 59<sup>vb</sup>-60<sup>ra</sup> gleich darauf folgt der Schlag Gottes; Richter erblindet nun physisch und leidet schwere Pein: *also das er recht blint wart vnn aller sin lip gekriuzegot mit vnvertragenlichen ser*
- 60<sup>ra</sup> Afrodosius kann trotzdem noch sprechen: *rúft er mit luter stimme, wie er doch nit zungen hatte* > das muss er noch können, sonst könnte er den gerechten Gott gar nicht loben
- 60<sup>ra</sup> der Richter erkennt seine Fehler, dafür musste er aber zuerst blind werden
- 60<sup>r</sup> Afrodosius sagt, dass der Richter jetzt selber *du selber wol sichest das ich vnwirdiger ieze reden mit abgesnüttener zungen* >> die Verbindung **hören** – **sehen** wird speziell gebraucht → der Richter kann ja nicht mehr sehen und nur noch hören; mutet etwas ironisch an
- 60<sup>rb</sup> Augen sind an das Herz gebunden: *ich han nicht alleín míniu ougen verlorn, sunder min herze vnd mín adren werdent gekriuzget mít dem alr wirsten sere*
- 60<sup>rb</sup> Wunder sind erst nach dem Märtyrertod möglich; quasi erst wenn der Märtyrer wirklich heilig und in die transzendente Welt übergegangen ist.
- 60<sup>va</sup> Abgeschlagener Kopf und heiliger Leib > tote, leere Objekte

---

<sup>296</sup> Im LEXER wird *vnsinnig* mit «nicht bei verstande, sinnlos, verrückt, töricht, rasend» (ebd., Mhd. Wörterbuch, S. 256).

60<sup>va</sup> durch Reue empfängt Ocatavianus sein Gesicht wieder → und das, obwohl er Longinus und Afrodosius im Gesicht verletzt/verunstaltet hatte

### Vinzentia und Margarita

- (256<sup>vb</sup>-260<sup>va</sup>) keine Ortsangaben oder Namensangaben, kein Gedenktag; ansonsten findet man auch keine Angaben im Vollständigen Heiligenlexikon oder ähnlichen Verzeichnissen. Es könnte sich dementsprechend um Spezialheilige<sup>297</sup> handeln, die nur regional von Bedeutung waren.
- 256<sup>vb</sup> Kinderlegende: Vinzentia ist 12- und Margaretha 8-jährig
- 257<sup>r</sup> Richter Eusebius soll die Jungfrauen für den Kaiser zwingen, wird zornig >> Marter
- 257<sup>vb</sup> Werden gemartert und schliesslich getrennt vom 2. Richter Quintellus verhört
- 258<sup>ra</sup> Vinzentia und Margaretha sind Schwestern
- 258<sup>rb</sup> Bemerkenswerte Reife der Kinder: *Do sprach der richter wie dv ein kint von acht iaren bist, so hast dv doch mit kvrzen worten einen als langen sin gesprochen.*
- 258<sup>rb-va</sup> Rede: *So ir standent vor dien graven vn dien richtern, so sunt ir nit gedenken wie ald Was ir redent Wand daz ir reden svnt daz sol ivch gegeben werden in der stvnde, Wan ir sint nit die da redent, svnder der geist iwwers himelschen vaters der redet in ivch. Vnn alsvs hat sich vnser herre gewirdeget minem herzen ingiessen die selben rede.*
- 258<sup>vb</sup> Richter wird wütend
- 259<sup>rb</sup> Richter kann die beiden Mädchen mit Drohungen etc. nicht überwinden
- 259<sup>vb</sup> Erleben Christuserscheinung; *Do dis der richter gesach, do tobt er von zorne*
- 260<sup>ra</sup> die *wisger* erblinden, als sie die Häupter dem Richter bringen wollten >> Genesung, als sie die Häupter wieder zu den Heiligen legen
- 260<sup>rb</sup> Tauben sassen auf den beiden Herzen als Zeichen des Heiligen Geistes, bis sie endlich begraben wurden

### «Sprechen» und «heissen» in den Legenden

Tab. 3: Sprachverben werden fleissig gebraucht.

Legende	«heissen»	«sprechen»
Martina	26	65
Quintinus	17	32
Thyrus	39	97
Bonifatius	8	30
Longinus und Afrodosius	5	39
Justus	2	26

Anmerkung: Ausgenommen bei der Zählung ist «heissen» in der Bedeutung «nennen, benennen, beschreiben».

<sup>297</sup> Vgl. WILLIAMS-KRAPP, *Legendare des Mittelalters*, S. 25.



## **Selbstständigkeitserklärung**

---

Hiermit erkläre ich, dass die Masterarbeit von mir selbst ohne unerlaubte Beihilfe verfasst worden ist und ich die Grundsätze wissenschaftlicher Redlichkeit einhalte (vgl. dazu: <http://www.uzh.ch/de/studies/teaching/plagiate.html>).

Zürich, 31. Oktober 2018

Ort und Datum



Unterschrift