

Monika Unzeitig, Nine Miedema,  
Franz Hundsnurscher (Hg.)

# Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik

Komparatistische Perspektiven



Akademie Verlag

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

© 2011 Akademie Verlag GmbH, Berlin  
Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der Oldenbourg Gruppe.

[www.akademie-verlag.de](http://www.akademie-verlag.de)

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour, unter Verwendung der Abbildung: Heinrich von Veldeke, *Eneasroman* Abb. fol. 69r © Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden  
Druck: MB Medienhaus Berlin  
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005110-9

Angela Schrott

## Von der Lebendigkeit der Heiligenleben

### Traditionen der Dialoggestaltung bei Gonzalo de Berceo

Die hagiographischen Werke Gonzalos de Berceo<sup>1</sup> werden zu Recht als Texte charakterisiert, die das Handeln der Figuren in hohem Maße durch Redeszenen darstellen.<sup>2</sup> Diese Ausformung wird vor allem in komparatistischer Perspektive vor der Folie der lateinischen Vorlagen deutlich. Im Zentrum des hier unternommenen Vergleichs, für den ich auf die *Vida de San Millán de la Cogolla* (um 1230)<sup>3</sup> und ihre lateinische Vorlage, die *Vita Beati Emiliani*,<sup>4</sup> zurückgreife, steht die Frage, aus welchen Traditionen jenseits der lateinischen Vitenliteratur die mimetische Inszenierung von Rede und Dialog in der *Vida de San Millán* schöpft. Denn die Übertragung in die Volkssprache ist nicht allein ein sprachlicher, sondern auch ein kultureller Übergang, der in der zeitgleichen Herausbildung des *mester de clerecía* als volkssprachliche Gattung gelehrter Klerikerdichtung seinen Niederschlag findet. Dieser sprachlich-kulturelle Transfer wird auf der Grundlage eines sprachwissenschaftlich fundierten Modells der Traditionen des Sprechens methodologisch vertieft, das es ermöglicht, Traditionen der Dialoggestaltung in einem linguistisch-philologischen Brückenschlag zu analysieren.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Zu nennen sind ferner die *Vida de Santo Domingo de Silos*, die *Vida de Santa Oria* und die marianische Mirakelsammlung *Milagros de Nuestra Señora*.

<sup>2</sup> *Gonzalo de Berceo, Vida de San Millán de la Cogolla*, estudio y edición crítica por Brian Dutton, London <sup>2</sup>1984, hier S. 229; vgl. auch: *Vida de Santo Domingo de Silos*, hg. von Teresa Labarta de Chaves, Madrid 1972, hier S. 28f.; *Milagros de Nuestra Señora*, edición, prólogo y notas de Fernando Baños, Barcelona 1997 (Biblioteca clásica 3), hier S. LV.

<sup>3</sup> Der Text wird nach folgender Edition zitiert: *Vida de San Millán de la Cogolla*, edición y comentario de Brian Dutton, in: *Gonzalo de Berceo, Obra completa*, coordinado por Isabel Uría, Madrid 1992, S. 117–249.

<sup>4</sup> Textgrundlage ist Brian Duttons Edition der *Vita Beati Emiliani de san Braulio*, in: Dutton (wie Anm. 2), S. 209–229.

<sup>5</sup> Angela Schrott, *Fragen und Antworten in historischen Kontexten. Ein Beitrag zur historischen Dialoganalyse und zur historischen Pragmatik am Beispiel altspanischer literarischer Texte*, Habilitationsschrift, Ruhr-Universität Bochum 2006.

## I. Historische Dialoganalyse und Traditionen des Sprechens

Die historische Dialoganalyse als Teilbereich der historischen Pragmatik deutet Dialogakte und Dialogformen als geschichtliche Lebensformen und untersucht, welche Traditionen des Sprechens bei der Lösung kommunikativer Aufgaben Anwendung finden.<sup>6</sup> Da das Sprechen als Tätigkeit in der Geschichte stehender Subjekte immer historisch vermittelt ist, haben die Traditionen des Sprechens eine geschichtliche Dimension und sind daher wandelbare Größen. Um diese Traditionen als Wissensbestände analytisch zu differenzieren, wird das für Sprach- und Literaturwissenschaft gleichermaßen relevante System der Sprachkompetenz nach Eugenio Coseriu zugrunde gelegt, das ich im Folgenden zu einem Modell der (historischen) Dialoganalyse umdeute. Ausgangspunkt ist, dass das Sprechen „eine universelle allgemein-menschliche Tätigkeit“ ist, die von den Sprechern als „Vertretern von Sprachgemeinschaften mit gemeinschaftlichen Traditionen des Sprechkönnens individuell in bestimmten Situationen“ realisiert wird.<sup>7</sup>

Abb. 1: Regeln und Traditionen des Sprechens nach Coseriu

Ebene	Gesichtspunkt		
	Tätigkeit ( <i>energeia</i> )	Wissen ( <i>dynamis</i> )	Produkt ( <i>ergon</i> )
universell	Sprechen im Allgemeinen	allgemein-universelle Regeln des Sprechens	
historisch	Einzelnsprache	idiomatische Traditionen	
individuell	Diskurs	Diskurstraditionen	Text

Grundsätzlich kann das Sprechen unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden: als Tätigkeit (*energeia*), die beständig neues Wissen schafft, als gegebenes Wissen (*dynamis*), auf das die Sprecher zurückgreifen, und als Produkt des Sprechens (*ergon*). Diese drei Gesichtspunkte können auf drei Eigenschaften der Rede – universell, historisch und individuell – bezogen werden.<sup>8</sup> Das Sprechen ist zunächst „allgemein-universell“, da es von übereinzelsprachlichen Regeln geprägt ist, die als kognitive und semiotische Fähigkeiten dem Sprechen in allen

<sup>6</sup> Zur historischen Dialoganalyse vgl. Gerd Fritz, „Geschichte von Dialogformen“, in: *Handbuch der Dialoganalyse*, hg. von dems. und Franz Hundsnurscher, Tübingen 1994, S. 545–562, hier S. 557f.; Andreas H. Jucker, Gerd Fritz und Franz Lebsanft, „Historical Dialogue Analysis: Roots and Traditions in the Study of the Romance Languages, German and English“, in: *Historical Dialogue Analysis*, hg. von dems., Amsterdam/Philadelphia 1999 (Pragmatics and Beyond 66), S. 1–33, hier S. 7–9; Schrott (wie Anm. 5), S. 86–102; Jörg Kilian, *Historische Dialogforschung. Eine Einführung*, Tübingen 2005 (Germanistische Arbeitshefte 41), hier S. 11–15.

<sup>7</sup> Eugenio Coseriu, *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*, Tübingen 1988, hier S. 70; Schrott (wie Anm. 5), S. 19.

<sup>8</sup> Zum (modifizierten) Schema vgl. Schrott (wie Anm. 5), S. 19f. Zu den im Folgenden erörterten Ebenen der Sprachkompetenz und den Typen des Wissens vgl. Coseriu (wie Anm. 7), S. 95f. und 121–125; Schrott (wie Anm. 5), S. 13–36.

Sprachen und Kulturen zugrunde liegen. Zugleich ist das Sprechen in dem Sinne „historisch“, dass es sich immer in bestimmten Sprachen (Spanisch, Deutsch etc.) manifestiert, deren idiomatische Traditionen als „Traditionen des Sprechkönnens“ eine (Sprach-) Geschichte haben. Und da jeder Sprecher in konkreten Sprechsituationen als Individuum agiert, ist die Rede zugleich „individuell“. In der individuellen, situationsgebundenen Rede selektieren die Sprecher diejenigen sprachlichen Mittel, die der gestellten kommunikativen Aufgabe – sei es eine Begrüßung, sei es ein höflich abgefederter Bittbrief – angemessen sind. Leitfaden bei dieser Auswahl sind die „Diskurstraditionen“, die als sprachbezogenes kulturelles Wissen das Sprechen anleiten. Als kulturelles Wissen unterliegen die Diskurstraditionen wie die idiomatischen Traditionen dem geschichtlichen Wandel, so dass zur Historizität der Sprachen noch die Geschichtlichkeit der Diskurstraditionen hinzutritt.<sup>9</sup> Alle drei genannten Wissensbestände konvergieren im Text als Produkt individueller und situationsgebundener Sprechfähigkeit. Pragmalinguistische bzw. dialoganalytische Untersuchungen berücksichtigen implizit immer alle drei Wissensbestände, sie können jedoch jeweils einen Wissenstyp fokussieren und auf diese Weise drei verschiedene Perspektiven entwickeln.<sup>10</sup>

Abb. 2: Wissensbestände und Perspektiven der (historischen) Dialoganalyse

universelle Ebene des Sprechens im Allgemeinen	historische Ebene der Einzelsprachen	individuelle Ebene der Diskurse
allgemein-universelle Regeln des Sprechens	idiomatische Traditionen	Diskurstraditionen
allgemein-universelle Dialoganalyse	einzelsprachliche Dialoganalyse	Dialoganalyse der Diskurstraditionen
Die drei Perspektiven der (historischen) Dialoganalyse		

<sup>9</sup> Zum Zusammenwirken sprachlicher und kultureller Traditionen des Sprechens vgl. auch Eugenio Coseriu, *Textlinguistik*, hg. und bearbeitet von Jörn Albrecht, dritte und erweiterte Auflage, Tübingen/Basel 1994, hier S. 49–52. Zur (romanistischen) Diskussion um Status und Funktionen der Diskurstraditionen vgl. Brigitte Schlieben-Lange, *Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*, Stuttgart u.a. 1983, S. 15 und 104–106; Peter Koch, „Diskurstraditionen: Zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik“, in: *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, hg. von Barbara Frank, Thomas Haye und Doris Tophinke, Tübingen 1997 (ScriptOralia 99), S. 43–79, hier S. 45f.; ders., „Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: El ejemplo del tratamiento vuestra merced en español“, in: *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: Nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*, hg. von Johannes Kabatek, Madrid/Frankfurt a.M. 2008, S. 43–79, hier S. 53–64; Franz Lebsanft, „Kommunikationsprinzipien, Texttraditionen, Geschichte“, in: *Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen*, hg. von Angela Schrott und Harald Völker, Göttingen 2005, S. 25–44, hier S. 30–32.

<sup>10</sup> Schrott (wie Anm. 5), S. 77.

Die „allgemein-universelle Dialoganalyse“ fragt nach allgemeinen Regeln, die allen Sprachen und Kulturen gemeinsam sind, wogegen die „einzelsprachliche Dialoganalyse“ die idiomatischen Traditionen in einer pragmatisch-funktionalen Perspektive analysiert. Die „Dialoganalyse der Diskurstraditionen“ schließlich akzentuiert die kulturellen Traditionen des Sprechens. Eine Untersuchung, die sich den Traditionen der Dialoggestaltung bei Gonzalo de Berceo widmet, konzentriert sich auf den Gesichtspunkt der Wissensbestände (*dynamis*) und fokussiert dabei die Diskurstraditionen als kulturelle Anleitungen zum dialogischen Sprechen. Die Deutung eines altspanischen Textes und seiner lateinischen Vorlage impliziert dabei zugleich den Gesichtspunkt des *ergon*, denn die überlieferten Texte sind „Produkte“ vergangener Diskurse,<sup>11</sup> die als Tätigkeit (*energeia*) nicht mehr zugänglich sind und deren sprachliche und kulturelle Traditionen nur fragmentarisch rekonstruiert werden können.

Als Traditionen des Sprechens sind idiomatisches Wissen und Diskurstraditionen besonders eng verbunden. So brauchen Diskurstraditionen das sprachliche Wissen, um sich als sprachbezogene kulturelle Traditionen überhaupt manifestieren zu können, sie können jedoch von einer Sprache in die andere übertragen werden und sind in diesem Sinne einzelsprachunabhängig.<sup>12</sup> Idiomatische Traditionen und Diskurstraditionen unterscheiden sich allerdings darin, dass ein lateinischer oder altspanischer Text durchgängig von den idiomatischen Traditionen des Lateinischen bzw. des Altspanischen geprägt ist, wogegen sich in ein und demselben Text verschiedene Diskurstraditionen überlagern können – Beispiele einer solchen Kopräsenz liefern die dialogischen Redeszenen in der *Vida de San Millán*.

Eine Besonderheit betrifft die Gemeinschaften, die beide Wissenstypen tragen. So bilden idiomatische Traditionen aus eigener Kraft eine Gemeinschaft, denn für die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft ist die Sprache – das Spanische, Altspanische oder das Deutsche – identitätsstiftend. Im Fall der Diskurstraditionen dagegen erfolgt die Gemeinschaftsbildung in umgekehrter Richtung: Die Sprecher gehören nicht zusammen, weil sie gemeinsame Diskurstraditionen anwenden, sondern sie haben sich als kulturelle Gemeinschaft formiert und verwenden deshalb bestimmte, ihnen gemeinsame Diskurstraditionen.<sup>13</sup> Und während Sprachgemeinschaften relativ große Makrostrukturen bilden, sind kulturelle Gruppierungen, die Diskurstraditionen tragen, meist kleinräumiger und bilden Mikrostrukturen, welche die Sprachgemeinschaften wie ein feines Netz durchziehen. Denn Diskurstraditionen wie das Grüßen oder das Bitten werden zwar von vielen Sprechern beherrscht, doch elaboriertere Gattungstraditionen wie die Predigt oder das Heiligenleben beherrschen nur sehr wenige Sprecher.

Damit ist bereits ein weiteres Charakteristikum von Diskurstraditionen angesprochen, nämlich deren unterschiedliche Komplexität. Prinzipiell fungieren sowohl Grußformeln als auch Gattungen wie das Heiligenleben als kulturelle ‘Anleitung’ zum Sprechen. Doch während eine Grußformel eine ‘für sich stehende’ Diskurstradition ist, setzt sich die Gattung

<sup>11</sup> Die Begriffe „Diskurs“ und „Text“, die oft synonym gebraucht werden, werden hier zur Unterscheidung von Tätigkeit (*energeia*) und Produkt (*ergon*) genutzt.

<sup>12</sup> So kann etwa eine Tradition des Bittens (‘Könnten Sie mir bitte das Brot geben?’) oder eine literarische Tradition wie das Sonett prinzipiell von einer Sprache in die andere übersetzt werden.

<sup>13</sup> Coseriu (wie Anm. 7), S. 86; Schrott (wie Anm. 5), S. 34–36.

komposit aus mehreren Diskurstraditionen zusammen, die gestalthaft ein historisch-normhaftes Ensemble bilden.<sup>14</sup> In diesem Sinne sind Gattungen wie die Predigt oder das Heiligenleben komplexe und historisch verfestigte Kombinationen von Diskurstraditionen. Von solchen Konfigurationen, die als Gattungen die *Vida de San Millán* und ihre lateinische Vorlage prägen, ist im nächsten Abschnitt die Rede.

## II. Die *Vida de San Millán de la Cogolla* – Traditionen des Heiligenlebens zwischen Latein und Volkssprache

Vor der Folie des einleitend besprochenen Modells der Traditionen des Sprechens werden im Folgenden die *Vida de San Millán* und ihre Vorlage als (literarische) Gattungen in systematische Relation zu den sprachlichen und kulturellen Wissensbeständen gesetzt, um auf diese Weise die bekannten literarischen Entwicklungen aus pragmlinguistischer Sicht zu deuten.

Die altspanische *Vida de San Millán* und ihre heterogenen (Diskurs-) Traditionen erschließen sich im Kontext des Übergangs zwischen lateinischer Klerikerkultur und volkssprachlicher Kultur. Das Diktum Max Wehrli,<sup>15</sup> die volkssprachliche Literatur des Mittelalters sei ein einziger großer Prozess der Aneignung und Umwandlung des antiken und christlichen Erbes, gilt im Fall des *mester de clerecía* in besonderer Weise.<sup>16</sup> Denn der *mester* überträgt als innovative Gattung Stoffe und Wissensbestände der lateinischen Schriftkultur in die volkssprachlich-mündliche Kultur und etabliert so eine Verbindung zwischen den „Bildungswelten“<sup>17</sup> der *litterati* und der *illitterati*. Beide Bildungswelten fungieren als voneinander geschiedene „Diskursuniversen“,<sup>18</sup> die jeweils über ein eigenes Ensemble kommunikativer Praktiken und Gattungen verfügen und unterschiedlichen lebensweltlichen Bereichen angehören. Als Diskursuniversen bilden lateinische Klerikerkultur und volkssprachliche Kultur damit zwei sprachlich und kulturell abgrenzbare Domänen, die von verschiedenen Sprechergruppen

<sup>14</sup> Wolf-Dieter Stempel, „Gibt es Textsorten?“, in: *Textsorten. Differenzierungskriterien aus linguistischer Sicht*, hg. von Elisabeth Gülich und Wolfgang Raible, Frankfurt a.M. 1972, S. 175–179, hier S. 176.

<sup>15</sup> Max Wehrli, *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*, Stuttgart 1984, hier S. 48.

<sup>16</sup> Zum *mester de clerecía* vgl. Ramón Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid 1957, hier S. 275–279; Hans Flasche, *Geschichte der spanischen Literatur*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts*, Bern/München 1977, hier S. 108–173; Hans Ulrich Gumbrecht, *Eine Geschichte der spanischen Literatur*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1990, hier S. 52f.; Manuel Alvar, „Gonzalo de Berceo como hagiógrafo“, in: *Gonzalo de Berceo, Obra completa* (wie Anm. 3), S. 29–59, hier S. 33f. und 47f.; Manfred Tietz, „Mittelalter und Spätmittelalter“, in: *Spanische Literaturgeschichte*, hg. von Hans-Jörg Neuschäfer, Stuttgart/Weimar 1997, S. 1–68, hier S. 31–33.

<sup>17</sup> Wehrli (wie Anm. 15), S. 34f.

<sup>18</sup> Zum Begriff des „Diskursuniversums“ vgl. Schlieben-Lange (wie Anm. 9), S. 139f. und 146f.

getragen werden. Hagiographische Texte wie die Heiligenleben Gonzalos de Berceo leisten die Einkleidung und Adaption lateinisch-christlicher Stofftraditionen und Lehren für die *illitterati* und schreiben sich so in den Impetus des 12. und 13. Jahrhunderts ein, die religiösen Wissensbestände der *clerici* in die Volkssprache zu übertragen.<sup>19</sup> Wenn Gonzalo de Berceo als *clericus* um 1230 die lateinische *Vita Beati Emiliani* in die Volkssprache überträgt,<sup>20</sup> dann versetzt er den Text damit in den „kommunikativen Haushalt“<sup>21</sup> der mündlich-volkssprachlichen Kultur. Diese Grenzüberschreitung bedingt, dass die *Vita* nicht allein übersetzt, sondern auch diskurstraditionell umgeformt und an die volkssprachliche Bildungswelt adaptiert wird.

Diese Übertragung der *Vita Beati Emiliani* in das Altspanische wird durch die ‘Unfestigkeit’ der Heiligenviten vorbereitet, die als Gebrauchstexte bereits innerhalb der lateinischen Bildungswelt durch eine hohe Varianz charakterisiert sind. So finden sich bei Heiligenviten oft Dubletten in Vers und Prosa. Während die Prosaviten im *sermo humilis* gehalten sind und für die öffentliche liturgische Lesung im größeren Kreis der Ordensbrüder und Gläubigen gedacht sind, dienen die rhetorisch elaborierteren Fassungen dem Studium der *scolastici* im Kloster.<sup>22</sup> Diese innerlateinische Varianz bereitet den Boden für den grenzüberschreitenden Übergang in die Volkssprache und für die umfassende Umformung im *mester de clerecía*.

Die wichtigste Vorlage für Gonzalos *Vida de San Millán de la Cogolla* ist, wie bereits erwähnt, die um 640 entstandene *Vita Beati Emiliani* des Braulio,<sup>23</sup> die sich als historisch-normhaftes Ensemble von Diskurstraditionen aus der Geschichtsschreibung und aus der *ars*

<sup>19</sup> Zu hagiographischen Texten des spanischen Mittelalters und zu Gonzalo de Berceo vgl. Uda Ebel, *Das altromanische Mirakel*, Heidelberg 1965, hier S. 20–25; Flasche (wie Anm. 16), S. 129–149; Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la edad media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*, Oviedo 1989, hier S. 32–58 und 135–207; Albert Gier und John Esten Keller, „Les formes narratives brèves en Espagne et au Portugal“, in: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters: Les formes narratives brèves* (Vol. 5, T. 1/2, Fasc. 2), hg. von Wolf-Dieter Lange, Heidelberg 1985, S. 15–151, hier S. 16–33.

<sup>20</sup> Isabel Uría Maqua, „Clerecía y letras vernáculas en el siglo XIII“, in: *Gonzalo de Berceo, Milagros de Nuestra Señora* (wie Anm. 2), S. IX–XXVI, hier S. IX–XIII; Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel [1952] <sup>11</sup>1993, hier S. 389–391.

<sup>21</sup> Thomas Luckmann, „Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen“, in: *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit* (wie Anm. 9), S. 11–17, hier S. 16.

<sup>22</sup> Heinz Hofmann, „Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters: 7. Biographisch orientierte Geschichtsschreibung“, in: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters: La littérature historiographique des origines à 1500* (Vol. 11, T. 1/2), hg. von Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer und Peter-Michael Spangenberg, Heidelberg 1987, S. 518–617, hier S. 534f.; Dieter von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita*, Darmstadt 1994, hier S. 172f.

<sup>23</sup> Braulio war Schüler Isidors von Sevilla und wirkte von 631 bis 651 als Bischof von Zaragoza. Gonzalo de Berceo verweist an einer Stelle der *Vida de San Millán* explizit auf seine Quelle (Str. 137d): *Braulio lo diz que ovo la verdad escrivida*. Zu Braulio vgl. Carlos H. Lynch und Pascual Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, Madrid 1950, hier S. 255–278; Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1, München 1975, hier S. 91f.



*praedicandi* speist. Denn mittelalterliche Heiligenviten gelten als personenzentrierte Formen der Geschichtsschreibung, in denen sich als Spiegel des christlichen *ordo* historisch überprüfbare Fakten und theologisch geglaubte Wahrheit verbinden.<sup>24</sup> Darüber hinaus werden Heiligenviten von der *ars praedicandi* beeinflusst und stehen im Zeichen der Didaxe.<sup>25</sup> So war die *Vita Beati Emiliani* für die liturgischen Lesungen am Fest des Heiligen gedacht: Der Text wurde in *lectiones* aufgeteilt, die dann als Exempla in die Predigten integriert wurden.<sup>26</sup>

Die *Vida de San Millán* dokumentiert die Hybridität des *mester de clerecía*, da sich in diesem Text die für die Heiligenvita konstitutiven Diskurstraditionen der Historiographie und der *ars praedicandi* mit den Traditionen mündlich-volkssprachlicher Dichtung überlagern. Die *amplificationes* und Umformungen, die Gonzalo vornimmt, sind überwiegend von den Traditionen und Gattungen der Mündlichkeit beeinflusst, in deren Diskursuniversum er sich durch die Übersetzung begibt.<sup>27</sup> Diese Prägung zeigt sich in den Stofftraditionen und in der sprachlichen *elocutio* des Textes. So ist zwar Braulios *Vita* die alleinige Vorlage für den Großteil des Textes (Str. 1–361),<sup>28</sup> doch integriert Gonzalo auch volkssprachliche Stofftraditionen um den Grafen Fernán González (Str. 362–489).<sup>29</sup> Im Vergleich zur *Vita* zeigt sich, dass Gonzalo zwar der Chronologie seiner Quelle Kapitel für Kapitel folgt, sich jedoch

<sup>24</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, „Menschliches Handeln und göttliche Kosmologie: Geschichte als Exempel“, in: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters: La littérature historiographique des origines à 1500* (Vol. 11, T. 1/3), hg. von Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer und Peter-Michael Spangenberg, Heidelberg 1987, S. 869–951, hier S. 899f.; Hofmann (wie Anm. 22), S. 520f. Zur Verbindung von Hagiographie und Geschichtsschreibung vgl. ebenfalls Stephanie Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000, hier S. 1–12.

<sup>25</sup> Zur Heiligenvita und zum Einfluss der *ars praedicandi* vgl. von der Nahmer (wie Anm. 22), S. 170–178; Phyllis B. Roberts, „Ars praedicandi“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Bd. 1, Tübingen 1992, Sp. 1064–1071. Zur Heiligenvita als didaktisch angelegte Gattung vgl. Gumbrecht (wie Anm. 24), S. 899f. und 934, sowie Haarländer (wie Anm. 24), S. 32, 79 und 533.

<sup>26</sup> Nach Lynch und Galindo (wie Anm. 23), S. 262, finden sich in den Handschriften entsprechende Spuren einer Aufteilung in Lektionen. Zu den Diskurstraditionen der mittelalterlichen Predigt vgl. auch Heinz-Günther Schöttler und Albert Biesinger, „Mittelalter“, in: Albrecht Beutel u.a., „Predigt“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Bd. 7, Tübingen 2005, Sp. 45–96, hier Sp. 59–64.

<sup>27</sup> Alvar (wie Anm. 16), S. 38 und 40f. Die Integration der *juglaria* zeigt sich in zahlreichen epischen Formeln und Epitheta (vgl. etwa *Vida de San Millán*, Str. 32b, 58b, 405a und 416b).

<sup>28</sup> Gerhard Koberstein, *Estoria de San Millán. Textkritische Edition*, Münster 1964, hier S. 81f. Nach Koberstein wurden zwei Handschriften der *Vita Beati Emiliani* im Kloster San Millán überliefert: *Liber de vita et mirabilibus sancti emiliani presbyteri et confessoris christi* (Ms. 47, fol. 30ss.) und *Vita Sancti Emiliani Presbyteri et Confessoris* (Ms. 10, fol. CVrss.).

<sup>29</sup> Herausgegriffen wird das Motiv eines Gelübdes, das auf die Initiative des Grafen Fernán González hin zu Gunsten des Klosters San Millán vollzogen wurde. Vgl. Dutton (wie Anm. 2), S. 208, und Dutton (wie Anm. 3), S. 121.

zugleich durch *amplificationes* von ihr entfernt.<sup>30</sup> Diese Erweiterungen speisen sich zu einem großen Teil aus den Topoi und Strukturen der *cantares de gesta* und der mit ihnen verbundenen Techniken der *juglaría* als mündliche *performance*-Kultur, mit deren Hilfe Gonzalo wie ein *juglar* einen neuen Text erzeugt. So erscheint etwa Millán als Held epischen Zuschnitts und die fiktionale Erzählerfigur wird als mit dem Publikum interagierender *juglar* gestaltet.<sup>31</sup>

Diese Wandlung der Diskurstraditionen spiegelt sich auch in der veränderten Rezeption der altspanischen *Vida*, denn während die lateinischen Viten im Rahmen der Liturgie oder in der relativ homogenen Klostersgemeinschaft zur Belehrung der Mönche vorgelesen wurden, hat der *mester de clerecía* ein Publikum, in dem sich *litterati* und *illitterati* mischen<sup>32</sup> und vor dem die *Vidas* vermutlich als paraliturgische *Chansons de Saints* im Stil einer juglaresken *performance* vorgetragen wurden.<sup>33</sup> Damit zeigt sich der Transfer zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit nicht allein in den volkssprachlichen Texten als „Produkten“, sondern auch in der Entstehung einer neuen Gattung, in der sich Diskurstraditionen in neuer Weise zu einem kulturellen Ensemble verfestigen. Der *mester de clerecía*, für den Gonzalo ein früher und zentraler Repräsentant ist, erscheint so als Brückenschlag zwischen volkssprachlich-mündlichen Traditionen und Klerikerkultur.

Der so aus literaturwissenschaftlicher Sicht skizzierte Übergang zwischen den Diskursuniversen kann im Modell der Traditionen des Sprechens präzisierend abgebildet werden. Das Altspanische (bzw. seine diatopischen Varietäten) konstituiert kraft seiner idiomatischen Traditionen eine Sprachgemeinschaft, die *litterati* und *illitterati* gleichermaßen umfasst – die altspanische Sprachgemeinschaft beherbergt damit Sprecher, die ganz unterschiedlichen kulturellen Konfigurationen angehören. Doch während die *illitterati* auf die volkssprachliche Bildungswelt begrenzt sind, haben die *litterati* Anteil an einem weiteren Diskursuniversum und konstituieren sich über die (exklusivere) schriftlich-lateinische Kultur als Gemeinschaft der *clerici*. Diese Besonderheit der lateinischen und der volkssprachlichen Bildungswelt wird kontrastiv zu heutigen Sprach- und Kulturgemeinschaften deutlich. Betrachtet man etwa die spanische oder deutsche Sprachgemeinschaft der Gegenwart, dann gehören die Sprecher *beider* Sprachen den verschiedensten kulturellen Gruppierungen an. Beide Sprachgemeinschaften sind hinsichtlich der Diskurstraditionen, welche die Sprecher des Spanischen bzw. des Deutschen beherrschen, kleinräumig differenziert und hetero-

<sup>30</sup> Dutton (wie Anm. 2), S. 209–229, listet Weglassungen und *amplificationes* Gonzalos de Berceo in einer Zusammenschau auf.

<sup>31</sup> Zu juglaresken Elementen bei Gonzalo de Berceo vgl. Menéndez Pidal (wie Anm. 16), S. 274–276; Joaquín Artilles, *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid 1968, hier S. 107–123 und 241f.; Dutton (wie Anm. 2), S. 188–191; Alvar (wie Anm. 16), S. 37f.

<sup>32</sup> Isabel Uría Maqua, „La forma de difusión y el público de los poemas del mester de clerecía del siglo XIII“, in: *Glosa* 1 (1990), S. 99–116; von der Nahmer (wie Anm. 22), S. 170–178. Vermutlich waren die Zuhörer zu einem großen Teil Pilger, die auf dem Weg nach Santiago de Compostela im Kloster Station machten.

<sup>33</sup> Paul Zumthor, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris 1984, hier S. 19. Nach Dutton (wie Anm. 2), S. 185, wurde das Werk von „juglares piadosos“ vorgetragen.

gen. Im Mittelalter gilt dies ebenfalls für die Volkssprachen, in denen sich *litterati* und *illitterati* mischen, jedoch nicht für das Lateinische, das Sprache und Kultur zugleich ist. Denn das ‘lateinische Mittelalter’ ist primär eine Kulturgemeinschaft, die sich zugleich durch die Beherrschung des Lateinischen sekundär als Sprachgemeinschaft manifestiert. Damit ist der seltene Fall gegeben, dass eine Kulturgemeinschaft völlig mit einer Sprachgemeinschaft kongruent ist. Vor der Folie des Modells der ‘Traditionen des Sprechens’ bildet sich die lateinische Klerikerkultur damit als Synthese kulturellen und idiomatischen Wissens ab.

Grundsätzlich betreffen Übersetzungen sowohl sprachliche Traditionen als auch Diskurs-traditionen, denn der Text als ‘Objekt’ der Translation ist immer durch kulturelle Traditionen geprägt. Allerdings schlägt sich der kulturelle Transfer bei Übersetzungen in unterschiedlichem Maße nieder. Denn wenn die Rezipienten der Übersetzung über einen ähnlichen kommunikativen Haushalt verfügen wie die Produzenten des Ausgangstextes, dann ändern sich die kulturellen Traditionen des Textes in vielen Fällen kaum merklich. Anders sieht es allerdings aus, wenn die Rezipienten des übersetzten Textes nicht nur einer anderen Sprachgemeinschaft angehören, sondern auch in einem anderen kommunikativen Haushalt leben. Dieser Fall charakterisiert die Übertragung der lateinischen *Vita* in die Volkssprache. Denn durch die Dualität der mittelalterlichen Bildungswelten ist die sprachliche Übertragung primär ein kultureller Transfer, so dass die prinzipiell einzelsprachunabhängigen Diskurstaditionen hier nicht intakt von einer Sprache in die andere übertragen werden können.<sup>34</sup>

Der Einfluss mündlich-volkssprachlicher Diskurstaditionen zeigt sich kontrastiv zu den lateinischen Vorlagen im gesamten hagiographischen Werk Gonzalos in der Aufwertung dialogischer Redeszenen, in denen Dialogrepliken als direkte Rede inszeniert werden.<sup>35</sup> Die für die *cantares de gesta* charakteristische mimetische Darstellung der Figuren prägt auch die *Vida de San Millán*. Die Präsentation der Figuren als dialogisch interagierende Sprecher ist dabei vor der Folie der *performance* zu sehen, denn im Vortrag konnte der *juglar* die

---

<sup>34</sup> Diese Korrelation sprachlicher und kultureller Übertragung lässt auch das mittelalterliche Konzept einer ‘freien’ Übersetzung in einem anderen Licht erscheinen: Lateinische Texte werden nicht ‘frei’ in die Volkssprache übersetzt, weil das mittelalterliche Übersetzungskonzept das so nahe legen würde, sondern *vice versa*: Weil man vom Latein in die Volkssprache übersetzt, muss man den Text diskurstaditionell umwandeln und fordert folglich einen großen Freiraum des Übertragens ein. Zum Verhältnis von Latein und Volkssprachen vgl. auch Raymund Wilhelm, „Die *scientific community* – Sprachgemeinschaft oder Diskursgemeinschaft? Zur Konzeption der Wissenschaftssprache bei Brunetto Latini und Jean d’Antioche“, in: *Die romanischen Sprachen als Wissenschaftssprachen (Romanistisches Kolloquium XXIV)*, hg. von Wolfgang Dahmen u.a., Tübingen 2010 (Tübinger Beiträge zur Linguistik 524), S. 121–153, hier S. 128f.

<sup>35</sup> Nach Gier und Keller (wie Anm. 19), S. 33, betrifft der Anteil direkter Rede in der *Vida de San Millán* 66 von insgesamt 489 Strophen und entspricht damit 13% des Textes. Die späteren Werke – die *Vida de Santo Domingo* mit ca. 25% (197 von 777 Strophen) und die *Vida de Santa Oria* mit 34% (70,5 von 205 Strophen) – weisen hier eine steigende Tendenz auf. Vgl. auch Dutton (wie Anm. 2), S. 229; Labarta de Chaves (wie Anm. 2), S. 28f.; und Baños (wie Anm. 2), S. LV.

direkte Figurenrede reaktualisieren und so den Effekt mündlich-lebendiger Rede erzeugen. Greift man diejenigen Redeszenen der *Vida de San Millán* heraus, in denen Anrede und Erwiderung zumindest teilweise in direkter Rede präsentiert werden, dann erweist sich, dass diese dialogischen Rededarstellungen ihre eigene Architektur haben und in fein ziselierten Filiationen stehen. Sie etablieren Relationen der Analogie und der Kontrastierung, akzentuieren zentrale Situationen im Leben Milláns und fungieren so als Leitfaden für das Textverständnis. So präsentiert das erste *Libro*, das der Berufung Milláns gewidmet ist, die zentralen Wendepunkte in zwei nach dem Muster des Lehrdialogs<sup>36</sup> gestalteten Gesprächen. Im ersten Dialog bekundet Millán seinen Willen, als Einsiedler zu leben, im zweiten dagegen fordert ihn Bischof Dimio auf, wieder im Dienst der Kirche unter Menschen zu wirken<sup>37</sup> – beide Redeszenen kontrastieren also zwei verschiedene Modelle der *imitatio Christi*. Im Unterschied dazu nutzt das zweite *Libro* mimetische Rededarstellungen vor allem, um Millán als Wunder wirkenden Heiligen und Kämpfer gegen das Böse zu präsentieren. So wird etwa die *humilitas* einer gelähmten Frau im Kontext des Heilungswunders als Dialog mit Millán inszeniert<sup>38</sup> und mit der ebenfalls in direkter Rede abgebildeten *superbia* des Verräters Abundancio kontrastiert.<sup>39</sup> Noch feiner strukturiert sind die Korrespondenzen zwischen den Redeszenen, die Millán im Kampf gegen das Böse zeigen – die für die linguistisch-philologischen Interpretationen ausgewählten Textabschnitte stammen aus dieser Filiation.

### III. Die Lebendigkeit eines Heiligenlebens: Dialogische Redeszenen zwischen *clerecía* und *juglaría*

#### III.1. *How to Do Things with Words* – Milláns Rededuell mit *Belzebup*

In seiner ersten Auseinandersetzung mit dem Teufel wird Millán von Belzebup zum Zweikampf herausgefordert und besiegt den Angreifer kraft seines Gebets. Diese Herausforderung hat in der lateinischen *Vita* ein Vorbild, das als Redeszene gestaltet ist:<sup>40</sup>

*Accidit quadam die ut palestrite Regis eterni occurreret in via ostis generis humani, talibusque eum verbis affatur: „Si vis ut quid uterque possit experiamur viribus, certamen agrediamur“. Hec*

<sup>36</sup> Zum Lehrdialog vgl. Hannes Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention*, Berlin 1978.

<sup>37</sup> *Vida de San Millán*, Milláns Gespräch mit San Felices (Str. 16b–19d) und sein Dialog mit Dimio (Str. 80–90).

<sup>38</sup> Ebd., Str. 146–149. Die Kranke bittet Millán um Heilung (Str. 146b–147d, direkte Rede), er heilt sie durch sein Gebet (Str. 148, Redebericht); es folgen die Dankesworte der Geheilten (Str. 149bc).

<sup>39</sup> Ebd., Str. 283–287: Millán ermahnt den abtrünnigen Abundancio (Str. 283, Redebericht), dieser beschimpft Millán (Str. 284cd, direkte Rede), der ihm den Tod im Kampf prophezeit (Str. 286a–287d, direkte Rede).

<sup>40</sup> Braulio VII, in: Dutton (wie Anm. 2), S. 216. Duttons Edition der *Vita Beati Emiliani* basiert auf dem Ms. F, Real Academia de la Historia, Ms. Emilianense 10 (olim F18), fol. 105r–110r.

*dum hec dicendo compleverat et eum visibili corporalique adtreactione adierat, diuque pene nutantem vexabat. Atque ille mox ut Christum precibus efflagitavit, trepidum gressum opitulatione divina confirmavit et ylico refugam desertoremque spiritum liquefactum in auras vertit. Si cui hoc fortasse videtur incredibile invisibilem nimirum spiritum esse adtrectabilem, salvo mistico intellectu, aperiat quomodo Iacob divine pagine narrent cum angelo quamvis bono fuisse luctatum. Ego tamen hoc ut dixerim: minori audacia Sathan temptasse servum quam dominum, Emilianum quam Christum, hominem quam Deum, creaturam quam Creatorem.*

Eines Tages geschah es, dass dem Ringer des ewigen Königs auf dem Weg der Feind des Menschengeschlechts begegnete und ihn mit diesen Worten ansprach: „Wenn Du willst, dass wir mit Hilfe der Körperkraft erproben, was jeder von uns beiden vermag, wollen wir den Wettstreit beginnen“. Noch während er dies sagte, hatte er dies bereits getan und ihn mit sichtbarer und körperlicher Berührung angegriffen, und lange riss er den beinahe Wankenden hin und her. Doch sobald jener Christus mit Gebeten inständig anflehte, stärkte er seinen trippelnden Schritt mit göttlichem Beistand und sogleich verwandelt er den geschwächten, zurückweichenden und flüchtigen Hauch in ein Wehen.

Wenn das jemandem vielleicht unglaublich scheint, dass man einen ohne Zweifel unsichtbaren Geist berühren kann (außer durch geheimnisvolle Geisteskraft), möge er darlegen, wie die Heiligen Schriften erzählen können, dass Jakob mit einem Engel gekämpft hat, so gut dieser auch gewesen sein mag. Ich will dennoch Folgendes sagen: Satan brauchte weniger Mut, um den Diener anzugreifen als den Herrn, um Aemilian anzugreifen als Christus, um den Menschen anzugreifen als Gott, um das Geschöpf anzugreifen als den Schöpfer.<sup>41</sup>

Die lateinische Vorlage gibt den Kampf als Redeszene wieder, was im primär diegetisch-berichtenden lateinischen Text Braulios eine markierte Präsentationsform darstellt.<sup>42</sup> Die in direkter Rede wiedergegebene Herausforderung zum Kräftemessen wird von einem physischen Angriff des (in der *Vita* namenlosen) Teufels begleitet, der den Heiligen zunächst ins Wanken bringt, bis dieser dank seines Gebets göttlichen Beistand erhält. Im Unterschied zur Provokation des Teufels wird Aemilians Antwortreaktion – sein Gebet und die Abwehr des Angriffes – nur knapp angedeutet. Die asymmetrisch gestaltete Wiedergabe des Kampfes geht in einen Erzählerkommentar über, der das Geschehen über die biblische Analogie zu Jakobs Ringen mit dem Engel<sup>43</sup> im christlichen *ordo* lokalisiert – ein für die *Vita* typischer Primat der Didaxe, der sich in zahlreichen Kommentaren niederschlägt, welche die *narratio* des Heiligenlebens gleichsam als Exegese begleiten. Damit wird die *Vita Beati Emiliani*, die in der Tradition der *ars praedicandi* als Exempel in Predigten<sup>44</sup> eingebaut wurde, ihrerseits durch ein Exempel angereichert und bildet so im Akt der (liturgischen) *lectio* als ‘Exempel im Exempel’ eine *mise en abyme*.

<sup>41</sup> Ludwig Fesenmeier (Erlangen-Nürnberg) danke ich herzlich für die beiden Übersetzungen aus der *Vita Beati Emiliani* (Braulio VII und XVIII).

<sup>42</sup> Zum didaktischen Duktus der lateinischen Heiligenviten vgl. Haarländer (wie Anm. 24), S. 32, 79 und 533; Gumbrecht (wie Anm. 24), S. 899f. und 934. Einige lateinische Viten enthalten nach Haarländer (ebd.) im Prolog Lehrdialoge, welche die angemessene Rezeption der *Vita* didaktisch thematisieren, die Texte selbst enthalten jedoch kaum Dialoge.

<sup>43</sup> Vgl. Erstes Buch Mose, Kapitel 32, Vers 23–33 (Jakobs Kampf am Jabbok).

<sup>44</sup> Vgl. Schöttler und Biesinger (wie Anm. 26), Sp. 59–64.

In der *Vida de San Millán* findet sich der korrespondierende Zweikampf exponiert am Beginn des zweiten Buches. Millán, der aus Berceo wieder an den Ort seines Wirkens als Eremit zurückgekehrt ist, wird von Belzebup (Str. 111a) zum Kampf herausgefordert.<sup>45</sup>

- 113a „*Millán*“ – *disso el demon* – „*aves mala costumne,*  
 113b *eres muy cambiadiço, non traes firmedumne;*  
 113c *semejas en tos dichos que traes mansedumne,*  
 113d *amarguan tos fechos plus que la fuert' calumne.*
- 114a *Quando primeramientre venist' en est logar,*  
 114b *non te paguesti d'elli, ovist' lo a dessar;*  
 114c *entresti a los montes por a mí guerrear,*  
 114d *diziés que al poblado nunca qerriés tornar.*
- 115a *En cabo quando eras cerca del passamiento,*  
 115b *de tornar a poblado prísote gran taliento;*  
 115c *tornesti a Verceo, sovist' y poco tiempo,*  
 115d *plazié con las tues nuevas poco a ess' conviento.*
- 116a *Dessest Santa Olalia por grand aliviamiento,*  
 116b *no lis dissisti gracias en tu espidimiento;*  
 116c *aún agora quieres fer otro poblamiento*  
 116d *¡bien me ten por babieca si yo te lo consiento.*
- 117a *Dezir t' hé una cosa ca téngola asmada,*  
 117b *qe la luchemos ambos quál terrá la posada;*  
 117c *déssela el caído, cosa es aguisada,*  
 117d *finqe en paz el otro, la guerra destajada.“*
- 118a *Luego qe esso disso la bestia enconada*  
 118b *quiso en el sant' omne meter mano irada*  
 118c *abraçarse con elli, pararli çancajada,*  
 118d *mas no li valió todo una nuez foradada.*
- 119a *El confessor precioso fizo sue oración,*  
 119b *„Sennor, qe por tos siervos deñest prender passión,*  
 119c *tú me defendi oy d'esti tan fuert' bestión*  
 119d *com' él sea vençudo e yo sin lisió.“*
- 120a *Luego qe Millán ovo la oración finida*  
 120b *ovo toda la fuerça el diablo perdida;*  
 120c *fue la sua grand sobervia en el polvo caída*  
 120d *tanto que non ganara nada enna venida.*

(113) „*Millán*“, sagte der Teufel, „du hast eine schlechte Angewohnheit, du bist sehr wankelmütig, du hast keine Standhaftigkeit, in deinen Worten erscheinst du sanft, deine Taten schmecken aber bitterer als dicker Ruß. (114) Als du zum ersten Mal an diesen Ort kamst, hat er dir missfallen und du hast ihn verlassen, du bist in das Gebirge gegangen, um mit mir zu kämpfen; du sagtest, du wolltest nie mehr zurück in von Menschen bewohnte Gebiete gehen. (115) Doch als du dem Tode nahe warst, erwachte in dir der Wunsch, wieder unter Menschen zu leben; du kehrtest nach Berceo zurück, doch du bliebst nur kurz, das gefiel angesichts deines guten Rufes der Gemeinschaft dort wenig. (116) Die heilige Eulalia ließest du leichtfertig allein, beim Abschied sagtest du ihr keinen Dank, und nun möchtest du dich wieder an einem anderen Ort niederlassen – du mußt mich für sehr dumm halten, wenn du glaubst, dass ich dir das zugestehe! (117) Ich werde dir sagen, was ich mir ausgedacht habe, nämlich dass wir durch einen Kampf entscheiden, wer diesen Ort besitzen soll; der Verlierer muss gehen, das ist nur vernünftig, der

<sup>45</sup> Zitiert nach der Edition Duttons (wie Anm. 3).

Sieger darf unbehelligt bleiben, der Kampf ist dann entschieden“. (118) Sobald der wuterfüllte Unhold das gesagt hatte, wollte er auch schon zornig Hand an den heiligen Mann legen, mit ihm ringen, ihm ein Bein stellen, aber all das nützte ihm herzlich wenig. (119) Der vortreffliche Mann Gottes sprach sein Gebet: „Herr, der du für deine Diener das Leiden auf dich genommen hast, schütze mich heute vor diesem überaus starken Teufel, damit er besiegt werde und ich unverletzt bleibe“. (120) Kaum hatte Millán sein Gebet beendet, da hatte der Teufel schon seine ganze Kraft eingebüßt. Sein großer Hochmut war ganz und gar in den Staub geworfen worden, so dass er im Zweikampf nichts mehr gewinnen konnte.<sup>46</sup>

Der Teufel, der Millán wie ein erfahrener Kämpfer an einer strategisch günstigen engen Wegstelle auflauert (*angostura*, Str. 112c), reizt diesen zunächst durch Beleidigungen, die Episoden von Milláns heiligmäßigem Wirken verunglimpfend als Manifestationen von Schwäche und Wankelmut umdeuten (Str. 113a–116d) und in eine Aufforderung zum Zweikampf münden, die sich auch in der lateinischen Vorlage findet (Str. 117a–d). Doch während Aemilian den Angriffen des Teufels zunächst wehrlos ausgesetzt ist, setzt Millán sofort zur Gegenwehr an und bietet anders als in der lateinischen Vorlage in keinem Augenblick ein Bild der Schwäche: Millán spricht ein in direkter Rede wiedergegebenes Gebet (Str. 119b–d), an dessen Ende Belzebup kraftlos zurückbleibt (Str. 120).

Eine wichtige Veränderung betrifft die Herausforderung zum Kampf. Denn während es bei Braulio um ein nicht näher bestimmtes Kräfteressen geht, dient der Zweikampf in der *Vida* dazu, die Frage der Herrschaft über ein Territorium zu entscheiden, und beinhaltet daher ein feudales Herrschaftskonzept. Auffällig ist auch, dass der Angriff Belzebups durch die Nennung einiger Kampftechniken (Str. 118) an Plastizität gewinnt.<sup>47</sup> Zudem attackiert der Teufel Millán anders als in der lateinischen Vorlage erst, als er seine verbale Provokation beendet hat. Beide Neuerungen nähern Belzebups Herausforderung der Technik des verbalen Duells und des *ritual challenging* an<sup>48</sup> und rücken die Auseinandersetzung so in die Tradition der Zweikämpfe zwischen Krieger, wie sie in den *cantares de gesta* erzählt

<sup>46</sup> Die Übersetzungen aus dem Altspanischen stammen von der Verfasserin.

<sup>47</sup> Der Kampf wird mit dem Fachterminus *venida* (Str. 120d) bezeichnet. Die *venida* bezeichnet die Phase des Schwertkampfes, nachdem beide Parteien das Schwert präsentiert haben. Der Terminus ist in der Fechtkunst noch geläufig (vgl. den entsprechenden Eintrag im *Diccionario de la Real Academia*, Madrid <sup>21</sup>1992).

<sup>48</sup> Zum *verbal duelling* vgl. Marcel M.H. Bax, „Historische Pragmatik. Eine Herausforderung für die Zukunft. Diachrone Untersuchungen zu pragmatischen Aspekten ritueller Herausforderungen in Texten mittelalterlicher Literatur“, in: *Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels*, hg. von Dietrich Busse, Tübingen 1991 (Reihe germanistische Linguistik 113), S. 197–215, hier S. 198f.; ders., „Ritual Levelling: The Balance between the Eristic and the Contractual Motive in Hostile Verbal Encounters in Medieval Romance and Early Modern Drama“, in: *Historical Dialogue Analysis* (wie Anm. 6), S. 35–80, hier S. 43–62; vgl. auch Kilian (wie Anm. 6), S. 95–98; Martin H. Jones, „*nū wert iuch, ritter, ez ist zît* (*Erec*, v. 4347). Zum verbalen Vorfeld des ritterlichen Zweikampfes in deutschen Artusromanen des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: *Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik*, hg. von Nine Miedema und Franz Hundsnurscher, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36), S. 139–156, hier S. 140–142 und 152f.

werden.<sup>49</sup> So wie in epischen Texten die Qualitäten des Gegners als Kämpfer in Zweifel gezogen werden, unternimmt Belzebup eine ethische Demontage des Heiligen, die selbst den Konflikt der bereits verfeindeten Gegner nicht auslöst, sondern vielmehr dazu dient, als Ritual den physischen Kampf einzuleiten.<sup>50</sup>

Doch anders als in den Dialogmustern des verbalen Duells und des *ritual challenging*, wo eine Herausforderung die nächste provoziert,<sup>51</sup> besteht Milláns Reaktion nicht in einer an den Angreifer adressierten (provokanten) Antwort, sondern in einem an Gott gerichteten Gebet um Beistand, in dem der Herausforderer lediglich mitangesprochener Dritter ist. Damit verweigert er Belzebup die vom *ritual challenging* geforderte Antwort und setzt die von diesem begonnene Dialogform nicht fort. Vielmehr überführt er das verbale Duell in ein Gespräch mit Gott, das darauf abzielt, den Angriff abzuwehren. Der Heilige reagiert verbal auf die Provokation, verweigert jedoch der 'Anrede' des Herausforderers die vom Ritual geforderte 'Erwiderung'. Denn Millán wählt eine andere Strategie: Er weiß, wie man betend mit Worten Taten vollbringt – *How to Do Things with Words* – und raubt dem Angreifer mit 'Wortgewalt' seine Kräfte.<sup>52</sup> Während diese Kraft des Wortes in der *Vida* lediglich berichtet wird, inszeniert die *Vida* das Sprechen des Heiligen Wort für Wort als Handeln: Die *humilitas* des Betenden besiegt durch die Kraft des Wortes die *superbia* (Str. 120c) des Angreifers.

Durch diese Modifikationen wird der Zweikampf nicht mehr allein im heilsgeschichtlichen Kontext des Kampfes von Gott und Teufel gesehen, den Braulio ausleitend beschwört. Vielmehr wird der christliche *ordo* von der feudalen Ordnung und ihren Traditionen des Kämpfens überlagert. Diese neue Traditionalität zeigt sich noch expliziter in der Bewertung des Kampfes durch den Erzähler, der Milláns Heldentat als *buena fazanna* (Str. 122d) rühmt, die von Generation zu Generation erzählt werden wird.<sup>53</sup> Die *Vida* rückt so in den Kontext mündlicher Traditionen des Erzählens ein und der Text thematisiert zugleich seine eigene Tradierung als erzählende Verlebendigung des Produktes „Text“.

<sup>49</sup> Analog strukturierte Passagen in den altspanischen *cantares de gesta* wären z.B. die exemplarischen Herausforderungen zum Kampf in der *cortes*-Szene des *Cantar de mio Cid*, in denen die Gefolgsleute des Cid die Gegner ihres Herrn zum Gerichtskampf fordern; vgl. *Cantar de mio Cid*, hg. von Alberto Montaner, Barcelona <sup>2</sup>1993 (Biblioteca clásica 1), v. 3270–3389.

<sup>50</sup> Nach Bax, „Historische Pragmatik“ (wie Anm. 48), S. 208f., sollten verbale Kämpfe ursprünglich den physischen Kampf vermeiden, sie wurden im Mittelalter jedoch in ihr Gegenteil verkehrt und dienten dazu, den Kampf unter Rittern unausweichlich zu provozieren. Vgl. auch ders., „Ritual Levelling“ (wie Anm. 48), S. 43–50.

<sup>51</sup> Bax, „Historische Pragmatik“ (wie Anm. 48), S. 207f., und ders., „Ritual Levelling“ (wie Anm. 48), S. 50. Zum Zusammenspiel von „Reizrede“ und nonverbalen Kampfhandlungen vgl. auch Jones (wie Anm. 48), S. 152f.

<sup>52</sup> Eine Parallelsituation findet sich am Ende der *Vida*, wenn der greise Millán die Verleumdungen des Teufels (Str. 263c–265d) in einer wortgewaltigen Gegenrede zurückweist (Str. 267a–269d), die dem Teufel erneut seine Kraft raubt. In beiden Dialogen ist Sprechen – wie in der frühen *speech act theory* postuliert – ein Handeln; vgl. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1965.

<sup>53</sup> *Vida de San Millán* (Str. 122cd): *mientras el siglo sea e durare Espanna / siempre será contada esta buena fazanna* (Übersetzung: Solange dieses Jahrhundert andauert und solange es Spanien gibt, wird diese vortreffliche Heldentat erzählt werden).



Darüber hinaus schmückt der Erzähler Millán mit dem Beinamen des Cid als *bon campeador* (Str. 123a) und reiht ihn so in die Tradition epischer Heroen ein. Dadurch wird die von Braulio gezogene Parallele zu Jakob durch die Referenz auf den Cid substituiert – Referenzrahmen für die Analogie ist nicht mehr die Bibel, sondern der *Cantar de mio Cid*. Der Dialog wird so nicht nur als Redeszene ausgebaut, sondern zugleich auch um einen Deutungskontext erweitert. Durch die Einbindung der Dialogform des *ritual challenging* und durch die explizite Analogiesetzung integriert Gonzalo eine mündlich-volkssprachliche Diskurstradition der *gesta* in das Heiligenleben und überblendet den von der *Vita* aufgespannten heilsgeschichtlichen Kontext mit einer juglaresken Tradition. Und während in der lateinischen *Vita* diese Analogie explizit-kommentierend etabliert wird, genügen in der *Vida de San Millán* wenige juglareske Formeln, um die Redeszene in ein anderes Diskursuniversum zu transferieren und dabei zugleich den didaktischen Duktus der *ars praedicandi* durch die prägnante Diktion der *cantares de gesta* zu ersetzen.

### III.2. Dialog ohne Vorbild – das *concilio* der Dämonen

Während der Kampf mit Belzebub Milláns Präsentation als Kontrahent des Teufels einleitet, fungiert die folgende Szene als Fluchtpunkt, die sämtliche Inszenierungen des Heiligen als Kämpfer wieder aufnimmt. Dazu zählt neben dem Kampf mit Belzebub eine Episode, in der Millán dem Knecht des Tuencio in Form eines Frage-Antwort Dialogs in einem Heilungswunder fünf Dämonen austreibt (Str. 164–166). Außerdem werden drei weitere Teufelsausreibungen diegetisch-berichtend erzählt, wobei die Vertreibung der Dämonen aus dem Haus Onorios ausführlicher beschrieben wird, allerdings ohne Rekurs auf eine Redeszene.<sup>54</sup> Diese zunächst in unverbundener Juxtaposition präsentierten Episoden werden dann in Form eines *concilio* (Str. 203b) zusammengeführt, in dem die von Millán besiegten Teufel auf Rache sinnen (Str. 203–214) und den Heiligen vernichten wollen. Diese Konstellation ist eine Innovation Gonzalos. Denn bei Braulio findet sich zwar das Motiv eines Anschlags auf den Heiligen, doch hat die Redeszene darin kein Vorbild:<sup>55</sup>

*Quid plura? Tanta illi viro erat copia sanctitatis, tanta custodia divine virtutis tantumque imperium superne auctoritatis ut cum multitudo concurreret inerguminum, non modo ne levi quidam vestigio pateret pavidus, sed etiam concluderet se cum illis omnibus solus, ubi eos erat per divinam gratiam curaturus. Sed et plerumque, cum lectulo membra dedisset, gestiebant eum ignibus concremare, incensamque stipulam deportabant usque ad eius lectulum, quam illic applicantes, vim amitebat ardoris. Identidem hoc ipsum molientes pernoctabant incassum laborantes, itaque ubi ille hoc persentebat, ad imperium illius amentes se invicem vinculis conligabant, eorumque manus dabant saluti adiumentum, cum cor eorum insania esset plenum. Nam illud reticere non debeo quod per se mundo patere iam video.*

<sup>54</sup> Es sind dies die Heilung von Proseria und Nepociano (Str. 171–176) und die Heilung Colombas (Str. 177–180) sowie die erwähnte Austreibung der Dämonen aus dem Haus des Onorio (Str. 181–198).

<sup>55</sup> Braulio XVIII, in: Dutton (wie Anm. 2), S. 220.

Was weiter? Jener Mann verfügte über eine so große Frömmigkeit, über eine so große göttliche Tugend und ein so großes himmlisches Ansehen, dass er, wenn eine große Menge Teufel zusammenkam, nicht nur nicht einmal einen kleinen Schritt furchtsam zuließ, sondern sich sogar zusammen mit jenen allen alleine dort einsperrte, wo er sie mit göttlicher Gunst bekehren wollte. Aber auch sehr oft dann, wenn er die Glieder auf das Bett gestreckt hatte, verlangten sie heftig danach, ihn mit Feuer zu verbrennen, und das entfachte Stroh brachten sie bis zu seinem Bett, wo es, als sie es dort anbrachten, die Kraft der Hitze entließ. Dies mehrfach versuchend brachten sie die Nacht herum, wobei sie sich erfolglos abmühten, denn sobald jener dies deutlich spürte, banden sie sich auf seinen Befehl hin ganz von Sinnen gegenseitig mit Fesseln, und ihre Hände leisteten der Rettung Beistand, weil ihr Herz voll des Wahnsinns war. Denn jenes darf ich nicht verschweigen, auch wenn ich sehe, dass es schon an sich der Welt offenkundig ist.

Wie der Textausschnitt belegt, wird bei Braulio eine Beratung der rachsüchtigen Teufel weder mimetisch als Redeszene dargestellt noch diegetisch erzählt. Die *Vita* berichtet lediglich, wie Aemilian sich (als Probe seiner Standhaftigkeit) unter die Teufel begibt, die ihn verbrennen wollen, ihm jedoch dank göttlicher Hilfe nicht schaden können. Damit hat die umfassendste dialogische Redeszene in der *Vida* keinerlei Vorbild bei Braulio. Diese (sich wiederholende) Bewährungsprobe der lateinischen Vorlage wandelt Gonzalo in eine einmalige Verschwörung gegen den Heiligen um und macht daraus einen kompositorischen Fluchtpunkt, in dem alle Episoden von Milláns Kampf gegen das Böse zusammenlaufen. Der folgende Textausschnitt illustriert den Kern dieser Beratung.<sup>56</sup>

- 207a *Disso el qe luchara con él en Sant Pelayo:*  
 207b *„Oídme compañeros si avedes desmayo*  
 207c *veed quáles espaldas e quáles cuestras trayo –*  
 207d *contra nos non fue fecho nunca tan mal ensayo.“*  
 208a *Los cinco que sacara del siervo de Túencio*  
 208b *ovieron con sue cuita a romper el silencio;*  
 208c *dissieron: „Compañeros, essi vuestro lazario*  
 208d *non es após el nuestro nulla luz nin nul precio.“*  
 209a *El uésped de Onorio qe fue mal segudado,*  
 209b *sedié man’ a maxiella plañiendo so mal fado;*  
 209c *dizié qe de vergüença non istrié a poblado,*  
 209d *de Millán el sobervio si non fuesse vengado.*  
 210a *Tant’ avién qe veer en esta pestilencia,*  
 210b *que non podién tractar nulla otra sentencia;*  
 210c *pero non adrimavan seso nin sapiença*  
 210d *por qe vençer podiessen la mala rependencia.*  
 211a *Levantóse en medio un de los rencurosos,*  
 211b *fizo malas señeras e gestos alevosos;*  
 211c *„Oídme“, diz, „concejo, somos todos astrosos,*  
 211d *si non, por tal vil omne non seriemos plorosos.*  
 212a *Mas asmo un consejo, por seso lo entiendo,*  
 212b *ayuntémosnos todos, la tiniebra cadiendo,*  
 212c *prendamos señas fajas en las manos ardiendo,*  
 212d *demos fuego al lecho cuando yoguier’ dormiendo“.*  
 [...]
 214a *Semejólis a todos qe era buen consejo [...].*

<sup>56</sup> Zitiert nach der Edition Duttons (wie Anm. 3).

(207) Da sprach derjenige, der mit ihm in Sant Pelayo kämpfte: „Hört mich an, Gefährten, wenn Ihr verzagt seid, seht, wie mein Rücken und meine Rippen aussehen, noch nie ist uns so übel mitgespielt worden“. (208) Die fünf, die er [Millán] dem Knecht des Tuencio ausgetrieben hatte, brachen mit ihrem Kummer das Schweigen; sie sagten: „Gefährten, was Ihr erlitten habt, ist verglichen mit unserem Elend weder verdienstvoll noch glänzend“. (209) Der Gast des Onorio, der hart verfolgt worden war, saß da, die Wange in die Hand gestützt, und beweinte sein schlimmes Los. Er sagte, er traue sich wegen seiner Schmach nicht mehr unter die Leute, bevor er nicht an Millán, dem Hochmütigen, gerächt sei. (210) Sie waren so sehr mit diesen falschen Anschuldigungen beschäftigt, dass sie keine andere Entscheidung mehr behandeln konnten; aber es gelang ihnen nicht, ihren Verstand und ihre Klugheit so zu vereinigen, dass sie ihren schlimmen Gram hätten überwinden können. (211) In ihrer Mitte erhob sich einer der Beschwerdeführer, er machte schlechte Zeichen und heimtückische Gesten. „Mitglieder dieses Rates“, sagte er, „hört mich an, uns ist großes Unglück widerfahren, nur wegen dieses schändlichen Mannes müssen wir weinen und klagen. (212) Aber ich habe einen Plan, den ich für vernünftig halte. Wenn es dunkel wird, wollen wir uns alle zusammentun, wir nehmen jeder brennende Fackeln in die Hände und zünden sein Bett an, wenn er schläft“ [...]. (214) Allen schien das ein guter Rat zu sein.

In der Beratung melden sich die Teufel in der Reihenfolge ihres Auftretens in der *Vida* zu Wort. Den Anfang macht der Teufel, den Millán in Sant Pelayo besiegte (Str. 207b–d) – es handelt sich also um den von Millán bezwungenen Belzebub. Daraufhin ergreifen die fünf Teufel, die der Heilige dem Diener Tuencios austrieb, das Wort (Str. 208cd); die Klage des aus dem Haus Onorios verjagten Teufels wird dagegen in indirekter Rede wiedergegeben (Str. 209). Nachdem die Klagen der Versammelten zunächst nicht in einen gemeinsamen Plan münden, formuliert ein Teufel, der mit dem juristischen Fachterminus *rencuroso* als einer der ‘Beschwerdeführer’<sup>57</sup> bezeichnet wird, in direkter Rede einen *consejo*, d.h. er schlägt auf der Grundlage der Wortmeldungen einen Plan vor (Str. 211c–213), dem die Versammlung dann zustimmt (Str. 214).<sup>58</sup> Eine kompositorische Besonderheit dieses Dialogs besteht darin, dass im *concilio* diejenigen als Redner auftreten, die auch in den jeweiligen Episoden durch direkte Rede repräsentiert waren, wogegen diejenigen, über die nur diegetisch berichtet wurde, auch im *concilio* nicht zu Wort kommen. Auf diese Weise erfährt nicht nur die jeweilige Episode, sondern auch die Art ihrer Präsentation eine Reprise.

Für das *concilio* der Teufel bietet sich als Modell – der im Text verwendete Terminus *concilio* (Str. 203b) legt es nahe<sup>59</sup> – der Bereich der Kirche und des Klosters an. Damit kann der Rat der Teufel als Parodie auf kirchliche Konzilien gelesen werden,<sup>60</sup> die dann im Kontext von Kloster und Klerikerkultur ihre (selbstreferentielle) Wirkung entfaltete. Eine solche parodistische Deutung wird von der zum Teil komisierenden Darstellung der Teufel gestützt. Denn während der Plan in der *Vita* durch das ‘Strohwunder’ und die Verwirrung der

<sup>57</sup> Dutton (wie Anm. 2) spricht hier von einem „término forense“.

<sup>58</sup> Dieser Teufel, der im *consejo* als Wortführer den höchsten Rang einnimmt und dessen Name (tabuisierend) nicht genannt wird, tritt in den bereits erzählten Episoden nicht auf.

<sup>59</sup> Vgl. die Anmerkung in der Edition Duttons (wie Anm. 2). Vgl. auch den Eintrag *concilio* in: Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid 1611.

<sup>60</sup> Vgl. Wehrli (wie Anm. 15), S. 271–274; María Rosa Lida de Malkiel, „Nuevas notas sobre el ‘Libro de Buen Amor’“, in: *Nueva Revista de filología hispánica* 13 (1959), S. 17–82, hier S. 35–38.

Teufel misslingt, scheitern die Verschwörer in der *Vida* im Stil einer Farce: Die Flammen versengen den wenig feuerfesten Teufeln die Bärte, woraufhin sie in Streit geraten und sich gegenseitig verprügeln (Str. 215–221).<sup>61</sup> In dieser Lesart bedient sich die Parodie als Folie der Institution Kirche und der Beratungsform ‘Konzil’ und verbleibt damit im Rahmen der Gattung Heiligenleben sowie der Diskurstraditionen des religiösen Diskursuniversums.

Plausibel erscheint jedoch noch eine weitere Deutung, die über das Diskursuniversum der Klerikerkultur hinausgeht. Denn auch wenn der (latinisierende) Begriff des *concilio* einleitend fällt (Str. 203b), ist der bei weitem am häufigsten verwendete Terminus das erbwörtliche *consejo*.<sup>62</sup> Die Struktur der Ratsszene, die Komposition der Wortmeldungen, die mit dem Vorschlag des Ranghöchsten enden, der (erwartungsgemäß) die Zustimmung des Rates findet – dies alles ist ein *calque* der Beratung, die ein Feudalherr mit seinen Gefolgsleuten abhält. Beratungsszenen mit analoger Struktur finden sich mehrfach an prominenter Stelle im *Cantar de mio Cid* und im *Poema de Fernán González* zur Inszenierung feudaler Machtstrukturen.<sup>63</sup> Die in der feudalen Lebenswelt beheimatete Dialogform des *consejo* findet sich aber auch in der *Vida de San Millán*, und zwar in der auf epischen Erzähltraditionen basierenden *votos*-Erzählung des dritten Buches (Str. 362–489).<sup>64</sup> Die erste Darstellung eines Rates führt hier vor, wie die Ratgeber des Königs Abderraman zum Angriff auf die Christen raten (Str. 401c–407d). Das Gegenstück dazu ist die Beratung der christlichen Kämpfer, in der König Don Remiro (Str. 421c–424d) und Graf Fernán González (Str. 427c–431c) das Wort ergreifen, wobei letzterer das bereits erwähnte Gelübde zu Gunsten des Klosters San Millán vorschlägt. Der Einfluss der *juglaría* zeigt sich also nicht allein in einer Präferenz für mimetische Dialoggestaltung, sondern auch im Interaktionsmuster des *consejo*, das integral aus den *cantares* übernommen wird. Auf diese Weise steht der ‘Rat der Teufel’ in Analogie zu den Beratungsszenen des dritten Buches, in denen die *consejos* im ursprünglichen Kontext episch-juglaresker Stofftraditionen erscheinen. Das *concilio* dagegen liefert eine hybride Variante des *consejo*, da hier die mündliche Tradition der feudalen Lebenswelt mit einer parodistisch verwendeten Dialogform der Klerikerkultur verbunden wird.

<sup>61</sup> Diese Lesart ist bei Braulio nicht angelegt. Allerdings finden sich auch lateinische Heiligenviten, die gezielt Strategien der Komisierung einsetzen. Vgl. Curtius (wie Anm. 20), S. 265 und 425–428.

<sup>62</sup> Von einem *consejo* ist in den Versen 211c, 212a, 213c und 214a die Rede.

<sup>63</sup> Zur Illustration des *consejo* vgl. *Cantar de mio Cid* (wie Anm. 49), v. 666–678, v. 1885–1893; vgl. auch: *El Conde Fernán González*, in: *Reliquias de la poesía épica española publicadas por Ramón Menéndez Pidal*, Madrid 1951, S. 34–180, hier die Verse 65a–66b, 344a–352d, 302a–314b.

<sup>64</sup> Zu Ratsszenen zwischen Herr und Vasallen vgl. Rosemarie Deist, *Gender and Power. Counsellors and their Masters in Antiquity and Medieval Courtly Romance*, Heidelberg 2003, hier S. 204–227. Zu Normen und Strategien des Beratens im Mittelalter vgl. auch Joseph M. Sullivan, *Counsel in Middle High German Arthurian Romance*, Göttingen 2001 (GAG 690), hier S. 10–13 und 30–33.

#### IV. Traditionen der Dialoggestaltung: Mündlichkeit und Lebendigkeit

Die für den *mester de clerecía* konstitutive Hybridität zeigt sich exemplarisch in der Gestaltung der analysierten Redeszenen, in denen Diskurstraditionen der mündlich-volkssprachlichen und der schriftlich-lateinischen Kulturen überblendet werden. Dabei wird im Fall des verbalen Duells eine Redeszene der *Vita* ausgebaut und mit Elementen des *ritual challenging* angereichert, wogegen das *concilio* der Teufel, das als ausführlichste Redeszene in der *Vida* kein Vorbild bei Braulio hat, zwei Deutungshorizonte verknüpft, da der Dialog sowohl als Parodie auf kirchliche Konzilien als auch als *variatio* der feudalen *consejos* gelesen werden kann. Diese unterschiedliche Qualität der Amplifikationen erschließt sich erst vor der Folie der lateinischen *Vita Beati Emiliani* und untermauert so den Erkenntniswert eines komparatistischen Ansatzes für die Heiligenleben Gonzalos de Berceo. Die Deutung dieser bisher primär literaturwissenschaftlich beschriebenen Überblendungen aus einer (sprachwissenschaftlichen) Sicht der Traditionen des Sprechens belegt, dass die Ausformung von Gattungen und das Spannungsfeld von lateinischer und volkssprachlicher Kultur durch das (linguistische) Modell der Diskurstraditionen präzisierend vertieft werden kann, was für eine enge Vernetzung literarischer und sprachwissenschaftlicher Ansätze in der (historischen) Dialoganalyse spricht.

Die bei Gonzalo beobachtbare *amplificatio* dialogischer Redeszenen – kontrastiv zu den (monologischen) Diskurstraditionen der die Prosaviten prägenden *ars praedicandi* – bewirkt eine Fokussierung von Rede und Dialogizität. Denn durch die Integration der *cantares de gesta* favorisiert der *mester de clerecía* gegenüber den lateinischen Vorlagen eine Kultur der Mündlichkeit, in der Dialoge als absichtsvoll gestaltete „lebendige gesprochene Sprache“ mit einem expressiven Mehrwert verbunden werden<sup>65</sup> – eine Akzentverschiebung, die innerhalb des kommunikativen Haushalts auf eine Aufwertung der Gesprächskultur in der Bildungswelt der *clerici* hindeutet.

Die auf diese Weise im *mester de clerecía* durch die Aufwertung mündlicher Diskurstraditionen geleistete ‘Verlebendigung’ entfaltet nun im Kontext volkssprachlich-religiöser Texte eine weitere Funktion. Denn indem Gonzalo die lateinische Vorlage durch mimetische Redegestaltungen mit Elementen des sprachlichen Alltags anreichert, integriert er zugleich vermehrt ‘realistische’ Details des mittelalterlichen Lebens in den Text. Dabei ist das „Alltäglich-Realistische“ nach Erich Auerbach<sup>66</sup> keine bloße Ausschmückung der didaktischen lateinischen Viten, sondern ein wesentliches Element volkssprachlich-christlicher Kunst, deren Bewegung „aus der fernen Legende und ihrer figürlichen Ausdeutung in die alltäglich-zeitgenössische Wirklichkeit“ hineinführt. Die Dialoge bewirken so eine Aktualisierung des Heiligenlebens in der Lebenswelt der Rezipienten und integrieren die Zuhörer in

<sup>65</sup> Wolf-Dieter Stempel, „Zur Frage der Repräsentation gesprochener Sprache in der altfranzösischen Literatur“, in: *Mimesis und Simulation*, hg. von Andreas Kablitz und Gerhard Neumann, Freiburg i.Br. 1998 (Rombach Litterae 52), S. 235–254, hier S. 253f.

<sup>66</sup> Erich Auerbach, „Adam und Eva“, in: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern/München [1946] <sup>7</sup>1982, S. 139–166, hier S. 153.

die Geschichte. Die von den *cantares de gesta* inspirierte mimetische Dialoggestaltung leistet so als Widerschein des sprachlichen Alltags eine Konkretisierung der ‘fernen Legende’ und bewirkt, dass der didaktische Impetus der (lateinischen) Heiligenviten sich mit den Traditionen volkssprachlicher Mündlichkeit verbindet und im *mester de clerecía* zu einer vitalen und wirkmächtigen Synthese findet.