

Susanne Bernhardt (Freiburg i. Br.) und Bent Gebert (Konstanz)
Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext

Einleitende Überlegungen zur Vielfalt religiöser Texte

**I Volkssprachliche Textualität und religiöse
Schriftkultur des Mittelalters – zum
Diskussionszusammenhang innerhalb der
germanistischen Mediävistik**

Welche Spielräume für religiöse Vielfalt eröffnen oder begrenzen volkssprachliche Texte des Mittelalters? Mit dieser Frage reflektiert die Mediävistik seit geraumer Zeit ihre fachlichen Erkenntnisinteressen im Kontext pluraler Gesellschaft.¹ Religiosität hat seit dem Mittelalter keineswegs an Bedeutung verloren, die Langzeitfolgen religiöser Institutionen² sind ebenso sichtbar wie der Wandel ihrer Diskurse, Praktiken und Geltungsansprüche – ja überhaupt von Sphären und Situationen religiöser Praxis, Erfahrung und Deutung.³ Für die Erforschung solchen Wandels sind einfache Abgrenzungen eher hinderlich als klärend. Zumindest führen jüngere Debatten vor Augen, dass weder pauschal von Entmächtigung und Wiederkehr religiöser Bindungen zu sprechen ist, noch etwa ihre institutionellen Formen einfach zu bestimmen wären, an denen historische Vergleichslinien ansetzen könnten. Jenseits dichotomer Gegenüberstellungen von ‚religiösen‘ oder ‚säkularen‘ Orientierungen, so lautete die Diagnose von Jürgen Habermas vor fast zwei Jahrzehnten,⁴ wachsen in ‚postsäkularen‘ Gesellschaften vielmehr spannungsvolle Mischlagen, in denen universale Ansprüche des Religiösen einerseits fortbestehen, andererseits aber konkurrierende

1 Vgl. Peter Strohschneider: Vorbericht. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von dems. Berlin/New York 2009, S. IX–XXII, hier S. IXf.

2 Eine aufsehenerregende Studie zu den psychohistorischen Folgen kirchlicher Verwandtschaftsregelungen des Mittelalters haben kürzlich Jonathan F. Schulz [u. a.] vorgelegt: The church, intensive kinship, and global psychological variation. In: Science 366 (2019) [<http://science.sciencemag.org>, Zugriff: 19.01.2020]. Nicht nur für die Fernwirkungen mittelalterlicher Institutionen, sondern auch für die Erforschung religiöser Vielfalt im Mittelalter stellt die Studie herausfordernde Thesen auf Basis empirischer Methodik vor, die erst noch zu erörtern sind.

3 Vgl. Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider: Religiöse Schriftkultur und säkulare Textwissenschaft. Germanistische Mediävistik in postsäkularem Kontext. In: Poetica 46 (2014), S. 277–291.

4 Vgl. Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2002.

Formen und bedingte Geltungsbereiche neben anderen Sinngefügen sich ausprägen, die von Minderheiten oder jenseits kirchlicher Institutionen gepflegt werden.⁵

Im Rückblick auf die Geschichte des Christentums wird dies oft als epochales Ergebnis neuzeitlicher Pluralisierungsprozesse beschrieben, die mit konfessioneller Differenzierung und Diskursen über Toleranz ab dem 16. Jahrhundert unhintergebar werden.⁶ Aber wie weit reicht diese Entwicklung zurück? Die mediävistische Forschung ist skeptisch, diese Frage einfach historisch vorzuverlegen, ohne zugleich auch deren reduktionistische Prämissen offenzulegen. Kritische Einsprüche richteten sich aus verschiedenen Disziplinen entsprechend gegen das universalistische Einheitsphantasma des ‚christlichen Mittelalters‘,⁷ gegen Linearitätserwartungen zur Ausdifferenzierung von Religion und Kunst⁸ oder gegen die Gerichtetheit fortschreitender Säkularisierung religiöser Formen.⁹ Dass ‚Geistliches‘ und ‚Weltliches‘

5 Vgl. Matthias Lutz-Bachmann: *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M. 2015 (Normative orders. 12); ausführlich dokumentiert den religionswissenschaftlichen Diskussionsstand Christian Wiese: *Einleitung*. In: *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*. Hrsg. von Christian Wiese, Stefan Alkier, Michael Schneider. Berlin 2017, S. 1–26.

6 Vgl. Friedrich Vollhardt, Oliver Bach, Michael Multhammer (Hrsg.): *Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit*. Berlin/Boston 2015 (Frühe Neuzeit. 198); Achim Aurnhammer, Giulia Cantarutti, Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Die drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur*. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit. 200), darin bes. in der Einleitung der Herausgeber S. IXf.; Peter Strohschneider: *Pluralisierung und Alterität – Montaigne über Sänften, Pferde und kulturelle Unterschiede*. In: *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche*. Hrsg. von Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher. Berlin/Boston 2013 (Pluralisierung & Autorität. 40), S. 85–111, bes. S. 97 zu den „kulturellen Selbstbeobachtungen“ der Frühen Neuzeit, „in denen Differentes als Alternatives erfahren wird“.

7 Vgl. etwa Jan-Dirk Müller: *Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum ‚Herzmaere‘ Konrads von Würzburg*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137 (2015), S. 396–419; Dorothea Weltecke: *Jenseits des ‚Christlichen Abendlandes‘. Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters*. Konstanz 2010 (Konstanzer Universitätsreden. 238); Dorothea Weltecke: *„Der Narr spricht: Es ist kein Gott“*. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit. Frankfurt a. M. 2010 (Campus historische Studien. 57); Michael Borgolte: *Mittelalterwissenschaft im Zeichen der Pluralitätserfahrung*. In: *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa*. Hrsg. von Claudia Modellmog, Michael Borgolte. München 2001 (Historische Zeitschrift. Beiheft. 32), S. 1–6; Michael Borgolte: *Europa entdeckt seine Vielfalt. 1050–1250*. Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas. 3).

8 Vgl. Bruno Quast: *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Basel/Tübingen 2005 (Bibliotheca Germanica. 48); Strohschneider (Anm. 1).

9 Prononciert plädieren Susanne Köbele, Bruno Quast: *Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte. Zur Einführung*. In: *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. Hrsg. von Susanne Köbele, Bruno Quast. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte. 4), S. 9–20 dafür, den historischen Übertragungsbegriff der Säkularisierung stattdessen systematisch auf wechselseitige Interaktionsverhältnisse anzusetzen: auf „Übertragung nach beiden Richtungen eines Auf- und Abbaus religiöser Semantik, auf Übertragungen, die nicht immer eindeutig sind, sondern im Gegenteil richtungsoffene Umbesetzungen sein können“ (S. 19).

in Texten des Mittelalters in allen denkbaren Differenzverhältnissen anzutreffen sind, gehört seit Langem zum Konsens der Forschung.¹⁰

Aller Kritik zum Trotz sind Leitkonzepte von Einheit, Differenzierung und Entwicklung des Religiösen jedoch nicht ersetzt. Sie laufen vielmehr weiterhin im methodischen Hintergrund aktueller Forschungen mit, die komplexe Überblendungen und Interferenzen von Diskursen, semantische Ambiguierungen oder narrative Hybridisierungen in religiösen Texten beschreiben. Solche Konzepte fordern im Gegenzug erheblichen theoretischen Aufwand, wie sich etwa mit ihnen die Eigenlogiken und Idiosynkrasien volkssprachlicher Texte begründen lassen; umgekehrt mündet die Kritik solcher Leitkonzepte in Kippfiguren des Religiösen, die umso erstaunlicher erscheinen lassen, wie die Integration und Selbstverortung höfischer Literatur innerhalb einer dominant christlichen Kultur überhaupt gelingen konnte.¹¹ Mit Blick auf die Fachdiskussion der germanistischen Mediävistik nährt dies den Eindruck, dass die Frage nach dem Verhältnis von volkssprachlicher Textualität und religiöser Schriftkultur zugleich grundlegende Methodenfragen, Leitkonzepte und Forschungsparadigmen zur Debatte stellt. Dies bezeugen nicht zuletzt die Verschiebungen dieser Debatte, die über mehrere Generationen von Fachtagungen und in unzählbaren Einzelstudien geführt wurde und die sich damit beschäftigte, wie sich volkssprachliche Literaturen des Mittelalters zu geistlichen Leitdifferenzen und religiöser Kommunikation verhalten, welche Übertragungen zwischen geistlichen und weltlichen Mustern sie provozieren oder ausbeuten – und anderes mehr.

Einig ist man sich, dass dazu differenzierte Vokabulare erfordert und detailliertere Antworten zu erwarten sind, die Einheitsunterstellungen von Religion oder ‚religiöser Kultur‘ ebenso widerstehen wie großen Modernisierungserzählungen, die etwa Religion und Ästhetik, Autorität und Pluralisierung oder Monoreligiosität und Toleranz gegeneinander ausspielen. Wo man auf solche globalen Oppositionen verzichtete, konnte im Gegenzug die Komplexität religiöser Texte in den Mittelpunkt rücken – und damit zugleich vielfältige Formen, Praktiken und Diskurse religiöser Differenzierung.

Gleichzeitig sind wir der Meinung, dass die Frage nach religiöser Differenz in mittelalterlichen Texten neue Aufmerksamkeit (und vielleicht eine weitere Akzentverschiebung) verdient, wenn man sie als Frage nach den vormodernen Formaten von

¹⁰ Vgl. hierzu programmatisch den Tagungsband von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler (Hrsg.): *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2000.

¹¹ Vgl. Jan-Dirk Müller: *Gotteskrieger Tristan?* In: *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. Hrsg. von Susanne Köbele, Bruno Quast. Berlin 2014 (*Literatur – Theorie – Geschichte*. 4), S. 39–64; zum Artusroman exemplarisch Bent Gebert: *Das Erbe des Lazarus. Recht und Religion bei Drogo de Altovillari und Hartmann von Aue*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 142 (2020), S. 23–52; zur sozialgeschichtlichen Integration vgl. die Überlegungen von Maximilian Benz: *Volkssprachige Literatur und höfische Kultur um 1200. Pasticcio über eine hofklerikale Perspektive*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (in Druckvorbereitung).

Vielfalt stellt – mit einem Stichwort also, das unterminologisch schon die Diskussion begleitete, aber nicht eigens geschärft im Vordergrund stand. Diese Akzentuierung gilt es kurz zu umreißen, indem zunächst vier leitende Forschungsparadigmen der bisherigen Debatte nachgezeichnet und reflektiert werden sollen, bevor ‚postsäkulare‘ Perspektiven auf religiöse Vielfalt und ihre Gewinne zu umreißen sind.

Weltliches / Geistliches. Vor genau 20 Jahren fragte Burghart Wachinger in der Einleitung zu einem vielbeachteten Tagungsband bereits nach der „Vielfalt der Haltungen“, die mittelalterliche Texte gegenüber der Leitdifferenz von ‚Geistlichem‘ und ‚Weltlichem‘ einnehmen.¹² Die Tagung reagierte auf altvertraute „Probleme“ der Mittelalterphilologien, mit welchen Kategorien sich die „Welthaltigkeit geistlicher Texte“ (*et vice versa*) differenzierter beschreiben und beurteilen ließe, ohne deren „Komplexität“ historisch verzerrenden, systematisch unscharfen Prozessbegriffen wie „Säkularisation“ (S. 1f.) zu opfern. ‚Vielfalt‘ bezog sich in diesem Zusammenhang auf die unterschiedlichen Kontexte und Ausformungen, in denen sich ‚geistliche‘ und ‚weltliche‘ Perspektiven verschränken; nicht um Ausstrahlung oder Brechung des Religiösen ging es damit, sondern um Phänomene wechselseitiger „Interferenzen“ (S. 13 u. ö.) – von „Konfrontation“ (S. 14) über „Kontaminationen“ (S. 5) bis zur „Durchdringung“ (S. 14). Konnte sich die Sondierung dafür auf eine intuitiv eingängige, historisch grundlegende Semantik der Objektebene stützen (*spiritualis/saecularis*), so wurden damit zugleich methodisch folgenreiche Weichen gestellt: Ruft dieses „Oppositions paar“ eine asymmetrische Gegenbegrifflichkeit im Sinne Reinhart Kosellecks auf (S. 3f.), die fundamental in religiöser Semantik wurzelt, so wird damit zumindest beschreibungstechnisch ‚Geistliches‘ als positiver Wert tendenziell gegenüber dem negativen Gegenwert des ‚Weltlichen‘ privilegiert. Leichter und vor allem spezifischer lässt sich in dieser Perspektive oftmals angeben, was im Einzelfall als ‚geistliches‘ Thema, Motiv oder als „Glaubensüberzeugung[]“ (S. 4) zu greifen sei, während wesentlich unbestimmter und (er)klärungsbedürftiger scheint, wie die „Vielgestaltigkeit“ des ‚Weltlichen‘ (ebd.) methodisch zu erfassen ist. Der offene Horizontbegriff der ‚Welt‘ erlaubt somit größtmögliche Öffnung des Referenzbereichs – und damit den Einbezug sämtlicher Gattungen und Texttypen –, verlangt jedoch im Gegenzug konzeptuelle Sprünge oder zumindest Ausgriffe in andere Begrifflichkeiten und „ästhetisch-literarhistorisch[e]“ Fragestellungen (S. 5), die im Grunde unabhängig und quer zur Differenz von ‚Geistlichem‘ und ‚Weltlichem‘ verlaufen und daher eher abgerufen und eingeklinkt als fortentwickelt werden – ob aus Forschungen zum Artusroman oder zum Minnesang.

Methodisch begünstigte die Frage nach ‚Weltlichem‘ und ‚Geistlichem‘ auch unvorhergesehene Entdeckungen: Die polare Kontrastlogik von asymmetrischen

¹² Burghart Wachinger: Einleitung. In: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000, S. 1–15, hier S. 5. Um die Anmerkungen zu entlasten, werden Folgebelege direkt im Haupttext nachgewiesen.

Gegenbegriffen lässt umso überraschender erscheinen, wenn Weltliches in geistlichen Textumgebungen hervorsteht (wie etwa ritterliche Aventure-Strukturen in Legendenerzählungen) oder Geistliches in weltlichen Kontexten durchschimmert (wie die *hêre frouwe* in Walthers Lindenlied). Die Leitdifferenz ermöglicht somit hervorzuheben, wie weltlichen Texten durch geistliche Bezüge religiöse Dignität eingeschrieben werden kann, wie weltliche Elemente in geistlichen Texten umgedeutet, angeeignet oder überboten werden.

Solche komplexen Umschlagsphänomene von Transgressionen, Allusionen oder Ambiguierungen verdanken sich damit nicht zu geringem Teil der kontrastiven Begriffslogik ihrer Beschreibung. Weniger erhellt dieser Ansatz jedoch, wie abweichend oder normal, wie singulär oder routiniert derartige Interferenzen in ihren historischen Kontexten wirkten. Noch schwerer lassen sich Formen der Differenzierung erfassen, so räumte bereits Wachinger ein, die erstaunliche „Parallelität“ (S. 14) ‚geistlicher‘ und ‚weltlicher‘ Texte erkennen lassen, ohne dass diese indes aufeinander rückführbar wären oder explizit interferierten.¹³ Vielfalt der „geistlich-weltlichen Mischkultur“ des Mittelalters (S. 5) erschließt sich in dieser Perspektive methodisch konsequent als Selbstanwendung und Umbesetzung von Leitdifferenzen,¹⁴ die komplexe Selbstwürfe und Selbstüberschreitungsversuche des Religiösen tragen.

Literarische / religiöse Kommunikation. Dass religiöse Leitdifferenzen in besonderer Weise (und im Falle von Transzendenzreligionen geradezu strategisch) auf Überschreitungen zielen und somit laufend „unscharfe Grenzen“ riskieren (S. XIII), lässt sich im Rahmen von Kommunikationstheorien und Konzepten funktionaler Differenzierung näher beschreiben, wie Peter Strohschneider in seiner Einleitung zum DFG-Symposium über „Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit“ ausgeführt hat.¹⁵ Betrachtet man religiöse Rede differenztheoretisch als Versuch, „Unkommunizierbares“ zu kommunizieren (S. XV), so zeigen sich damit in literarischen Texten vielfältige Optionen, die religiöse Paradoxien mit ästhetischen Mitteln übernehmen, entfalten und gegebenenfalls zurückspielen. Damit richtet sich die Aufmerksamkeit besonders auf die Aus- und Übergriffe, auf „komplexe Übergängigkeiten“ (S. XIII), die alternative Kommunikationstypen und Differenzierungsmöglichkeiten für religiös Undifferenzierbares ins Spiel bringen. Die Grenze religiöser Vielfalt zeigt sich im Blick auf „christliche Traditionen“ (S. X) nicht nur unscharf,

¹³ Dies unterstreicht im genannten Tagungsband mit Blick auf Minnesang und Mystik besonders Walter Haug: *Gottese Erfahrung und Du-Begegnung. Korrespondenzen in der Geschichte der Mystik und der Liebeslyrik*. In: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur* (Anm. 12), S. 195–212.

¹⁴ Vgl. Susanne Köbele: *Umbesetzungen. Zur Liebessprache in Liedern Frauenlobs*. In: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur* (Anm. 12), S. 213–237.

¹⁵ Vgl. Strohschneider (Anm. 1); alle Nachweise werden im Haupttext aufgeführt. Der systemtheoretische Vorschlag, religiöse Texte von kommunikativen Paradoxien her zu erschließen, ist in zahlreichen Untersuchungen aufgenommen und kritisch diskutiert worden, auf deren Nachweis an dieser Stelle verzichtet sei.

sondern stets porös: Religiöse Rede ist konstitutiv auf Vervielfältigung ihrer Medien und Diskurse angewiesen, wenn sie nicht angesichts radikaler Transzendenzzumutungen verstummen oder sich in paradoxen Bezeichnungsproblemen verstricken will (S. XV).¹⁶ Religiöse Pluralisierung verdankt sich so betrachtet Entfaltungsverfahren von religiöser Kommunikation, die fortgesetzt auf „das Andere der Kommunikation“ zielen (S. XVI).

Ebenso wichtig könnte jedoch sein, auch die Normallagen religiöser Vielfalt einzubeziehen, die eher Kontinuitäten stabilisieren und Transformationszusammenhänge ausbilden, als Grenzüberschreitungen hervorzukehren oder scharfe Alteritäten aufzuwerfen. Inwiefern ist in vormodernen Texten überhaupt nach ‚Optionen‘ oder ‚Alternativen‘ zu suchen, die als „Formen der Abweichung“ freigestellt wären (S. XII)? Wären nicht zunächst und zumeist auch Variationen zu bedenken, die neue Spielräume innerhalb ihrer diskursiven Rahmen verankern oder diese Rahmen verschieben, ohne als konterdiskursive „Mischung oder Verwilderung“ (S. XIII) religiöser Rede auffällig zu werden? Und begriffstechnisch gefragt: Wie stark zehrt das theoretische Interesse an Formen des „Oszillieren[s]“ oder der „Hybridisierung“ (ebd.) nicht untergründig von jenen ehrwürdigen „Dichotomien“ und zweiseitigen Distinktionen (geistlich/weltlich, sakral/profan usw., S. XII), die als analytisch unattraktiv gelten, weil sie allzu nah der Sprache der Gegenstände verhaftet bleiben? In jedem Falle bleibt zu prüfen, wie kulturwissenschaftliche Vorlieben für Abweichung und Transgression auch jenen vormodernen Evolutionsformen des Religiösen gerecht werden, deren Transzendenzorientierung nicht in Krise und Überschreitung mündet – sondern ebenso Muster von Wiederholung und Variation vervielfältigt, die etwa in Wunderserien von Schwesternbüchern oder Heiligenlegenden zu finden sind.¹⁷ Grundsätzlich wären Vertiefungs- und Sicherungsstrategien in die Frage nach religiöser Vielfalt einzubeziehen, die interne Unruhezonon und Spielräume für Differenzierung ermöglichen, ohne freilich deren Grenzen aufs Spiel zu setzen oder Rahmen zu überschreiten. Dies erfordert, genauer von den jeweiligen Gegenstandsbereichen her zu entwickeln, welche Differenzformen von ‚Vielfalt‘ exakt aufgerufen sind, statt Leitkonzepte transgressiver Pluralisierung und Diversität auf mittelalterliche Texte zurückzuspiegeln.

Säkularisierung. Auch Interaktionen zwischen „religiösen und säkularen Sprach- und Bildregister[n]“ und ihren „Denk- und Erzählmuster[n]“ produzieren unscharfe Grenzen und Relationen, die für Übertragungen in verschiedene Richtungen offen sind.¹⁸

¹⁶ Vgl. hierzu grundlegend auch Peter Fuchs: Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens. In: Reden und Schweigen. Hrsg. von Niklas Luhmann, Peter Fuchs. Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 848), S. 21–45; Bruno Latour: Jubilieren. Über religiöse Rede. Übers. von Achim Russer. Berlin 2016 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 2186).

¹⁷ Vgl. hierzu Susanne Köbele: Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134 (2012), S. 365–404.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Köbele, Quast (Anm. 9). Alle Nachweise werden im Haupttext aufgeführt.

Religiöse Ordnungen können im Rahmen von Übertragungsprozessen selten eindeutig werden: Ob das Säkulare das Religiöse „ergänzt, substituiert, transformiert oder verabschiedet“ (S. 16), ist stets neu zu ermitteln – und selten lässt sich dabei eindeutig bestimmen, ob Transformationen nun Verweltlichung des Religiösen bedeuten oder ob umgekehrt die ‚Welt‘ durch Sakralisierung religiös vertieft erscheint. Solche „Unbestimmtheit“ und „Perspektivenvervielfältigung“ (S. 19), so haben Susanne Köbele und Bruno Quast mit einem vielschichtigen Tagungsband dokumentiert, bildet den faszinierenden „Problemkern“ von Säkularisierungsdiskursen (S. 15), die sich sowohl im historischen Feld mittelalterlicher Texte wie auch auf Ebene gegenwärtiger Forschung differenzieren. Objekt- und Beschreibungsebene erweisen sich dabei oft intrikat verschränkt, metaphorische und terminologische Verwendungen laufen im Rahmen verschiedener Konzepte von Säkularisierung nebeneinander. Statt die Forschungsdebatte auf eine programmatische Position zu verpflichten, wird der eigentlich gerichtete Prozessbegriff der „Übertragung von Geistlichem auf Weltliches“ (S. 16) zu einem Synthesekonzept, das sowohl verschiedene Leitdifferenzen des Religiösen (wie: transzendent/immanent, heilig/profan, geistlich/weltlich) als auch verschiedene theoretische Optionen ihrer Perspektivierung (wie: Geistliches/Weltliches, religiös/ästhetisch u. a. m.) anreichert. Damit geht es weniger um die paradoxen Anstrengungen religiöser Rede, Unbezeichnbares zu bezeichnen, als vielmehr um die Unschärfen solcher Versuche. Vielfalt wird in diesem weiten Horizont zu einer Frage der Unbestimmtheit dynamischer Relationen, deren Inversionen und Umbesetzungen „perspektivische Ambivalenz“ und generell mehrfache Bestimmbarkeit hervorbringen (S. 20). Betrachtet man ‚Säkularisierung‘ somit als dynamischen Speicher von Leitdifferenzen, zielt dies auch in forschungsgeschichtlicher Hinsicht auf Synthese, die Vorgängerdiskussionen nicht ersetzt, sondern als Optionen aufnimmt. Dies geht freilich mit der – offen angesprochenen – Spannung einher, einseitig gerichtete Prozessbegriffe für ihr Gegenteil in Dienst zu nehmen, um Wechselseitigkeit und Vielschichtigkeit zu erschließen. Unterschiedliche Bezugssysteme theologischer, philosophischer oder poetischer Dimensionen lassen sich nicht einfach verrechnen oder zurechnen, sondern produzieren polyvalente Bestimmungsmöglichkeiten, die „Zwischenbereiche, Umschlagsphänomene, Übergangszonen“ bevorzugen (S. 18).

Auch dies regt verschiedene Anschlussfragen an: Wie etwa ist mit Texten umzugehen, die unterschiedliche Darstellungs- und Redemodi weniger überblenden oder übertragen als vielmehr neben- oder ineinander ordnen, also zwar insgesamt heterogene Ordnungen entwerfen, deren Elemente und Teilmuster jedoch durchaus bestimmbar sind? Wie ist mit Unbestimmtheit in bestimmten Rahmen umzugehen, die also nur partiell oder transitorisch Ambiguität erzeugt, die gleichwohl aufgefangen, aufgehoben oder eingebunden wird? Leben Konzepte der Säkularisierung

grundsätzlich von Übertragungen, so lassen sich damit schwerer Phänomene von Vielfalt erfassen, die sich in die Grenzen bestehender Ordnungen eintragen.

Inkulturation. Verdankte sich der Übertragungsbegriff der Säkularisierung Vorstellungen institutioneller Auflösung von religiöser Zugehörigkeit, so hat die Mediävistik in jüngster Zeit umgekehrt auch nach solchen Friktionen und Überlagerungen gefragt, die im Zuge von Integrationsprozessen christlicher Textsorten wie etwa der Biblepik zu beobachten sind. Die Frage nach vormodernen Textformaten religiöser Vielfalt führt dann auf das Feld von Kulturtheorien. In diesem Sinne haben Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier einen weitreichenden Vorschlag ausgearbeitet, der die „Implementierung christlicher Inhalte in eine fremde Kultur“ als „Hineinschreiben der Heilsgeschichte in *fremde Kulturen*“ begreift.¹⁹ Das Forschungsparadigma der ‚Inkulturation‘ eröffnet somit die Chance, die Vervielfältigung religiöser Texte nicht nur in Prozessen der Überschreitung oder Übertragung zu suchen, sondern auch dort, wo sich diese in nicht-religiöse Kontexte einfügen und gezielt ‚hinein‘ begeben (S. 8f.).²⁰ Entscheidend erweitert werden damit die Möglichkeiten, den mannigfaltigen Richtungen religiöser Ordnung – hinaus/hinein, außerhalb/innerhalb? – Rechnung zu tragen. Im Folgenden gilt es daher zu überlegen, wie sich diese Vorschläge zu einem Beschreibungsmodell religiöser Pluralisierung zusammenführen lassen, das verschiedene Richtungen der Differenzierung einbezieht, interne und externe, ‚implementierende‘ wie ‚transgressive‘ Orientierung, ‚Einschreiben‘ wie ‚Überschreiben‘ berücksichtigt. Im Rückblick auf die bisherige Debatte und die konzeptuellen Vorschläge wird deutlich, dass alle diese Richtungen für die Beschreibung religiöser Textkulturen gefordert sind, ohne dass eine von ihnen zu privilegieren wäre – selbst die Möglichkeit von unterbestimmter Richtungsoffenheit gehört dazu.²¹ Unser Eindruck ist, dass das Spektrum theoretischer Optionen sich damit nicht einfach vergrößert, sondern zugleich vielschichtiger und voraussetzungsreicher wird. Zum einen ist dabei im Blick zu behalten, dass jüngere Vorschläge vielfach auf Konzepten und Prämissen der vorausgegangenen Debatte aufbauen – und somit gleichermaßen historische Leitdifferenzen (z. B. ‚Weltliches‘ vs. ‚Geistliches‘) wie literaturtheoretische Positionen mitführen (z. B. zum „poetisch-ästhetische[n] Anspruch“, der in Spannung zur „unhintergehbare[n] Normativität des heiligen Prätextes“ tritt, S. 3), deren Erschließungskraft jeweils im Einzelfall zu eruieren ist. Was die „Kulturalisierung“ religiöser Einschreibung

¹⁹ Bruno Quast, Susanne Spreckelmeier: Literarische Inkulturation. Zur Einführung. In: Inkulturation. Strategien biblepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Bruno Quast, Susanne Spreckelmeier. Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte. 12), S. 1–14, hier S. 6 f. Alle Nachweise erfolgen im Haupttext.

²⁰ Dies im Anschluss an Michael Sievernich: Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 86 (2002), S. 260–276.

²¹ Vgl. Köbele, Quast (Anm. 9), S. 19.

kennzeichnet (S. 7), wird dadurch zur anspruchsvollen Forschungsaufgabe, die Gegenstands- und Beobachtungsebene sorgsam koordinieren muss.

Im Licht methodischer Reflexion vermittelt der Diskussionsstand zu religiöser Vielfalt somit den Eindruck, dass die germanistische Mediävistik seit geraumer Zeit über differenzierte Modelle und Vokabulare verfügt, um Phänomene der Verschränkung, der Überschreitung und der Übertragung von Differenzen in religiösen Texten des Mittelalters zu erfassen. Sie bieten ein Repertoire von Konzepten, die sich eher anzureichern als zu ersetzen scheinen. Aus ihnen wird fallweise geschöpft, wenn es darum geht, Vervielfältigung oder Pluralität religiöser Texte zu beschreiben. Umso deutlicher zeichnet sich ein methodisches *double bind* ab, das die mediävistische Debatte beharrlich begleitet, wie Jan-Dirk Müller feststellte: Zwar wurde das Zerrbild eines „mit einer einzigen Stimme sprechenden Christentums“ und damit auch die „angebliche Einheit und Geschlossenheit der mittelalterlichen Welt unter Führung des Christentums [. . .] längst *ad acta* gelegt“, doch bestehe „kein Zweifel“ an der „Dominanz der christlichen Religion“ für die literarische Kultur des Mittelalters.²² Einerseits distanziert man sich von jeglichen Einheitsphantasmen oder dialektischen Modernisierungstheorien und erforscht wie selbstverständlich die Plurireligiosität europäischer Kontaktzonen, Reformbewegungen, Häresien oder Ordenskonkurrenzen. Andererseits aber durchzieht die Rede von „religiöser Kultur“ im Singular oder von „dominant-christliche[r] Ordnung“ weiterhin die Forschung. Man beobachtet Vielfalt und rettet doch Einheitskonzepte, ob ausgesprochen oder als verschwiegene Prämisse, aus methodischen Gründen fort. Ohne Frage hat diese Spannung ihre Wurzeln bereits in mittelalterlichen Stimmen selbst – die etwa Idealsemantiken religiöser Einheit beschworen, wenn es Konflikte zu befrieden und Abweichung zu integrieren galt. Sie durchzieht jedoch ebenso aktuelle Forschungsperspektiven, die religiöse Texte an universalen Leitdifferenzen messen, auf religionsspezifische Paradoxien zurückführen oder als Position in Übertragungsbeziehungen befragen. Einfache Bestimmungen des Religiösen werden dabei selbst von jenen Ansätzen mit- und weitergeführt, deren Interesse erklärtermaßen den anspruchsvollen Komplexifizierungen vermeintlich einfacher Grenzen gilt.²³

In dieser Spannungslage möchte der vorliegende Tagungsband für einen Blickwechsel werben. Welcherart Vielfalt bezeugen oder entwickeln Texte des Mittelalters, die statt bei Einheit eher bei Differenz(en) des Religiösen ansetzen? Genauer: Welche Richtungen, Integrationsformen, Bestimmungen und Wertungen von Differenz enthüllt mittelalterliche Religiosität, wenn man ihre Semantiken, Zeichenordnungen, Diskurse, Textformen und Narrative weniger in Abgrenzung zu Nicht-Religiösem misst (‚geistlich‘ vs. ‚weltlich‘, ‚religiös‘ vs. ‚literarisch‘ etc.), sondern

²² Müller (Anm. 7), S. 397.

²³ Diese Rückbindung von Komplexität an Basiskonzepte des Einfachen reicht freilich weit über die Erforschung religiöser Kultur hinaus – vgl. hierzu Albrecht Koschorke: Einleitung. In: Komplexität und Einfachheit. Hrsg. von Albrecht Koschorke. Stuttgart 2017, S. 1–10.

vielmehr bei den innerreligiösen Spielräumen und Bearbeitungsmöglichkeiten von Differenz ansetzt? Solche Spielräume zeichnen sich nicht nur in theologischen, historiographischen oder philosophischen Diskursen des Mittelalters ab, die Vielfalt (*diversitas, varietas, pluralitas*) oder Vervielfältigung (*multiplicatio, plurificatio*) explizit thematisieren,²⁴ sondern ebenso in Praktiken und Institutionen des religiösen Alltags – „Einheitlichkeit“ der Liturgie, um nur an ein besonders naheliegendes Beispiel zu erinnern, bestand im Mittelalter „weder auf der Ebene der Bezeichnungen noch auf der Ebene der historischen Praxis“.²⁵ Der vorliegende Tagungsband versucht daher eine Hypothese auf den Prüfstand zu stellen, die sich daraus allgemeiner fassen lässt. Sie kehrt den Blick um, der bislang vor allem spektakulären Sonderfällen, brisanten Grenzüberschreitungen oder faszinierenden Unbestimmtheiten galt: Was lässt sich diesseits von radikalen Zuspitzungen in der religiösen Textwelt des Mittelalters entdecken, wenn man ihre Pluralität nicht als mühsam erungene oder riskante Ergebnisse betrachtet, sondern vielmehr vom „Faktum religiöser Vielfalt“²⁶ als zwar aufwändiger, aber eben nicht unwahrscheinlicher Normalität ausgeht?

II Postsäkulare Kontexte – modern und vormodern?

Eine solche Fragerichtung ist leichter für eine Mediävistik einzuschlagen, die sich als Wissenschaft der Gegenwart zum einen vergewissert, inwiefern Interesse und Beschreibungsmöglichkeiten für Pluralisierungsphänomene der Vormoderne von Voraussetzungen pluraler Gesellschaft der Gegenwart mitgeprägt sind. Religiöse

²⁴ Vgl. zur Begriffsgeschichte die Stichproben bei Stephan Meier-Oeser: Art. Vielheit I. Antike bis 18. Jh. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 11 (2001), Sp. 1041–1050 sowie Sven K. Knebel: Art. Verschiedenheit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 11 (2001), Sp. 879–885.

²⁵ Cornelia Herberichs, Norbert Kössinger, Stephanie Seidl: Liturgie und Literatur. Eine Einleitung. In: Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien. Hrsg. von dens. Berlin/Boston 2015 (*Lingua Historica Germanica*. 10), S. 1–22, hier S. 2.

²⁶ So Wiese (Anm. 5), S. 2 mit Blick auf gegenwärtige Pluralisierungsbedingungen von Religion; ähnlich argumentiert schon für die Religionsgeschichte des Mittelalters Dorothea Weltecke: Einführende Bemerkungen. In: Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen. Hrsg. von Dorothea Weltecke, Ulrich Gotter, Ulrich Rüdiger. Konstanz 2015, S. 9–24, hier S. 14: „Der Normalfall, so wird [. . .] vielfach suggeriert, sei die religiöse Einheitlichkeit. Doch aus wissenschaftlicher Perspektive zeigt sich sowohl in historischer als auch in religionssoziologischer Hinsicht, dass die Existenz religiöser Vielfalt tatsächlich den historischen Normalfall darstellt.“ Nicht nur inter- sondern auch intrareligiös ist von einem „vielstimmigen Sprechen“ auszugehen, so auch Dorothea Weltecke: Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter. In: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 301–323, hier S. 312 und 307.

Vielfalt mittelalterlicher Texte ist somit ein reflexives Thema, das die Mediävistik zur kritischen Überprüfung ihrer Kategorien und Grundlagenbegriffe einlädt. Wie Jürgen Habermas in seiner berühmten Friedenspreis-Rede von 2001 umriss, gehört das „Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“ zu den zentralen Herausforderungen „postsäkulare[r] Gesellschaft“, die religiöse, epistemologische, normative und moralische Fragen weder systemisch noch sektoriell scheidet, sondern in dissonanter Pluralität einander aussetzt.²⁷ Im Anschluss an diese Beobachtung unterstrichen Burkhard Hasebrink und Peter Strohschneider in einem programmatischen Essay, dass solche postsäkularen „Formenkonkurrenzen von Religion“ zwischen Universalisierung und Relativierung²⁸ keineswegs auf die rezente Gegenwart beschränkt seien, sondern bis in die fachgeschichtlichen Fundamente mediävistischer Literaturwissenschaft hineinreichten – ihre texttheoretischen Prämissen, Forschungsprogramme und Lexika. Im Rahmen von Einzelwissenschaften, die Vielfalt des Religiösen in historischer Perspektive erforschen, stellen sich die Herausforderungen postsäkularer Gesellschaft damit anders dar als im Rahmen von geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Großerzählungen: Dissonanzen treten weniger in offener Konkurrenz zutage (wie etwa im Habermas’schen Sinne zwischen Religion und Wissenschaft, Recht und Moral), sondern liegen Blicken und Begriffen vielmehr verdeckt zugrunde (wie etwa in arglosen Unterscheidungen zwischen Text und Literatur).²⁹

Zum anderen stellt sich die Frage nach religiöser Vielfalt nicht nur reflexiv, denn die Erkenntnisinteressen der Mediävistik gelten historischen Gegenständen, die nicht aus Kontexten der postsäkularen Gegenwart, sondern des Mittelalters stammen. Damit gilt es die Richtung eines Begriffs umzulenken, den Habermas zur Diagnose moderner Gesellschaften vorsah. Denn schließlich geht es nicht um religiöse Texte in pluralistischer Gesellschaft, sondern umgekehrt darum, in welcher Form religiöse Texte des Mittelalters vielfältige Differenzen ertrugen, ermöglichten und erzeugten.³⁰ Weniger programmatische Thesen als vielmehr kleine Präpositionen und Struktur-

27 Habermas (Anm. 4), S. 251f.: „Das religiöse Bewußtsein muß erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muß sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muß es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen“ (S. 252).

28 Vgl. Hasebrink, Strohschneider (Anm. 3), S. 279f.: „Es lässt sich nämlich in diesem postsäkularen Kontext im Grunde nicht ignorieren, dass Religion stets sozusagen im Plural begegnet. [. . .] Was glaubensgewiss ist, ist unter postsäkularen Bedingungen nicht [. . .] auch selbstverständlich. [. . .] Der Wahrheit und Gültigkeit, der Objektivität und Universalität seiner jeweiligen Religion muss man gegebenenfalls gewiss bleiben im Wissen darum, dass sie gerade nicht absolut sind, sondern relativ zu einem Geltungsbereich [. . .].“

29 Vgl. ebd., S. 282–291.

30 Dezidiert wendet sich der Blick der Mediävistik dann vom „postmetaphysischen Zeitalter“ zu religiösen Texten der Vormoderne, vgl. etwa Quast, Spreckelmeier (Anm. 19), S. 2.

metaphern lesen sich daher aus mediävistischer Sicht besonders aufschlussreich in Habermas' Rede, die ebenso auf „dissonante Begegnung“ *innerhalb* von Ordnungsrahmen verweist – auf Vielfalt „im eigenen Haus“, wie es etwas blumig, aber mit einer dem Mittelalter höchst vertrauten Metapher heißt.³¹ Doch vielleicht lohnt es sich, auch hier nüchterner auf die Innenarchitektur pluraler Texte zu blicken. Denn nicht nur um herausfordernde ‚Dissonanz‘ der Unterschiede geht es in vielen Fällen, sondern eben auch um dezente Töne und konsonante Vielstimmigkeit.

III Vielfalt als analytisches Konzept – Aspekte

Ziel der hier versammelten Beiträge ist es, Zusammenhänge zwischen Exzeptionalität und Normalität religiöser Vielfalt genauer in den Blick zu nehmen. In diese Richtung wiesen Hasebrink und Strohschneider mit dem Vorschlag, ausgehend von gegenwärtigen „Formenkonkurrenzen von Religion“ kritisch nach den Möglichkeiten der Vormoderne zu fragen, „Religion [. . .] im Plural“ zu entwerfen.³² Was aber ist unter einem solchen Plural zu erwarten, wenn Vielfalt keine metaphorische Leerstelle für Verschiedenheit („diversity“)³³ oder einen vagen *umbrella term* für vieles

31 Habermas (Anm. 4), S. 261: „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Nun freilich nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.“ – Dass bereits mittelalterliche Geschichtsschreiber die Mischungen von postsäkularen Gesellschaftsbedingungen als Auseinandersetzung ‚im eigenen Haus‘ beschreiben, belegt auf den Spuren von Augustinus (*De civitate Dei* 11,1 und 15,22) exemplarisch etwa Otto Bischof von Freising: *Chronica sive historia de duabus civitatibus*. Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten Hrsg. von Walther Lammers. Übers. von Adolf Schmidt, Darmstadt 1961: *At deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, catholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse. Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis.* (Prologus libri quinti, 374,18–23) Übers.: ‚Von da an aber, als nicht nur das ganze Volk, sondern auch die Fürsten, mit Ausnahme weniger, katholisch waren, glaube ich sagen zu können, daß ich die Geschichte nicht mehr der zwei Staaten, sondern fast nur noch eines einzigen, den ich die ‚Christenheit‘ nenne, dargestellt habe. Denn wenn auch Auserwählte und Verworfenen in einem Haus vereinigt sind, so möchte ich doch nicht mehr wie bisher von zwei Staaten reden, sondern streng genommen nur noch von einem, und zwar einem vermischten, in dem gewissermaßen Weizen und Spreu vermengt sind.‘ Ebd., S. 375, 23–30). Zur Begriffsgeschichte und Aufnahme des Konzepts der ‚gemischten Gesellschaft‘ vgl. Mathias Herweg: *Civitas permixta und dritte werilt. Die Programmstrophen des Anneliedes*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 123 (2004), S. 1–18; zur internen Perspektivierung von religiöser Differenz vgl. grundsätzlich auch Quast, Spreckelmeier (Anm. 19).

32 Hasebrink, Strohschneider (Anm. 3), S. 279.

33 Diversität als „Wahrnehmung von Verschiedenheit und Andersheit“ wird in der gegenwärtigen Religionswissenschaft gewissermaßen als Vergleichsbegriff mit kleinstem gemeinsamen Nenner aufgerufen, der „weder eine Klassifikation des Grades und der Qualität der Verschiedenheit, noch

Mögliche schaffen soll? Wie lassen sich Differenzen und Konkurrenzen mittelalterlicher Religiosität in ihren Textgestalten beschreiben, ohne dafür universalistische Leitdifferenzen oder allgemeine Codierungen ‚des Religiösen‘ überzubelasten oder gar soziale Differenzierungsprozesse und Relativierungen vorauszusetzen, die sich der Neuzeit verdanken? Unsere Überlegungen setzten mit einem forschungssystematischen Rückblick ein, weil sich aus der bisherigen Debatte wichtige Fingerzeige für ein heuristisches Konzept von religiöser Vielfalt gewinnen lassen, das zugleich historisierungs- und dialogfähig im Kreis verschiedener mediävistischer Disziplinen sein könnte. Unabhängig, ob man sich dieser Aufgabe kommunikationstheoretisch oder sozialgeschichtlich nähert, ob man religiösen Texten auf den methodischen Wegen hermeneutischer Lektüre, historischer Semantik, narratologischer Analyse oder medientheoretischer Reflexion begegnet, darf man die Frage nach Vielfalt grundsätzlich bei Differenzen ansetzen, die sich nicht auf einfache Bestimmungen reduzieren, fixieren oder einseitig behandeln lassen. Von einem solchen differenztheoretischen Ausgangspunkt her ließe sich dann heuristisch näher fragen,

(1.) in welche *Richtungen* religiöse Differenzen bearbeitet werden:

- 1a) *interne Orientierung*: Verstärken oder begünstigen Texte – explizit oder implizit – das Hineinnehmen von Differenz,³⁴ indem sie Ordnungen nach innen vertiefen, einschachteln oder in sich spezialisieren, die Anderes inkorporieren oder hineinziehen?
- 1b) *externe Orientierung*: Oder werden Differenzen in grenzüberschreitender Weise nach außen überschritten, indem sie Ordnungen entfalten, neue Kontexte erschließen und auf andere Medien übertragen werden?

eine Entscheidung über daraus abzuleitende Handlungsoptionen“ präjudiziert, so Wiese (Anm. 5), S. 6. Auch die Germanistik geht von einem „weite[n] Begriff von ‚literarischer Diversität‘“ als Oberbegriff aus, um Produktionsprozesse und Ausprägungen poetischer Vielfalt zu beschreiben, die mit unterschiedlichsten Ordnungsansprüchen verbunden sind – so etwa prominent für die Barockpoetik Jörg Wesche: *Literarische Diversität. Abweichungen, Lizenzen und Spielräume in der deutschen Poesie und Poetik der Barockzeit*. Tübingen 2004 (Studien zur deutschen Literatur. 173), S. 11–37, Zitat S. 18. Diversität in diesem Sinne ist jedoch nicht nur weitgefasst, sondern theoretisch von jenen Struktur- und Wertungsansprüchen entlastet, die vormoderne Differenzformen auch im religiösen Feld in der Regel auszeichnet. Dazu aus mediävistischer Sicht Michael Waltenberger: *Diversität und Konversion. Kulturkonstruktionen im französischen und deutschen Florisroman*. In: *Ordnung und Unordnung in der Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von Wolfgang Harms, Charles Stephen Jaeger, Horst Wenzel. Stuttgart 2003, S. 25–44, bes. S. 28 und 36; Strohschneider (Anm. 6), S. 87, 90 und 96; Bent Gebert: *Wettkampfkulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2019 (Bibliotheca Germanica. 71), S. 53f. und 453–461.

³⁴ Religionswissenschaftlich wäre hier an Diskursstrategien der ‚Inklusion‘ zu denken – zur Systematik vgl. John Hick: *Problems of religious pluralism*. New York 1985; Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005, S. 62–95; Wiese (Anm. 5), S. 3f.; Weltecke (2014, Anm. 26), S. 312–319.

(2.) Zweitens lässt sich nach der *Integrationstypik* von religiöser Differenz fragen, die verschieden strukturiert und graduiert sein kann:

2a) *Subordination*: Werden religiöse Differenzen konstitutiv aufeinander bezogen, sodass Hierarchien und Einfügungen in den Vordergrund treten, Implikationen und Abhängigkeitsbeziehungen gestiftet werden? Stehen semantische, semiotische und pragmatische Relationen dadurch unter erhöhtem Bearbeitungs-, Wertungs- oder gar Entscheidungsdruck gegenüber religiösen Unterschieden?

2b) *Koordination*: Oder können Differenzen derart freigestellt werden, dass originäre Zusammenhänge überschritten werden und relationierte Nebenordnungen entstehen können, die erst im strengen Sinne ‚Alternativen‘, ‚Optionen‘ und ‚Kontexte‘ des Religiösen ermöglichen?

2c) *Parallelität*: Grundsätzlich ist auch an Differenzen zu denken, die sich entweder aus Implikationsbeziehungen vollständig entkoppeln oder aber – ohne nachweisbare Abhängigkeit – koproduziert erscheinen. In beiden Fällen erhalten die unterschiedlichen Kontexte des Religiösen ein besonderes Gewicht.

(3.) Drittens wäre genauer zu unterscheiden, welchen Grad von *Bestimmtheit* religiöse Differenzen aufweisen:

3a) *Un(ter)bestimmtheit*: Vielfalt im negativen Sinne kann durch Differenzen ermöglicht werden, die Raum für weitere Differenzen schaffen, indem sie selbst nur in geringem Grade bestimmt oder gar unbestimmt bleiben; auch einseitige Bestimmungen von Unterscheidungen lassen diese Möglichkeit prinzipiell zu, sofern sie Alternativen nicht axiologisch ausschließen.

3b) *mehrfache Bestimmbarkeit*: Davon wären Differenzen zu unterscheiden, die mehrfach bestimmbar und damit im logischen Sinne kontingent sind, ohne doch leer zu sein. Religiöse Differenz kann dann Räume etablieren, die alternativ besetzt und verschieden ‚bespielt‘ werden können, aber auch ständige Besetzung und dynamisches Bespielen verlangen.

3c) *mehrfache Bestimmtheit*: Den höchsten Grad von Bestimmtheit zeigen Fälle der Vervielfältigung, die solche Möglichkeiten nicht nur potentiell einräumen, sondern gezielt erzeugen, nahelegen oder erzwingen – religiöse Unterschiede werden so zu einem Feld der Verdichtung. Vielfalt zeigt sich dann weniger in Gestalt von Alternativen, Optionen oder Lesarten, sondern in Phänomenen mehrfacher Besetzung, Ambiguisierung und allgemein der Plurifizierung von Sinnmöglichkeiten, von denen sich nicht absehen lässt.

(4.) Dazu könnte viertens auch beitragen, die *Axiologie* und *Bewertung* von Vielfalt genauer zu beschreiben:

4a) *Art, Struktur und Mittel von Wertzuschreibungen*: Das betrifft nicht nur die klassische Frage, mit welchen Werten religiöse Differenzen einhergehen und im

Rahmen welcher ‚Wertarchitekturen‘ (wie z. B. ‚asymmetrischer Gegenbegriffe‘³⁵) oder Wertverteilungen ihre Behandlung vorstrukturiert ist, sondern auch, durch welche semantischen, narrativen, medialen und performativen Mittel solche Werte eingesetzt und hervorgehoben werden.

4b) *dramatisierte Differenz*: Es betrifft darüber hinaus auch die Frage, wie emphatisch diese Werte gesetzt, umbesetzt oder umkämpft werden. Die Religionshistorikerin Dorothea Weltecke hat in diesem Zusammenhang von „Dramatisierungen von Distinktionen“ gesprochen,³⁶ die unter bestimmten Bedingungen (z. B. situativer, zeitlicher oder generischer Art) die Geltungsfragen von religiöser Differenz zu Heterodoxie und Häresie verschärfen, Abgrenzungsansprüche erhöhen und somit Spielräume religiöser Vielfalt demonstrativ begrenzen.

4c) *undramatische/entdramatisierte Differenz*: Ebenso wichtig wäre dementsprechend in komplementärer Perspektive zu berücksichtigen, wie Vielfalt auch aus Unterschieden hervorgehen kann, die unauffälligen Diskurslagen und kleinen, diplomatischen Schritten entspringen, unterhalb des Radars von Problematisierungen laufen, diesseits von spektakulären Häresieprozessen und institutionellen Sanktionen – und womöglich im Windschatten von Aufzeichnung und Überlieferung (zurück-)bleiben können. Gerade solche ‚undramatischen‘ Formen religiöser Vielfalt, so meinen wir, gilt es erst noch zu entdecken.

Zusammen erlauben solche (und weitere) Gesichtspunkte genauer zu analysieren, wie Vielfalt in Einzeltexten mehrfach, unterschiedlich und sogar konträr ausgearbeitet sein kann. Die vorgeschlagenen Parameter könnten somit dazu dienen, Phänomene von Vervielfältigung und Vielfalt präziser zu verfolgen. Richtung, Bestimmtheit, Integrationstypik und Axiologie solcher Differenzen wären um weitere Parameter zu ergänzen, mit denen sich ausloten ließe, worin sich vor-moderne Spielräume religiöser Vielfalt auszeichnen und wie religiöse Texte diese erzeugen.

IV Anordnung und Perspektiven der Beiträge

Gemäß seinen systematischen Zielsetzungen schreitet der vorliegende Tagungsband keine chronologische ‚Geschichte‘ religiöser Pluralisierung ab. Die Beiträge verfolgen vielmehr zwanglos die vier vorgestellten Gesichtspunkte mit unterschiedlichen Schwerpunkten, unter denen sich Vielfalt des Religiösen analysieren lässt. Nach diesen Gesichtspunkten seien die Beiträge im Folgenden kurz vorgestellt, die weitere Perspektiven und Fragestellungen keineswegs ausschließen.

³⁵ Vgl. Wachinger (Anm. 12), S. 3f.

³⁶ Weltecke (2015, Anm. 26), S. 13.

(1.) So widmen sich die ersten drei Beiträge den *Richtungen*, in denen religiöse Differenzen in unterschiedlichen Gattungskontexten vervielfältigt werden. *Björn Buschbeck* zeigt anhand der Andachtsübung *Wirtschaft des Leidens Christi*, wie sich religiöse Praktiken in dramatischen Umbruchssituationen ganz undramatisch vervielfältigen können. Die *Wirtschaft* entstand angesichts prekär gewordener Existenzbedingungen für die Dominikanerinnen in Straßburg. Neben der Marginalisierung der Klöster im Zuge der Reformation erschwerte das Messverbot äußere Zugangsmöglichkeiten, an der Eucharistie teilzuhaben. Vor diesem Hintergrund versucht der Text jedoch nicht, Differenzen zu verschärfen, harte Abgrenzung zu ziehen oder eigene Geltungsansprüche durchzusetzen. Vielmehr wird der äußerlich verwehrte Zugang nach innen geöffnet. So produziert der Text Leerstellen, in denen sich die Rezipientinnen in innerer Eucharistie versenken können, womit äußere Differenz in literarische Strategien der Immersion gewendet wird. Auch mediengeschichtlich schlägt sich diese interne Orientierung nieder. Obwohl in Straßburg zur Entstehungszeit der Handschrift der Buchdruck längst etabliert war, hielten die Dominikanerinnen an der handschriftlichen Buchproduktion fest – und damit an einer Frömmigkeitspraxis des Schreibens, die auf Möglichkeiten des Einschreibens in religiöse *perfectio* zielte. Vielfalt wird in diesem Kontext als Versuch greifbar, tradierte Ordnungen so in sich selbst zu entfalten, dass sie die erschwerten Bedingungen veränderter religiöser und medialer Kontexte kompensieren können.

Differenzierungsmöglichkeiten von Teilhabe und Ausschluss verfolgt *Almut Suerbaum* an zwei Fallkomplexen der Retextualisierung geistlicher Lieder, die durch Neugruppierung, Auslassung und Montage zu musikalisch wie inhaltlich mehrstimmigen Gebilden werden. In Anlehnung an Mikhail Bakhtin beschreibt Suerbaum diese Vielstimmigkeit als Ineinanderklingen differenter Diskurse, die jedoch für unterschiedliche Resonanzräume eingerichtet sind. Im Bereich lateinischer Lieddichtung demonstriert so der exemplarische Fall einer Kombination von Weltklage und Zeitkritik in der Handschrift der *Carmina Burana* eine Anspielungspoetik, die heterogenes Strophenmaterial für einen hochexklusiven Kreis von monastischen Experten zusammenführt; Spielräume der Vielstimmigkeit bleiben damit Insidern vorbehalten. Dagegen zeigen die mystischen Lieder Hadewijchs von Antwerpen, wie theologisch anspruchsvolle Themen wie Inkarnation und Gottesgeburt und musikalisch-literarisch Muster weltlicher Liebeslyrik ineinanderklingen konnten und sich dabei – trotz aller Exklusion ihrer weiblichen, laikalen Sprecherposition – anderen öffneten. Suerbaums Vergleichsanordnung deckt dabei nicht nur eine forschungsgeschichtliche Schiefelage auf, die exklusiver Expertendichtung bislang größere Aufmerksamkeit widmete als den vermeintlich einfachen Formen geistlicher Lieddichtung in der Volkssprache. Sie demonstriert darüber hinaus, dass analytische Differenzierung von verschiedenen Richtungen des Ein- und Ausschließens gefordert ist, um die Vielfalt von Retextualisierungsphänomenen in geistlicher Lieddichtung des Mittelalters angemessen zu erfassen.

Im Bereich der mittelalterlichen Mystik faszinieren besonders Prozesse der semantischen Ausdifferenzierung, die sich an herausragenden, oft von den Texten selbst geprägten Leitbegriffen wie *gelâzenheit*, *ûzdruc* oder *isticheit* beobachten lassen. Nicht weniger faszinierend, aber vielleicht weniger auffällig, sind Ausdifferenzierungen im Bereich der Morphologie. So zeigt der Beitrag von *Susanne Bernhardt*, wie Präfixe durch minimale Veränderungen eine maximale Modifikation erlauben. Die Wortbildungen bewegen sich dabei im Spannungsfeld von Standardwortschatz und Neubildungen. Sprache entfaltet sich, wie am Beispiel von Heinrich Seuses *Buch der Wahrheit* nachvollzogen wird, nach innen, prägt eine Ordnung der Überschreitung im vielfältigen Umgang mit dem vorhandenen Sprachmaterial aus und nicht (nur) durch einen mystischen ‚Sonderwortschatz‘. Kleine sprachliche Bewegungen profilieren für das *Buch der Wahrheit* im Speziellen eine religiöse Semantik zwischen Selbstnegation und Überschreitung in der Einheit, die im Pronomen *selp* lexikalisiert wird. Die Kombination von Pronomen, Wortneubildungen und lexikalisierten Wortbildungen zeigt, wie differenziert Seuse vorgeht, indem er Sprache auf ihre Einzelelemente hin sichtbar macht und so Bekanntes fremd erscheinen lässt. Die Morphologie stellt damit einen wichtigen Schlüssel bereit, um zu beobachten, wie sich gerade in kleinen sprachlichen Bewegungen eigene Ordnungen ausbilden, die aber nicht einfach auf Überschreitung zielen, sondern vielmehr Vorhandenes integrieren und erst aus dieser Entfaltung nach innen transgressiv werden.

(2.) Drei weitere Beiträge beleuchten *Integrationsmöglichkeiten* religiöser Vielfalt. Dies setzt, wie *Manfred Eikelmann* aus historisch-semantischer Perspektive nachweist, bereits beim Textbegriff an, der als Lehnübersetzung in der volkssprachlichen geistlichen Literatur verschiedene Verwendungsspielräume aufweist. In Abgrenzung zum modernen Textbegriff ist für die mittelalterliche Semantik vor allem die Handlungsperspektive prägend. Die frühen Belege für *text*, die in den untersuchten Stellen die Bibel bezeichnen, bezeugen unterschiedlich offene bzw. regulierte Umgangsweisen mit dem autoritativen Prätext und seiner Auslegung, die auch religiöse Vielfalt entsprechend unterschiedlich bestimmen. So lässt sich an der Semantik von *text* ablesen, wie die Deutungshoheit der Auslegung zwischen Klerus und Laien institutionell reguliert wird. Andere Konfliktlinien und Differenzierungen zeigen sich für Fragen der Rechtgläubigkeit oder bei der Thematisierung von Autorschaft. Die Belegstellen verdichten sich dabei nicht zu einer einsträngigen Begriffsgeschichte, sondern erfordern genaue Beobachtung von Diskurs- und Gattungszusammenhängen, die nebeneinander unterschiedliche Spielräume für das Verhältnis von Heiligem Text und Auslegungstext etablieren.

Henrike Manuwald folgt der lateinisch-volkssprachlichen Differenzgeschichte von Bibelübersetzungen im besonderen Fall der Berliner Handschrift mgq 533, die

Evangelien-Perikopen in Versform und in Prosa kombiniert. Anhand der versifizierten Karfreitagsperikope, die an dieser Stelle die Prosaübersetzung ersetzt, zeigt sich exemplarisch, wie sich im 14. Jahrhundert Rezeptionsordnungen und Frömmigkeitspraktiken subtil vervielfältigen. Während die reine Prosaübersetzung den repräsentierenden Nachvollzug der Liturgie und damit die institutionelle Ordnung der *official religion* unterstützt, stimuliert die Versübersetzung durch Aufnahme apokryphen Materials und emotionslenkender Darstellungsstrategien die individuelle Aneignung bis hin zur *compassio*. Kombiniert werden so nicht nur zwei unterschiedliche Übersetzungsformen, sondern auch zwei unterschiedliche Register. Dieser Registerwechsel überschreitet rein liturgische Repräsentation und ermöglicht in der Nebenordnung von Prosa und Vers verschiedene Rezeptionsmodi und Vermittlungsansprüche, die offizielle Liturgie und individuell zu vollziehende Innerlichkeit koordinieren.

Nicht nur im Hinter- und Nebeneinander von alternativen Registern, sondern auch im Ineinander von Regel und Varianz entstehen Spielräume religiöser Vielfalt und unbestimmter individueller Aneignung, wie *Freimut Löser* in einem programmatischen Essay argumentiert. Religiöse Vielfalt gründet nicht zuletzt in Praktiken des Schreibens, Abschreibens und Andersschreibens. Norm und Freiheit sind dabei weniger als Gegensatz, sondern als Bedingungsverhältnis zu denken. Selbst und gerade wenn Texte auf besonders streng reglementierte Ordnungen wie die Liturgie bezogen sind oder wie Beicht- oder Professformeln vorgeprägte Wendungen reproduzieren, zeichnen sich an ihrer Variation und Erweiterung Freiräume ab, die neue Auslegungen, individuelle Aneignung oder innerliche Vollzüge ermöglichen und in traditionelle Textradikeln einfügen. Vielfalt ist damit nicht jenseits von Regulierung zu suchen, sondern *in* der hoch regulierten Praxis religiösen Schreibens und Lesens.

(3.) Die dritte Sektion gilt den multiplen *Bestimmungen* religiöser Diskurse, Semantiken und Figuren, die narrative Texte zu manifesten Widersprüchen, zur Verhandlung von Mehrdeutigkeit oder zu oszillierenden Verschiebungen ausbauen. Solche Mehrdeutigkeiten führt der *Parzival* Wolframs von Eschenbach auf das multireligiöse Zentrum Toledo als Entstehungsort des Textes zurück. *Michael Stolz* nimmt dies zum Ausgangspunkt, um den pluralen Wissensreferenzen und Überblendungen islamischer, christlicher und jüdischer Kontexte nachzugehen. Postsäkular sind diese mehrfachen Kontextwechsel der Gralserzählung und ihrer Wissensdiskurse nicht als historische Quellennachweise, sondern als Möglichkeiten alternativer Lektüren. Zentrale Probleme und Figurationen des Religiösen, die Wolframs *Parzival* explizit diskutiert, zeichnen sich in dieser Perspektive durch bemerkenswerte Ambiguitätstoleranz aus, die sich aus unterschiedlichen Religionen und Kulturkreisen speist. Wie das Beispiel der neutralen Engel demonstriert, nährt gerade diese mehrfache Bestimmbarkeit interpretatorische Kontroversen: Sind sie der Verdammnis anheimgefallen, sind

sie die Beweger der Sphären, stehen sie in Gottes Gnade? Die viel diskutierte ‚Lüge‘ Trevrizents im 16. Buch, mit der der zerknirschte Weise in die Grenzen der christlichen Religion zurücklenkt, nimmt diese Ambiguität jedoch explizit zurück und verpflichtet sie auf Parzivals Berufung zum Gralhüter. Ambiguitätstoleranz lässt sich somit an zentralen Fragen und Ursprüngen der Erzählung beobachten, wird aber von figurativen und diskursiven Sicherungsstrategien eingehegt, welche die Irritationspotentiale plurireligiöser Ambiguität ruhigstellen und auflösen.

Allgemein differenzieren sich Spielräume religiöser Vielfalt im höfischen Roman häufig an solchen Stellen, die theologisches Wissen ausdrücklich aufgreifen, aber in der narrativen Organisation der Texte abweichend entfalten. Wie *Linus Möllenbrink* an Gottfrieds *Tristan* aufzeigt, wachsen gerade im Erzählen von Gott die Abweichungsmöglichkeiten, theologisches Wissen und poetologische Selbstreflexion zu differenzieren. Einerseits wird religiöses Wissen von Gott als allmächtigem Schöpfer auf Ebene des Erzählens unproblematisch abgerufen. Andererseits aber taucht Gott auf Ebene des Erzählten selbst als Figur auf – nicht in transzendenter Unbestimmbarkeit entzogen oder als providentielle Instanz über der Erzählung, sondern förmlich überdeterminiert im Erzählmuster. Gottes Handeln wird somit, erzähltheoretisch gesprochen, aus der finalen Motivation gelöst und kompositorisch bestimmt. Freilich problematisiert Gottfrieds *Tristan* damit keineswegs die Allmacht Gottes, wie kontrovers erwogen wurde. Ausgelotet werden vielmehr wechselnde Grade der Bestimmtheit Gottes, die im Erzählen von Gott das Erzählen selbst zum Thema machen. Aus der narrativen Figuration und Einbindung von religiöser Transzendenz entsteht damit Vielfalt von Bestimmungen, an denen der *Tristan* seine poetologische Selbstbezüglichkeit entdeckt.

Bestimmungen fächern sich auch an solchen Leitdifferenzen auf, die wie die prominente Unterscheidung von ‚Geistlichem‘ und ‚Weltlichem‘ eigentlich auf asymmetrische Abgrenzungen angelegt sind und daher markante Transgressionen provozieren müssten. Einen subtileren, übergängigeren Fall, so zeigt *Markus Stock*, stellt das Motiv von Christus als Fiedler dar, der einer Heiligen bzw. der menschlichen Seele auf dem Weg zur Vereinigung aufspielt. Körperlichkeit und Klang, Berührung und Nähe, Springen und Tanzen erweisen sich dabei als verheißungsvolle Momente, um Grenzverläufe zwischen geistlichen und weltlichen Dimensionen mehrseitig und assoziationsreich zu umspielen. Ausgehend von zwei Fallbeispielen votiert Stock dafür, solches *crossover* weniger als irritierende Grenzverletzungen zu lesen, sondern als medial aufwändige Arrangements mehrseitiger Durchdringung. Sie weisen, auf dem Weg zur *unio*, in verschiedene Richtungen. Zum einen nach innen: So illustriert das um 1300 entstandene Antiphonar aus dem Zisterzienserinnenkloster Günterstal die Agnes-Legende mit einem Wort-Bild-Musik-Ensemble, in dem der geigende Christus die liebende Seele nicht nur zur kontemplativen Vereinigung leitet, sondern zu affektiver Bindung verführt. Die Versdichtung *Christus und die minnende Seele* führt in ihrer Langfassung aus dem 15. Jahr-

hundert hingegen die Seele nach außen: Sinnliche Verführung und Demütigung durch den Spielmann Christus inszenieren weniger die innere Begegnung mit Gott, sondern verstärken lebensweltliche Assoziationen von Erotik und Gewalt im öffentlichen Rahmen. Mehrfache Bestimmungen der geistlich-weltlichen Spiel- und Tanzsituationen sind von transitorischer Flüchtigkeit, sobald sie allegorisch ausgelegt und spirituell vereinfacht werden. Gleichwohl bezeugt der tanzende und geigende Christus die Inklusionsfähigkeit religiöser Vereinigungssemantik für sinnliche Attraktionserfahrungen, die nicht auf Transgression und Ekstase zielen, sondern Einheit und Auslegung verpflichtet bleiben.

Unter ganz anderen generischen und literatursoziologischen Bedingungen analysiert *Christian Kiening*, wie sich Heilsgeschichte als Feld religiöser Zeitsemantiken in den Palästina-reisebeschreibungen des Jean de Mandeville sowie des Mainzer Domherrn Bernhard von Breydenbach zwischen der Mitte des 14. und dem Ende des 15. Jahrhunderts vervielfältigt. Exemplarisch führen die Reiseberichte nicht nur unterschiedlich dramatisierte Ordnungen vor Augen, die heterogene Modelle teils zyklischer, teils linear verlaufender Zeit übergängig miteinander verknüpfen (Mandeville) oder aber im Horizont der Türkenkriege scharfe Abgrenzungen zwischen christlicher und islamischer Kultur ziehen (Breydenbach). Darüber hinaus arbeiten die Texte unterschiedlich an den Repräsentationsformen zeitlicher Bestimmung. Mandeville unterscheidet zwischen exakten Zeitmarkierungen im christlichen Bereich und unbestimmteren Angaben im Verlauf der weiteren Reise, doch zielt sein Bericht erkennbar darauf, diese zeitsemantischen Sphären zu verknüpfen und sukzessiv zu überführen; heilsgeschichtliches Ineinander und lineare Koordination verschränken christlich-religiöse und säkulare Zeitlichkeit. Demgegenüber verschärft Breydenbachs *Peregrinatio* die Grenzen christlicher Heilszeit zum positiven Leitmodell der Vergegenwärtigung von früherem Geschehen, das sich von der Zeitordnung der feindlichen Konkurrenzreligion abhebt. Religiöse Zeitsemantiken dokumentieren damit den Umbau von Vielfalt als zwar heterogen strukturierten, aber kohäsiv aufeinander bezogenen Möglichkeiten hin zu Nebenordnungen axiologisch vertiefter Kontraste. Der Texttyp der Reisebeschreibung von eigenen Zentren zu fremden Peripherien dürfte für diese Externalisierung von Differenz ein entscheidendes Trägermodell liefern.

(4.) Die abschließenden Beiträge diskutieren Pluralisierungsphänomene von *Axiologien* religiöser Differenz, die sich zwischen vermeintlich säkularen und religiösen Diskursen mit unterschiedlichen Graden der (Un-)Auffälligkeit abzeichnen. Sie verdichten sich figurativ in Trickster-Figuren spätantiker Viten, mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Kurzerzählungen und Exempel, die *Hans Jürgen Scheuer* als Schwellenfiguren religiöser Intelligenz rekonstruiert. Die beredte Klugheit von Rätsellösern polarisiert – entsprechend schwankt ihre Wirkung zwischen ingenieuser Pointe und Devianz. Beschrieb Jürgen Habermas die moderne Relativierung

postsäkularer Gesellschaften aus der Differenzgeschichte von „Glauben und Wissen“, so führt die vormoderne Geschichte von Trickstern divergierende Intelligenztypen gerade auch des Religiösen vor Augen. Homer und Äsop, so zeigt Scheuer, stehen dabei für divergierende Sprachauffassungen an der Schwelle zwischen Weltwissen und Transzendenz ein, die Rede als heiliges Schweigen bzw. als transparente Direktheit favorisieren. Dass diese Typen religiöser Intelligenz gleichwohl als Devianzfiguren gelten, macht sie zu hartnäckig-widerständigen Reflexionsfiguren, ihre Erzähltradition zum kritischen Gradmesser religiöser Pluralisierung.

Anhand der Religionsgespräche im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach und der *Arabel* Ulrichs von dem Türlin untersucht der Beitrag von *Bent Gebert* die explizite Diskursivierung interreligiöser Vielfalt und ihre impliziten Bedingungen. Nicht nur die inklusivistischen Plädoyers der konvertierten muslimischen Königin Arabel/Gyburc und ihre überschüssigen Bezugsdiskurse sind dafür entscheidend, sondern die Voraussetzungen, unter denen Religionsgespräche im narrativen Kontext überhaupt motiviert und plausibilisiert werden. Im postsäkularen Sinn erweist sich ‚besprochene Vielfalt‘ in literarischen Religionsgesprächen als mehrfach konditioniert und relativiert, doch zeichnen sich zwischen Wolfram und seinem Fortsetzer zugleich Verschiebungen ab. Während Wolfram die Randbedingungen der umgebenden Erzählkontexte vergleichsweise dezent andeutet und dadurch Gyburcs Schonungsreden ekstatisch hervortreten lässt, inszeniert Ulrich vor allem die Vorbedingungen dialogischer Verhandlung. Agonale Zuwendung und transgressive Faszination erst begründen die Möglichkeit eines Gesprächs über Religionen, verfremden dieses jedoch zugleich.

Auch für *Klaus Grubmüller* geht es um Bedingungen religiöser Vielfalt, die allerdings als unbedingte Rahmen volkssprachlicher Texte des Mittelalters vorgezeichnet seien. Ob offen benannt oder verdeckt impliziert, sei Gott als Schöpfer der Welt stets vorausgesetzt, jegliche Pluralisierung dem Universalhorizont religiöser Werte eingeschrieben. Wenn Minnelieder daher die Dame mit Attributen des Göttlichen belegen, ist dies weniger als blasphemische Ersetzung zu verstehen, die das *summum bonum* durch innerweltliche Positionen verdrängte, sondern als interne Differenzierung der religiösen Wertskala. Die Semantik der *werlt* bleibt stets – wie abgestuft auch immer – auf Gott bezogen. Sie konstituiert den impliziten Verständnisrahmen mittelalterlicher Texte selbst dann, wenn deren Eigenlogiken sie gar nicht notwendig erfordern. Bezüge auf die *werlt* fungieren dadurch als besondere Markierung einer Wertordnung, die, allgeläufig und doch prekär, ihren Rahmen sichert, aber auch ausstellt und sichtbar macht. Grubmüllers Überlegungen beschließen damit den Tagungsband mit kritischen Rückfragen, inwiefern postsäkulare Kontextualisierung von religiösen Perspektiven überhaupt für volkssprachliche Texte des Mittelalters in Anschlag zu bringen ist, wie selbstverständlich diese die universale Geltung ihres religiösen Horizonts be-

legen oder aber zu dessen Relativierung beitragen. Nicht nur große Szenen, komplexe Narrativierungen oder ausgiebige Verhandlungen von Vielfalt könnten dafür aussagekräftig sein, sondern nicht zuletzt auch die ‚kleinen‘ und im oben umrissenen Sinne ‚undramatischen‘, aber methodisch ungleich schwerer auszuwertenden Bezüge und Anspielungen.