

# Zweitveröffentlichung



Reich, Björn; Schanze, Christoph

## Das Ganze im Fragment : Der zerbrochene Spiegel in der geistlichen Literatur des Mittelalters

Datum der Zweitveröffentlichung: 21.02.2025

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-1065895

### Erstveröffentlichung

Reich, Björn; Schanze, Christoph (2025): Das Ganze im Fragment : Der zerbrochene Spiegel in der geistlichen Literatur des Mittelalters, in: René Wetzel, Robert Gisselbaek, und Katharina Gedigk (Hrsg.), Reflexion & Illumination : Facetten analogischer Bedeutungsbildung in der Vormoderne, 1. Auflage, Basel: Schwabe, S. 131–161, doi: 10.24894/978-3-7965-5197-0.

### Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

# Das Ganze im Fragment

## Der zerbrochene Spiegel in der geistlichen Literatur des Mittelalters

*Björn Reich und Christoph Schanze*

This essay deals with the ‘Eucharistic Mirror Comparison’ in the spiritual literature of the Middle Ages. The miracle that the body of Christ is entirely present in each individual host and yet remains undivided is here captured in the image of a broken mirror. We analyse a series of texts consisting of late medieval and early modern Middle High German treatises, sermons and didactic dialogues, as well as Konrad von Würzburg’s *Goldene Schmiede*, regarding the use of this comparison and its functionalisation.

Keywords: Spiegel, Bild, Erkenntnis, Transsubstantiation, Maria, geistliche Literatur

### I. Spiegelbilderkenntnis

In der paulinischen Theologie fungiert der Spiegel als zentrales Bild für die Gotteserkenntnis,<sup>1</sup> wie eine der bekanntesten und wirkmächtigsten bildhaften Verwendungen des Spiegels zeigt, wenngleich dies hier auf enigmatische Weise geschieht: *videmus nunc per speculum in enigmate / tunc autem facie ad faciem / nunc cognosco ex parte / tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (I Cor 13,12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich [nur] teilweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin“).<sup>2</sup> Im Hinblick auf die Bildlogik der paulinischen Formulierung im ersten Korintherbrief ist grundsätzlich zu bedenken, dass bis weit ins 15. Jahrhundert ein klares und nicht verzerrtes Spiegelbild ein unerreichtes Phantasma war. Die Stelle rekurriert demnach auf die tatsächliche Materialität antiker

1 Vgl. grundlegend Hagedé, Norbert, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Paris 1957, S. 41.

2 Zitiert nach der Ausgabe (mit Übersetzung) Hieronymus, *Biblia sacra vulgata, Lateinisch-deutsch*, Bd. V: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*, hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger, Berlin, Boston 2018 (Sammlung Tusculum). Die Einfügung ist Teil der zitierten Übersetzung.

Spiegel, die ein verzerrtes oder trübes, also ein ‚dunkles‘ Spiegelbild zeigten.<sup>3</sup> Das Spiegelbild steht hier für das Unvollkommene, mithin das ontologisch Reduzierte.<sup>4</sup> Doch ist auch zu bedenken, an wen Paulus seine Worte richtet, denn schließlich war Korinth eines der Zentren der antiken Spiegelproduktion.<sup>5</sup> Die Korinther werden wohl bei der Rezeption des Paulusbriefes nicht zuerst an die unvollkommene Trübheit von Spiegeln allgemein gedacht haben, sondern eher mit Stolz an ihre eigenen hochwertigen Produkte. Auch die damalige technische Entwicklung ist zu beachten. Stellt man sich unter antiken Spiegeln in erster Linie kleine Handspiegel aus poliertem Metall vor, so ist dies nur teilweise richtig – nicht nur, weil seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. auch Stand- und Klappspiegel durchaus nicht unüblich waren, sondern v. a., weil im römischen Reich auch Glasspiegel entwickelt wurden, die sich freilich noch nicht durchsetzen konnten.<sup>6</sup> Wenn Paulus in seinem Korintherbrief die Spiegelmetapher verwendet, so rekurriert er damit in jedem Fall auch auf die Faszination durch die Entwicklung dieses optischen Instruments.

Tatsächlich ist der Spiegelmetapher bei Paulus eine nicht aufzulösende Ambiguität inhärent: Zwar sehen wir in diesem Leben Gott ‚nur‘ vermittelt, aber das, was es uns überhaupt erlaubt, ihn zu sehen, ist eben der Spiegel. Das direkte Sehen Gottes wird in der exegetischen Tradition – prominent vertreten etwa bei Augustinus in den *Confessiones* (z. B. VIII,1 und XII,13 oder in *De Trinitate* XV,8)<sup>7</sup> – ins Jenseits bzw. *in futuro saeculo* verlagert,<sup>8</sup> das Rätselbild (*per specu-*

3 Vgl. Ortkemper, Franz Josef, 1. Korintherbrief, Stuttgart 1993 (Stuttgarter Kleiner Kommentar/Neues Testament N. F. 7), S. 128; Strobel, August, Der erste Brief an die Korinther, Zürich 1989 (Zürcher Bibelkommentare NT 6,1), S. 210.

4 Vgl. Grabes, Herbert, Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts, Tübingen 1973 (Buchreihe der Anglia 16), S. 165.

5 Vgl. Kritzer, Ruth Elisabeth, Papatomas, Amfilochios, Winter, Franz u. a., 1. Korinther, Göttingen 2006 (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2), S. 442, und Thiselton, Anthony C., The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids (MI), Cambridge 2000 (NIGTC), S. 1068.

6 Vgl. Goldammer, Luisa, Art. ‚Spiegel‘, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, WiBiLex 2020, verfügbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/30154/> [20.12.2024].

7 Zur Rezeption der Spiegel-Passage aus dem ersten Korintherbrief bei Augustinus vgl. z. B. Cramer, Thomas, Das Subjekt und sein Widerschein. Beobachtungen zum Wandel der Spiegelmetapher in Antike und Mittelalter, in: Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters, hg. v. Martin Baisch, Jutta Eming, Hendrikje Haufe u. a., Königstein i. T. 2005, S. 213–229, hier 216–221.

8 Vgl. Fuhrer, Therese, Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustiniischen Erkenntnistheorie, in: Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations, hg. v. Cilliers Breytenbach u. Fabian Horn, Berlin 2016 (Berlin Studies of the Ancient World 39), S. 187–203, hier 196; Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband, 1 Kor 11,17–14,40, Zürich, Düsseldorf 1999 (EKK VII/3), S. 353; Zeller, Dieter, Der erste

lum in enigmatē) kann aber immerhin einen Teil Gottes sichtbar machen – möglicherweise verzerrt und dunkel, aber gerade darum für den Erkenntnisprozess doch nicht weniger bedeutsam. Jedenfalls entwickelt sich im Laufe des Mittelalters eine reiche Metaphorik, die das Erkennen und die Erkenntnisprozesse schon dadurch reflektiert, dass sie ganz grundsätzlich in der Wahrnehmungstheorie verankert ist.<sup>9</sup> Insbesondere visuelle Effekte und optische Phänomene dienen daher häufig als Ausgangspunkt: Licht und Schatten, aber eben auch Spiegelbilder und Reflexionen sind omnipräsent. Diese Metaphorik bleibt freilich nicht auf den theologisch-wissenschaftlichen Diskurs beschränkt, sondern ist – gerade aufgrund ihrer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit – auch in der Volkssprache allerorten greifbar. Interessant ist, dass die Spiegelmetaphorik und ähnliche Wahrnehmungsmetaphern, die aus paulinischer Sicht die Unvollkommenheit der Erkenntnis immer schon mitdenken, v. a. dort häufig herangezogen werden, wo das Göttliche besonders schwer fassbar ist und die Rationalität des menschlichen Denkens an ihre Grenze kommt: etwa bei Erläuterungen zur göttlichen Trinität oder im Hinblick auf die Transsubstantiationslehre.

Letztere dient uns als Beispielfall für diesen Beitrag, der sich mit der Rezeption des ‚eucharistischen Spiegelvergleichs‘ in der mittelhochdeutschen geistlichen Literatur befasst. Dieser bezeichnet „das Wunder, wie im Abendmahle der Leib Christi sich nicht bloß einem, sondern allen mitteilt und dabei doch unverehrt und ganz bleibt“.<sup>10</sup> Als Bildbereich dient dabei der Sonderfall des zerbrochenen Spiegels. Nach der kursorischen Analyse einiger wichtiger Belegstellen (II.) wenden wir uns Konrads von Würzburg *Goldener Schmiede* zu (III.), in der das Motiv des zerbrochenen Spiegels etwas anders akzentuiert und mit dem dort entfalteten, bildreich-überbordenden Marienpreis verknüpft ist.

## II. Zerbrochene Spiegel in Predigten, Traktaten und Lehrgesprächen

Der ‚eucharistische Spiegelvergleich‘, der das Wunder, dass der Leib Christi in jeder einzelnen Hostie ganz präsent ist und doch ungeteilt bleibt, in das Bild eines zerbrochenen Spiegels fasst, wird v. a. im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit immer beliebter und ist auch in volkssprachigen Texten häufig präsent. Der

Brief an die Korinther, Göttingen 2010 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), S. 417–418.

9 Zur vormodernen Wahrnehmungstheorie und ihrem weitreichenden Einfluss vgl. v. a. die Arbeiten Horst Wenzels; exemplarisch verwiesen sei auf Wenzel, Horst, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.

10 Bolte, Johannes, Der zerstückte Spiegel, in: Euphorion 16, 1909, S. 783–785, hier 784.

Grund dürfte nicht nur in der größeren Menge an überlieferten Texten zu suchen sein, sondern zumindest teilweise auch darin, dass im Zuge des zunehmenden Interesses an den optischen Wissenschaften<sup>11</sup> und den damit zusammenhängenden epistemologischen Fragen auch die Beschäftigung mit dem optischen Phänomen der Spiegelung und mit dem Spiegel als Gegenstand und als Medium zunimmt.<sup>12</sup> Mit Blick auf den ‚eucharistischen Spiegelvergleich‘ und die Häufung der entsprechenden Belege ab dem frühen 13. Jahrhundert, zunächst in lateinischen Texten,<sup>13</sup> später auch in der Volkssprache, ist zudem auf die Kanonisierung der Transsubstantiationslehre durch das 4. Lateranum (1215) zu verweisen. Diese war zwar schon zuvor, seit dem zweiten Abendmahlsstreit in der Mitte des 11. Jahrhunderts, die offizielle Position der Kirche, blieb aber theologisch das ganze Mittelalter hindurch nicht unumstritten und wurde vor und nach der Kanonisierung bis weit ins 14. Jahrhundert hinein intensiv diskutiert.

Im Hinblick auf den Gebrauch des ‚eucharistischen Spiegelvergleichs‘ in der mittelhochdeutschen geistlichen Literatur haben wir die folgenden Texte gesichtet:<sup>14</sup>

- 11 Dort werden auch Spiegel und Reflexionen häufig behandelt; vgl. Smith, A. Mark, *Alhacen's Theory of Visual Perception. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's 'De Aspectibus', the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's 'Kitāb al-Manāẓir'*, Bd. 2, Philadelphia (PA) 2001 (Transactions of the American Philosophical Society 91,5), S. 339–819, etwa: I,4.1 oder II,3.99; Rashed, Roshdi, *A Pioneer in Anaclastics. Ibn Sahl on Burning Mirrors and Lenses*, in: *Isis* 81, 1990, S. 464–491; Winter, Henry James Jacques u. 'Arafat, Walid, *A Discourse on the Concave Spherical Mirror of Ibn al-Haitham*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 3,16, 1950, S. 1–16.
- 12 Grabes, *Speculum*, S. 9, spricht (für die englische Literatur) von einer ‚Modemetapher‘: „Der Grund hierfür dürfte nicht zuletzt im kulturgeschichtlichen Bereich zu suchen sein, denn spätestens seit dem 12. Jahrhundert war die Herstellung von Glasspiegeln wieder bekannt und seit dem 13. Jahrhundert wurde sie in größerem Umfang wieder aufgenommen.“ Vgl. zur (Technik-)Geschichte des Spiegels und der damit zusammenhängenden Entwicklung der entsprechenden Metaphorik Gedigk, Katharina P., *Sehen und Erkennen. Exemplarische Spiegel in höfischen Romanen des 12. bis 14. Jahrhunderts*, Basel 2023 (significatio 01), v. a. S. 37–44.
- 13 Vgl. z. B. die bei Lepper, Marcel, *Der zerbrochene Spiegel. Zur Vorgeschichte einer Metapher*, in: *Emotionen*, hg. v. Wolfgang Haubrichs, Stuttgart 2005 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 35,2), S. 143–152, hier 149–150, angeführten Beispiele.
- 14 Diese Textzeugen nennt Glier, Ingeborg, Art. ‚Spiegel der Gottheit (Der Spiegel)‘, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 9, Berlin, New York <sup>2</sup>1995, Sp. 106–108, hier 107. Vgl. auch Lepper, *Der zerbrochene Spiegel*, S. 151. Bei den folgenden Zitaten wurde jeweils das Schaft-s durch gewöhnliches s ersetzt. Wenn nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen der Primärtext-Zitate im Folgenden von uns.

- *Von vierhand stukin cristans glöben*, eine anonyme Predigt aus dem breit überlieferten Korpus der Schweizer Predigten (AP),<sup>15</sup>
- Heinrich Seuses *Büchlein der ewigen Weisheit* (HS),<sup>16</sup>
- den Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau (MvL),<sup>17</sup>
- eine Predigt des Nikolaus von Straßburg (Predigt XI, NvS),<sup>18</sup>
- Pseudo-Teichner, *Von unnsers herren leychnam* (PT),<sup>19</sup>
- *Spiegel der Gottheit* bzw. *Der Spiegel*, eine anonyme geistliche Rede (Sp),<sup>20</sup>
- ein fünfstrophiges Lehrgespräch *Vom sacrament* in der Briefweise Regenbogens (VS).<sup>21</sup>

### 1. Der ‚eucharistische Spiegelvergleich‘ I: Großes im Kleinen

Der ‚eucharistische Spiegelvergleich‘ ist im Grunde zweiteilig: Zunächst wird dadurch verdeutlicht, wie in einem kleinen Gegenstand etwas Größeres in seiner ganzen Vollständigkeit präsent sein kann. In einem zweiten Schritt soll das Bild des zerbrochenen Spiegels in übertragener Bedeutung veranschaulichen, dass auch in der geteilten Hostie Gott überall gleichermaßen vollständig ist, so wie jede Spiegelscherbe weiterhin ein ganzes, ungeteiltes Spiegelbild zeigt. Während der erste Teil des Vergleichs unproblematisch ist, besteht beim zweiten ein höherer Erklärungsbedarf. Im ersten Fall geht es lediglich um die Problematik der Quantität, also um

- 15 Zitiert nach der Ausgabe *Der sogenannte St. Georgener Prediger*. Aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift, hg. v. Karl Rieder, Berlin 1908 (DTM 10), S. 4, Z. 22–S. 7, Z. 39.
- 16 Zitiert nach der Ausgabe *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, S. 196–325.
- 17 Zitiert nach der Ausgabe *Der Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau*, hg. v. Annelies Julia Hofmann, Tübingen 1960 (Hermaea N. F. 7).
- 18 Zitiert nach der Ausgabe *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Bd. 1: Hermann von Fritzlar, Nikolaus von Straßburg, David von Augsburg, hg. v. Franz Pfeiffer, Aalen 1962 [zuerst 1845], S. 294, Z. 35–S. 295, Z. 4.
- 19 Zitiert nach der Ausgabe *Niewöhner, Heinrich, Pseudoteichnerisches in der Handschrift Berlin ms. germ. fol. 564*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 75, 1953, S. 391–414, hier 405–410.
- 20 Zitiert nach der Ausgabe *Kleinere mittelhochdeutsche Erzählungen, Fabeln und Lehrgedichte*, III. Die Heidelberger Handschrift cod. Pal. germ. 341, hg. v. Gustav Rosenhagen, Berlin 1909 (DTM 17), S. 69–72. Vgl. zu diesem Text Schanze, Christoph, *Von Got einen spigel sagen. Selbstreflexive Bildstrukturen in der geistlichen Rede vom ‚Spiegel der Gottheit‘*, erscheint in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* (dort auch eine Neuedition des Textes).
- 21 Zitiert nach der Ausgabe *Die Erlösung. Mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen*, hg. v. Karl Bartsch, Quedlinburg, Leipzig 1858 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 37), S. 212–214.

die Frage, wie der große Gott in eine kleine Oblate passt. Immer wieder wird in den Texten explizit diese Frage nach der Größe gestellt: *got was ein hêrlich grôz persôn: / wie wont er in dem kleinen brôt* (VS, V. 40–41: „Gott war eine überaus große *persona*, wie kann es sein, dass er sich in das kleine Brot hineinbegibt“), fragt etwa der Schüler in dem Lehrgesprächs-Lied *Vom Sacrament*. Deutlich blumiger formuliert Seuse in seinem *Büchlein der ewigen Weisheit*:<sup>22</sup>

Aber, zarter herre mine, mich wundert, ob ich es getar sprechen, wie der schöne wúnneklich glorifizierte lip mins minneklichen herren in aller siner grôzi und ganzheit sich mug verbergen als tôgenlich under der kleinen forme des brôtlines, das diner masse so ungemessen ist. (HS, S. 291, Z. 27–31)<sup>23</sup>

Die Antwort auf diese Frage wird dann meist durch einen Spiegelvergleich gegeben. So heißt es etwa in der anonymen Predigt aus dem Korpus der Schweizer Predigten:

nime ain klaines spiegellin in die hand und geng zû dem aller grôsten múnster daz in der welt ist, und nim daz klain spiegellin und hab es gegen dem múnster, so sihest du daz gröss múnster in dem klainnen spiegellin. alles sament. wie es geschaffen ist (AP, S. 6, Z. 16–19).<sup>24</sup>

Der Vergleich von Spiegelbild und Transsubstantiationsgeschehen ist v. a. deshalb treffend, weil das Spiegelbild kein Bild wie jedes andere ist. Schon das paulinische Rätselbild *per speculum in enigmate* verhält sich ja keineswegs so, wie die platonischen Schattenbilder zur Erkenntnis der wahren Ideen. Die Schattenbilder nehmen ihren Ursprung in Nachbildungen der Ideen. Die dadurch angestoßene Erkenntnis bezieht sich nur auf ‚Bilder‘, die bestenfalls eine Methexis an der Wahrheit haben. Daher ist bei Platon das Erkennen anhand von Bildern etwas, das überwunden werden muss. Für Paulus trifft dies zwar ebenfalls zu, die direkte Gottesschau vollzieht sich aber erst in einem späteren, unbestimmten ‚dann‘. Dafür eignet dem Spiegelbild etwas, das anderen Bildern fehlt. Diese sind etwas mimetisch Gemachtes. Sie können zwar eine Ähnlichkeit mit dem Urbild haben, hängen aber nicht direkt davon ab. Daher existieren sie fort, wenn ihr Modell bzw. das Urbild nicht anwesend ist. Das Spiegelbild hingegen ist unmittelbar mit dem verbunden, was es

22 Vgl. auch MvL, S. 262, Z. 5–7.

23 „Aber, mein lieber Herr, mich wundert, wenn ich das sagen darf, wie der schöne, herrlich gepriesene Leib meines geliebten Herrn in all seiner Größe und Ganzheit sich so heimlich in der kleinen Gestalt des Brötleins verbergen kann, das deinem Ausmaß so unangemessen ist.“

24 „Nimm ein kleines Spieglein in die Hand und geh zu dem allergrößten Münster, das es auf der Welt gibt, und nimm das kleine Spieglein und halte es dem Münster entgegen, so siehst du das große Münster in dem kleinen Spieglein in seiner Gesamtheit, so, wie es geschaffen ist.“

spiegelt:<sup>25</sup> „Der Spiegel zeigt nur ein Bild, solange das Urbild präsent ist, solange es mit ihm konfrontiert bleibt. Würde das Bild im Spiegel fixiert wie ein Siegelabdruck im Wachs, dann hörte der Spiegel auf, Spiegel zu sein.“<sup>26</sup>

Gemäß der augustinischen Semiotik kann das Spiegelbild als natürliches Zeichen verstanden werden: So wie das Feuer den Rauch hervorbringt, kann der Spiegel nicht anders, als das zu zeigen, was sich darin spiegelt. Das heißt, dass das Gespiegelte zwar vielleicht getrübt oder gebrochen wiedergegeben wird, insgesamt aber doch dem Urbild ähnelt. Der anonyme Prediger betont hier am Ende des Vergleichs mit seinen beiden kurzen Sätzen, dass im Spiegelbild das ganze Münster (und nicht nur ein Teil) zu erkennen sei (*alles sament*), v. a. aber auch, dass es sich dabei um ein getreues Abbild handelt (*wie es geschaffen ist*). Übertragen auf den Spiegelvergleich heißt das, dass in der Hostie das unmittelbare Abbild Gottes präsent ist. Dies ist aber nicht nur als unvollkommenes Bildsurrogat zu denken: Zwar besitzt das gespiegelte Münster, abgesehen von seiner Bildlichkeit, keine weiteren Qualitäten des echten Münsters, im Falle Gottes ist dies jedoch anders, denn aufgrund seiner Absolutheit ist jedes ‚Bild‘ Gottes mit Gott wesensidentisch, ebenso wie ja auch der Sohn und der Heilige Geist wesensidentisches Bild des Vaters sind (vgl. Col 1,15). Keiner hat das so schön ausgedrückt wie Meister Eckhart in seiner Predigt *Quasi vas auri solidum*:<sup>27</sup>

Swenne das antlite geworfen wirt vür den spiegel, sò muoz daz antlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle. Aber diu natüre erbildet sich niht in dem bilde des spiegels, mër: der munt und diu nase und diu ougen und alliu diu gestaltnisse des antlites daz erbildet sich in dem spiegel. Aber daz hât got im aleine behalten, swâ er sich inne erbildet, daz er dâ sîn natüre und allez, daz er ist und geleisten mac, zemâle dar inne erbildet [...] (S. 44, Z. 30–36).<sup>28</sup>

25 Zum kategorialen Unterschied von Abbild und Spiegelbild vgl. Holz, Hans Heinz, *Widerspiegelung*, Bielefeld 2003 (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe 6), S. 34–36.

26 Grabes, *Speculum*, S. 121. Vgl. auch Holz, *Widerspiegelung*, S. 15: „Darin liegt eine wesentliche Differenz zur Spiegelung, die ja an die Gegenwart des im Spiegel erscheinenden Objekts außerhalb des Spiegels gebunden ist.“

27 Zitiert nach der Ausgabe Meister Eckhart, Predigt 16b *Quasi vas auri solidum*, komm. v. Susanne Köbele, in: *Lectura Eckhardi (I)*. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. Georg Steer u. Loris Sturlese, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 43–74. Vgl. dazu Speer, Andreas, *Weisheit bei Augustinus und Meister Eckhart*, in: *Meister Eckhart und Augustinus*, hg. v. Regina D. Schiewer u. Rudolf Kilian Weigand, Stuttgart 2011 (Meister-Eckhart-Jahrbuch 3), S. 1–10, hier 5.

28 „Wenn das Antlitz dem Spiegel gegenübergestellt wird, dann muss das Antlitz darin abgebildet werden, ob es das will oder nicht. Aber die Natur erbildet sich nicht im Spiegelbild. Genauer: Der Mund und die Nase und die Augen und die gesamte Physiognomie des Antlitzes zeigt sich im Spiegel, aber Gott hat es sich allein vorbehalten, dass er, wo auch immer er sich zeigt, darin allzumal seine Natur und all das, was er ist und vermag, zeigt.“

## 2. Der ‚eucharistische Spiegelvergleich‘ II: Ganzes im Zerbrochenen

Der Spiegel-Hostien-Vergleich, der erläutern soll, wie sich in der kleinen Hostie der große Gott widerspiegelt (oder besser: hineinspiegelt), ist theologisch stimmig und wird daher häufig benutzt. Beim zweiten Aspekt des ‚eucharistischen Spiegelvergleichs‘ geht es nun um das Zerbrechen des Spiegels. Die Engführung von Spiegelbruch und der bei der Konsekration gebrochenen Hostie bildet dabei zunächst ein eindrückliches und visuell überzeugendes Analogon, denn hier, in der „Ritualsprache der Einsetzungsberichte“, ist „der Begriff des (Zer-)Brechens [immer schon] bedeutungsvoll besetzt“.<sup>29</sup> Dennoch birgt gerade dieser zweite Aspekt des ‚eucharistischen Spiegelvergleichs‘ Probleme, weil es dabei letztlich um die Frage nach der Absolutheit Gottes geht. In der pseudo-teichnerischen Lehrdichtung *Von unnsers herren leychnam* wird das Streitgespräch eines Sprecher-Ichs mit einem alten Juden inszeniert, der die Glaubenslehren des Christen durch Logik zu entkräften versucht. Zu Beginn wird er noch anerkennend als *wolgelertt* bezeichnet (PT, V. 1), mit jeder weiteren Frage und jedem Zweifel wird ihm dann jedoch immer mehr Boshaftigkeit unterstellt, sodass er zuletzt *böß und unrain* genannt wird (PT, V. 148). Die erste Frage richtet sich auch hier nach der Größe:

er sprach: ‚seydt gott so groß ist  
als man von im syngt und list,  
wie mag er dann verporgen sein  
inn des clainen prottes scheyn  
das vil clainer ist dann gott? (PT, V. 5–9)<sup>30</sup>

Sie wird wie im oben angeführten Beispiel mit dem Spiegelvergleich beantwortet:

die natur beweißt unns das.  
als ain claines spiegel glas  
beschleußt inn seiner gestallt clain  
ain hauß, ain berg, ain statt gemain [...] (PT, V. 17–20).<sup>31</sup>

Daraufhin fragt der Jude, wie es möglich sei, dass Gott in vielen Hostien gleichzeitig präsent sei. Diese Frage tritt ebenfalls häufig in diesem Zusammenhang auf. Auch hierfür hätte man leicht auf einen Spiegelvergleich zurückgreifen können, denn das Spiegelbild besitzt ja eine Gleichzeitigkeit mit dem, was es widerspiegelt.

<sup>29</sup> Beide Zitate Lepper, *Der zerbrochene Spiegel*, S. 148.

<sup>30</sup> „Er sagte: ‚Da Gott so groß ist, wie man von ihm singt und liest, wie kann er dann im ‚Schein‘ des kleinen Brotes verborgen sein, das viel kleiner ist als Gott?‘“ Auffällig und interessant ist, dass der Jude bereits vom ‚Schein des Brotes‘ (*des clainen prottes scheyn*), also seiner rein akzidentiellen Brothaftigkeit, spricht.

<sup>31</sup> „Das beweist uns die Natur: So, wie ein kleiner Spiegel in seiner kleinen Form ein Haus, einen Berg oder eine Stätte einschließt [...]“

Marquard von Lindau stellt in seinem Eucharistie-Traktat dieselbe Frage: [...] *das denn in einem ougenblik der edel lib Ihesu Cristi kumet von dem höchsten zechenden himel vff den altar* [...] (MvL, S. 264, Z. 21–22: „[...] dass im selben Moment der edle Leib Jesu Christi vom höchsten zehnten Himmel auf den Altar herab kommt“). Zur Erläuterung greift er dann in der Tat auf optische Phänomene zurück: *Gedenk ouch, dz die sunn iren schin in einem ougenblik vff die erd schússet* (MvL, S. 265, Z. 1–2: „Bedenke auch, dass die Sonne ihre Strahlen im selben Moment zur Erde schickt“).<sup>32</sup> Der Pseudo-Teichner hingegen weicht auf die Worttheologie aus: So wie ein gesprochenes Wort von vielen gleichzeitig gehört werde, so verhalte es sich auch hier. Dabei bleibe es aber immer nur ein Wort:

ob das wortt ‚Jhesus‘ württ genant  
mitt lautter stymme an ainer statt  
da vil volcks sein wonung hatt,  
so gatt das wortt in aller der orn  
die da stendt hinden und vorn.  
der ist gar vil und än zal  
und hatt ir yeglicher den hal  
des selben worts gantz gehortt  
und ist doch nicht dann ain wortt. (PT, V. 132–140)<sup>33</sup>

Die Verbindung des Spiegelvergleichs mit der Worttheologie ist durchaus nicht ungewöhnlich.<sup>34</sup> Sie sorgt auf elegante Weise dafür, dass eine zweite Sinndimension eröffnet und so die Lehre nicht nur visualisiert, sondern gleichsam auch auditiv wahrnehmbar wird.<sup>35</sup> Außerdem ist Gott ja selbst Wort (vgl. Io 1,1), d. h. im gesprochenen Wort ist *das* Wort vollständig präsent. Dennoch hat der Spiegelver-

<sup>32</sup> Vgl. auch Sp, V. 40–42.

<sup>33</sup> „Wenn das Wort ‚Jesus‘ mit lauter Stimme an einem Ort ausgesprochen wird, wo sich viele Menschen versammelt haben, so erreicht das Wort die Ohren all derer, die hinten und vorne stehen. Es sind zahllos viele, und doch hat jeder von ihnen den Klang dieses Wortes gänzlich gehört, und es ist doch nicht mehr als ein Wort.“ Ähnlich formuliert ist es in der anonymen Predigt (AP, S. 6, Z. 4: [...] *und daz wort māng mentsch horet und ist doch nit won ain wort* – „[...] und viele Menschen hören das Wort, und es doch nicht mehr als ein Wort“) und im *Spiegel der Gottheit* (Sp, V. 114–115: *swie manic ore daz enphet, / so ist ez doch niht wan ein wort* – „wie viele Ohren es auch vernehmen, es ist doch nicht mehr als ein Wort“).

<sup>34</sup> Wesentlich ausführlicher und kunstreicher geschieht dies etwa in dem Lehrgespräch *Vom sacrament* in Regenbogens Briefweise (VS, V. 1–31) und in der anonymen Predigt (AP, S. 6).

<sup>35</sup> Synästhetische Erfahr- und Imaginierbarkeit ist ein wichtiger Aspekt der vormodernen Lehre; vgl. Kaden, Christian, „[...] Auf daß alle Sinne zugleich sich ergötzen, nicht nur das Gehör, sondern auch das Gesicht“. Wahrnehmungsweisen mittelalterlicher Musik, in: *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, hg. v. Jan-Dirk Müller u. Horst Wenzel, Stuttgart, Leipzig 1999, S. 333–367, und Wenzel, Hören und Sehen, S. 99–115.

gleich beim Pseudo-Teichner noch nicht ausgedient, denn der Jude hatte zuvor noch einen weiteren intrikaten Punkt angesprochen. Wenn Gott in jeder Hostie präsent ist, so existieren im Grunde zwei Möglichkeiten: Entweder ist in jeder Hostie nur ein Teil Gottes anwesend; in diesem Falle würde sich Gott in viele kleine Teile aufteilen lassen, was bedeutet, dass er höchstens privativ-, aber auf keinen Fall absolut/negativ-unendlich wäre.<sup>36</sup> Oder Gott redupliziert sich in jeder Hostie, was dann aber *de facto* Vielgöttereierfolge hätte:

wann ir sprechent auch darbey  
 das inn yeglichem stück sey  
 gott volkomen gentzlich gar.  
 seytt das nun sol wesen war  
 und der stücklein ist òn zal,  
 so habt ir auch an allen schal  
 mer dann ainen gott und herren. (PT, V. 156–163)<sup>37</sup>

Hierzu bemerkt das Sprecher-Ich in lehrhaftem Gestus:

die natur tûtt uns das schein  
 mitt ainer clûgen gleichnúß zwar:  
 wer sicht inn ainen spyegel clar,  
 der sicht sein selbs antlût dar inn,  
 ob er dar nach des begynn  
 und zerpricht den spiegel vein  
 inn vil claine stückelein,  
 die selben stück allgemain  
 baide groß und auch clain  
 der in yeglichs dann will sehen  
 der mag sein antlût darinn spehen  
 als gantz und volkomen gar (PT, V. 170–181).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Zur Begriffsunterscheidung, die sich freilich erst seit Cusanus durchgesetzt hat, vgl. Enders, Markus, Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken, in: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hg. v. Jan A. Aertsens u. Andreas Speer, Berlin, New York 1997 (Miscellanea Medievalia 25), S. 335–347, v. a. 336–337, und Gierer, Alfred, Cusanus – Philosophie im Vorfeld moderner Naturwissenschaft, Würzburg 2002, S. 40.

<sup>37</sup> „Denn ihr sagt dabei auch, dass in jedem Bruchstück Gott voll und ganz sei. Da das wahr sein soll und es zahllose Bruchstückchen geben soll, so habt ihr auch, ganz im Ernst, mehr als einen Gott und Herrn.“

<sup>38</sup> „Wahrlich, die Natur legt uns das mit einem einleuchtenden Gleichnis dar: Wer in einen glänzenden Spiegel schaut, der erblickt darin sein eigenes Antlitz. Macht er sich dann daran, den Spiegel sorgfältig in viele kleine Stücklein zu zerbrechen, dann kann er sein Antlitz ganz und ungeteilt darin erblicken, wenn er in jedes dieser Stücke, große wie kleine, hineinblickt.“

Was der Vergleich mit dem zerbrochenen Spiegel leistet, liegt klar auf der Hand: Er gibt nicht nur ein anschauliches Bild davon, wie in der Aufteilung doch das Ganze vollständig bleiben kann, sondern zeigt auch, dass die vielen Bilder und das eine Bild eins sind. Nikolaus von Straßburg führt daher in einer seiner Predigten diesen Gedanken fort und ergänzt einen weiteren Aspekt. Würde man die Spiegelscherben wieder zusammensetzen, so wäre wieder ein einziges Bild vorhanden:

Ich sage iu ein glüchnüsse. Als der einen spiegel brêche in tûsent stücke, sô sêhe der mensche sich in eime ieglichen stücke, sô sêhe sich der mensche sûnderlich wol. Mõhte man aber den spiegel wider ganz gemachen, sô wêr es aber niuwen ein spiegel. Alsô ist ez umb ûnsers herren frônlichamen: dâ hête man als vil enpfangen in einre hostie, als brêche man si in tûsent stücke, und in der stückelin eime als vil als in der ganzen. (NvS, S. 294, Z. 34–S. 295, Z. 4)<sup>39</sup>

Gerade an diesem Punkt wird aber auch das prinzipielle Problem dieses Vergleichs offensichtlich. Die vielen Scherben des zerbrochenen Spiegels zeigen nämlich zwar jede für sich ein vollständiges Bild des Gespiegelten, es handelt sich aber unzweifelhaft um viele kleine Bilder. Falsch verstanden wird damit gerade bekräftigt, was der Jude im pseudo-teichnerischen Lehrgespräch angemerkt hatte und was eigentlich ausgeschlossen werden sollte: dass nämlich bei der Konsekration der Hostie viele absolute Götter entstehen. Thomas von Aquin warnt daher in seiner *Summa Theologica* ausdrücklich vor der Verwendung des Spiegelvergleichs:<sup>40</sup>

Et ideo manifestum est quod Christus totus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quae apparet in speculo, quae una apparet in speculo integro, infracto autem speculo apparent singulae in singulis partibus. Quod quidem non est omnino simile. Quia multiplicatio huiusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi, hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in sacramento. (III<sup>a</sup> q. 76 a. 3 co)<sup>41</sup>

<sup>39</sup> „Ich sage euch ein Gleichnis. Wenn einer einen Spiegel in tausend Teile zerbräche, so sähe sich dieser Mensch in einem jeglichen Teil, so sähe sich dieser Mensch überaus gut. Könnte man den Spiegel aber wieder zusammenfügen, so wäre es wieder nur ein Spiegel. Genau so verhält es sich mit dem Leib unseres Herrn: Auch da würde man genauso viel in einer Hostie empfangen, als wenn man sie in tausend Stücke zerbräche – und in jedem einzelnen Stück genauso viel wie in der ganzen Hostie.“

<sup>40</sup> Vgl. Lepper, *Der zerbrochene Spiegel*, S. 150.

<sup>41</sup> Originaltext zitiert nach der Ausgabe Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae 1888, <https://www.bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summa-theologiae> [27.11.2024]. „Also ist der ganze Christus, auch wenn die Hostie ganz bleibt, in jedem Teile der Hostie; und nicht bloß wenn die Hostie gebrochen wird, wie einige sagen. Diese nehmen nämlich das Beispiel vom Spiegel her, der ganz bleibend nur ein Bild abstrahlt; wird er aber gebrochen, so erscheint in jedem Teilchen das ganze Bild. Dieses Beispiel ist

Häufig wird die Sakramentenlehre in Dialogszenen präsentiert, wobei die durchaus ernstgemeinten Fragen nicht unbedingt von einem heidnischen Herausforderer kommen müssen. Beliebt sind Lehrer-Schüler-Dialoge, so etwa in dem kurzen Lehrgespräch *Vom sacrament* in Regenbogens Briefweise oder im bereits erwähnten Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau. Hier ist es nicht der Meister, der den Spiegelvergleich verwendet. Als er seinen Schüler fragt, wie er sich vorstelle, dass der *lichem Ihesu Christi* bei der Teilung der Hostie *nit gebrochen noch zerteilt wirt an seinen geliden, denn dz er in iedem stuk gantz ist* (MvL, S. 265, Z. 9–11: „nicht zerbrochen noch an seinen Gliedern zerteilt wird, sondern dass er in jedem Stück vollständig ist“), antwortet dieser: *Ja, es dunkt mich frömd, doch verstan ich es da by, als so ein spiegel gantz ist, so schinet ein bild dar jnne. So man den spiegel brichet, so bricht doch dz bild nit, mer das bild schinet gantz in ieklichem stuk* (MvL, S. 265, Z. 14–17: „Ja, es erscheint mir seltsam, doch verstehe ich es so: Wenn ein Spiegel vollständig ist, so zeigt sich ein Bild darin. Wenn man den Spiegel zerbricht, dann zerbricht das Bild allerdings nicht, vielmehr zeigt sich das Bild ungebrochen in jedem einzelnen Stück“). Der Meister lobt zwar den Schüler (MvL, S. 265, Z. 26–27: *Du hast dich selber gar ordenlich bewiset*), muss ihn aber berichtigen:

döch so fërcht ich, das dich die gelicheit des spiegels jrrend mache das du es nüt recht verstandest. Darumb sage ich dir, das es nüt in aller wise gelich ist an dem brechende des spiegels und an dem brechende der gesegnoten afflaten. Wand so du einen spiegel, der gantz ist, ansichest, so sichest du ein bild da. Vnd so du in in drü stük brichest, so sichest du drü bild da. Also ist es nit hie. Want die gesegnot afflat, die sige gantz oder zerbrochen, so ist doch dar vmb dester diker oder manigfaltiger Christi lib nüt da. (MvL, S. 265, Z. 27–34)<sup>42</sup>

nicht recht passend. Denn die Vervielfältigung solcher Bilder im Spiegel vollzieht sich auf Grund dessen, daß man mehr und mehr den Spiegel bricht; – hier aber ist nur eine einzige Konsekration, auf Grund deren der Leib Christi im Sakramente ist“ (III,76,3b). Übersetzung zitiert nach der Ausgabe Thomas von Aquin, Summe der Theologie. Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider, Regensburg 1886–1892, <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summe-der-theologie> [20.12.2024]. Unabhängig von diesen theologischen Einwänden geht die Metapher auch ‚optisch‘ nicht ganz auf, wie Lepper, *Der zerbrochene Spiegel*, S. 150, mit Verweis auf Kaspar Schott zurecht bemerkt: „Fällt ein Spiegel zu Boden, ist keineswegs in jeder Scherbe das vollständige Bild, sondern ganz unspektakulär jeweils bloß ein Ausschnitt zu sehen; der Vervielfältigungseffekt stellt sich bei Planspiegeln erst ein, wenn die Fragmente sich nicht in einer Ebene befinden, sondern versetzt auf das zu spiegelnde Objekt gerichtet sind. Darauf weist später etwa der Athanasius-Kircher-Weggefährte Kaspar Schott (1608–1666) korrigierend im *Optica*-Band seiner *Magia universalis* hin.“

42 „Ich fürchte aber, dass dich der Vergleich mit dem Spiegel so verwirrt, dass du es nicht recht verstehen kannst. Deswegen sage ich dir, dass das Zerbrechen des Spiegels dem Brechen der heiligen Oblate nicht in allem entspricht, denn wenn du einen Spiegel, der un-

Dieser Einwand zielt genau auf das Problem, das auch Thomas angesprochen hatte: Es darf nicht der Eindruck entstehen, dass Gott selbst zerteilt werde. Der in der Hostie realpräsenste Gott bleibt natürlich vollständig, auch wenn die Hostie gebrochen wird. Dass Marquard den Vergleich überhaupt anführt, um ihn dann durch den Meister relativieren zu lassen, mag darauf hindeuten, dass er häufig genutzt und vielleicht fast ebenso häufig missverstanden wurde. Aber auch ein weiterer Grund ist naheliegend: Marquard greift das anschauliche Bild vom zerbrochenen Spiegel auf und überführt es in etwas, das sich der Anschaulichkeit geradezu entzieht: Im Zerteilten ist das Ganze noch da. Die Brechung des Vergleichs, seine Überführung in ein nicht mehr imaginierbares Vorstellungsbild, zeigt Marquards Nähe zu Eckhart, von dem er ja auch sonst beeinflusst ist,<sup>43</sup> und zur negativen Theologie mit ihrer Neigung zu paradoxen Gedankenbildern (*gruntlöser grunt, liehtloses lieht*).

Bei all den angeführten Beispielen bleibt die Frage offen, was sich jeweils überhaupt im Spiegel spiegelt. In der eingangs zitierten Predigt war es das große Münster, das in den kleinen Spiegel gebannt wurde. Die Analogie zwischen Gott–Hostie und Münster–Spiegel ist sicher keine zufällige. Das Münster als Kirchenbau ist selbst gleichnishafte *pars pro toto* für ‚die Kirche‘, also die Gesamtheit aller Gläubigen. Tauscht man die Positionen im hier eröffneten logischen Quadrat, heißt das natürlich auch, dass in der Wandlung der Hostie quasi die ganze Kirche präsent ist und die Christenheit als solche Anteil an der Vergegenwärtigung Gottes hat. Beim Pseudo-Teichner heißt es allgemeiner:

die natur beweist unns das.  
 als ain claines spiegel glas  
 beschleüßt inn seiner gestallt clain  
 ain hauß, ain berg, ain statt gemain,  
 das sicht man alls inn der substantz,  
 des klainen spiegels gar und gantz (PT, V. 17–22).<sup>44</sup>

Es ist gut möglich, dass hier mit dem umfassenden Spiegeln der ganzen Landschaft an die Schöpfung als solche gedacht ist. In den meisten Texten aber ist es der Angesprochene selbst, der sich im Spiegel wiederfindet: *wer sicht inn ainen spyegel*

zerbrochen ist, anschaut, dann erblickst du dort ein Bild, und wenn du ihn in drei Stücke brichst, dann erblickst du dort drei Bilder. Hier verhält es sich aber nicht so, denn egal ob die heilige Oblate ganz oder gebrochen ist, der Leib Christi ist darin doch nicht vermehrt oder vervielfältigt.“

43 Vgl. Löser, Freimut, Rezeption als Revision. Marquard von Lindau und Meister Eckhart, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 119, 1997, S. 425–458.

44 „Das beweist uns die Natur: So, wie ein kleiner Spiegel in seiner kleinen Form ein Haus, einen Berg oder eine Stätte einschließt, so sieht man all das ganz und gar in der Substanz des kleinen Spiegels.“

*clar, / der sicht sein selbs antlütz dar inn* (PT, V. 172–173: „Wer in einen glänzenden Spiegel blickt, der erblickt darin sein eigenes Antlitz“), ergänzt auch der Pseudo-Teichner bei der Fortführung des Spiegelvergleichs. In den Lehrer-Schüler-Gesprächen ist es meist das ‚Du‘ des Angesprochenen, das beim Blick in den Spiegel sein eigenes Bild zerteilen und doch vollständig bleiben sieht: *du sihest aber in iedem stücke besunder dich* (VS, V. 62: „Du erblickst dich aber in jedem einzelnen Stück“). Daraus resultiert eine Engführung zwischen dem Bild des Betrachters und der *imago Dei*. In der Tat ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen, und da Gott in jedem seiner Bilder ungeteilt präsent bleibt, trägt er in seiner Seele ebenfalls den ganzen Gott in sich.<sup>45</sup> Wenn die Hostie bei der Wandlung hochgehalten und präsentiert wird, erscheint sie der zuschauenden Gemeinde selbst als Spiegel, in dem sich durch die Worte des Priesters Gott widerspiegelt:

der man den spigel zu stucken brach,  
als manic bilde er dar inne sach,  
daz ist der prister der das ampt tut.  
o wol im, hat er rechten mut!  
als er ob dem alter stat  
der spigel den er hat,  
von sinen worten er bilde inphet. (Sp, V. 17–23)<sup>46</sup>

Sie ist aber auch ein Spiegel für die Gemeinde, ein Medium der Selbsterkenntnis.<sup>47</sup> Der Spiegelvergleich ist damit immer auch mit der moral)didaktisch-theologischen Aufforderung an den Betrachter verbunden, dem Bild Gottes in seiner eigenen Seele gerecht zu werden. Bisweilen wird der zu Beginn zitierte Paulus-Vers zur spiegelhaften Erkenntnis Gottes an ein weiteres Zitat aus dem zweiten Korintherbrief geknüpft:<sup>48</sup> *nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes / in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem / tamquam a Domini Spiritu* (II Cor 3,18: „Wir alle aber, die wir mit unverschleiertem Gesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen, werden in dasselbe Bild verwandelt, von Glanz in Glanz, wie vom Geist des Herrn“). Es ist nicht nur die Gegenüberstellung von Diesseits – verhüllter Erkenntnis und Jenseits – unverhüllter Erkenntnis, die in der paulinischen Tradition insinuiert wird und die auch in den zitierten Spiegeltexten immer wieder angesprochen wird (NvS, S. 296, Z. 27–28: *daz wir sin nit gesehen mügen als er ist, die wile wir hie sin in der zit* – „dass wir ihn nicht erblicken können, wie er wirklich ist, solange wir hier im Diesseits sind“), es wird auch deutlich: Der Rätselspiegel, in

<sup>45</sup> Vgl. Fuhrer, Räume, S. 197–198.

<sup>46</sup> „Der Mann, der den Spiegel in Stücke brach und viele Bilder darin erblickte, das ist der Priester, der die Messe zelebriert. Wohl ihm, hat er die rechte Gesinnung! Wenn er am Altar steht, dann zeigt der Spiegel durch seine Worte Bilder.“

<sup>47</sup> Vgl. Schrage, Der erste Brief, S. 351.

<sup>48</sup> Vgl. Schrage, Der erste Brief, S. 352.

dem bereits im Diesseits Gott erkennbar ist, ist der Mensch selbst.<sup>49</sup> Demnach ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch Lehrtexte häufig als ‚(Tugend-)Spiegel‘ bezeichnet werden, die dazu anleiten wollen, dass der Mensch diesem ihm eigenen Bild Gottes, das sich in ihm spiegelt, gerecht wird.

Die Vielschichtigkeit des Spiegelvergleichs, seine Anschaulichkeit, die sich immer wieder auch übersteigern und brechen lässt, seine Flexibilität, die in der Lage ist, Gott, die Kirche und den einzelnen Gläubigen im Bild des Spiegels miteinander zu verschmelzen, dürfte neben den anderen angesprochenen Gründen mit zu seiner großen Beliebtheit beigetragen haben. Die Anwendung reicht von der schlichten Funktionalisierung als Visualisierung eines Sachverhalts bis hin zu komplexen Betrachtungen des eucharistischen Geschehens.

### III. Bildschichtungen: Spiegelvergleiche in der *Goldenen Schmiede* Konrads von Würzburg

Sehr präsent sind Spiegelmetaphern auch in der Mariendichtung, die die Gottesmutter traditionell – das heißt: unter Rückgriff auf die lateinische Hymnen- und Sequenzendichtung – mit zahlreichen verschiedenen Bildern belegt, unter denen der Spiegel eine wichtige Rolle einnimmt.<sup>50</sup> Die vielfältigen Spiegel-Epitheta, die Maria attribuiert werden, zielen alle auf ihre Vorbildfunktion:

Maria spiegelt Demut, Gerechtigkeit, Tugend usw., d. h., in ihrer Person können alle Gläubigen das ideale Bild dafür erkennen, wie Gott diese Tugenden gelebt wissen will. Maria reflektiert all diese Qualitäten und hält sie den Menschen als Ansporn und Unterweisung vor.<sup>51</sup>

Spiegelmetaphorik wird (ähnlich wie Lichtmetaphorik) auch hier, im Marienlob, v. a. dort relevant, wo die Rationalität an ihre Grenzen kommt, wo Marias Rolle im Hinblick auf die Göttlichkeit Christi besonders schwer fassbar ist und sich

49 Diese Parallele wird bisweilen zugleich für ein *memento mori* genutzt: *von aschen ist der mensche kumen / von aschen ist der spigel genumen* (Sp, V. 169–170: „Der Mensch kommt aus der Asche, der Spiegel ist aus Asche gemacht“). Auch diese Parallele ist durchaus gängig; vgl. Wenzel, Horst, *Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter*, Berlin 2009 (Philologische Studien und Quellen 216), S. 87.

50 Vgl. etwa den imposanten Überblick über das Material bei Salzer, Anselm, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie, reprografischer Nachdruck der Separatdrucke aus den Programmen des k. k. Ober-Gymnasiums Seitenstetten 1886–1894, Darmstadt 1967; zur Spiegelmetaphorik im Marienpreis vgl. Hartmann, Heiko, *Spiegelmetaphorik im mittelalterlichen Marien- und Frauenlob*, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 68, 2011, S. 201–217.

51 Hartmann, Spiegelmetaphorik, S. 205.

dem menschlichen Vorstellungsvermögen entzieht: etwa dann, wenn über die jungfräuliche Geburt Christi oder (im späteren Mittelalter) die *immaculata conceptio* Marias selbst gesprochen wird. Als hinsichtlich des Gebrauchs der Spiegel-Bildlichkeit und v. a. derjenigen des zerbrochenen Spiegels besonders interessanten und aufschlussreichen Beispielfall gehen wir nun auf Konrads von Würzburg monumentales Marienpreisgedicht ein: seine *Goldene Schmiede*.<sup>52</sup>

Die *Goldene Schmiede* ist Konrads geistliches *opus magnum*. Der Titel des irgendwann in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (wohl nach 1260 und vor 1287, dem Sterbejahr Konrads) entstandenen Werks<sup>53</sup> stammt nicht von seinem Verfasser, ist aber in der Überlieferung schon im 14. Jahrhundert mehrfach belegt<sup>54</sup> – z. B. als *die guldin smitte* in Hs. H, dem Hausbuch des Michael de Leone, München, Universitätsbibliothek, 2° Cod. ms. 731 (Cim. 4), fol. 43<sup>r</sup> (siehe Abb. 1).

Ableiten ließ sich dieser Titel leicht aus dem Beginn des Prologs, wo der Dichter als ‚Überschrift‘ zu seinem Werk die bildhafte Umschreibung eines im Herzen für Maria, die Himmelskaiserin, geschmiedeten Gedichts entwirft, dessen *sin* (V. 4)<sup>55</sup> von goldgefassten Edelsteinen getragen wird:

Ei künde ich wol enmitten  
 in mines herzen smitten  
 getihte uz golde smelzen,  
 und liehten sin gevelzen  
 von karfunkel schone drin  
 dir, hohiu himelkaiserin! (V. 1–6)<sup>56</sup>

52 Vgl. zu Konrad von Würzburg und seinem Œuvre Konrad von Würzburg. Ein Handbuch, hg. v. Markus Stock, Berlin, Boston 2023; zur *Goldenen Schmiede* Keim, Sabrina, ‚Die Goldene Schmiede‘, in: Konrad von Würzburg, hg. v. Stock, S. 118–136.

53 Vgl. zur Datierung und Einordnung Brunner, Horst, Art. ‚Konrad von Würzburg‘, in: Verfasserlexikon, Bd. 5, Berlin, New York 1985, Sp. 272–304, hier 275–276.

54 So schon Edward Schröder im Nachwort seiner Ausgabe; vgl. Die Goldene Schmiede des Konrad von Würzburg, hg. v. Edward Schröder, Göttingen 1926, S. 84, der aber keine Beispiele bringt.

55 Zitiert nach der Ausgabe Schröder, Die Goldene Schmiede. Die von Karl Bertau vorbereitete, nach seinem Tode von Susanne Köbele übernommene neue Ausgabe der *Goldenen Schmiede* ist bislang leider noch nicht erschienen; vgl. die Ankündigung in Köbele, Susanne, ‚Zwischen Klang und Sinn. Das Gottfried-Idiom in Konrads von Würzburg ‚Goldener Schmiede‘ (mit einer Anmerkung zur paradoxen Dynamik von Alteritätsschüben)‘, in: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, hg. v. Anja Becker u. Jan Mohr, Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 303–333, hier 307. Die Übersetzungen wollen und können im Folgenden nicht mehr als eine vorsichtige Annäherung an Konrads mittelhochdeutschen Text sein, dessen Bildhaftigkeit und gesuchte sprachliche Gestalt eine adäquate Übersetzung kaum möglich erscheinen lassen.

56 „Ach, könnte ich doch mitten in meiner Herzensschmiede ein Gedicht aus Gold schmelzen und hellen schönen Karfunkelsinn dir, hohe Himmelskaiserin, hineinlegen.“

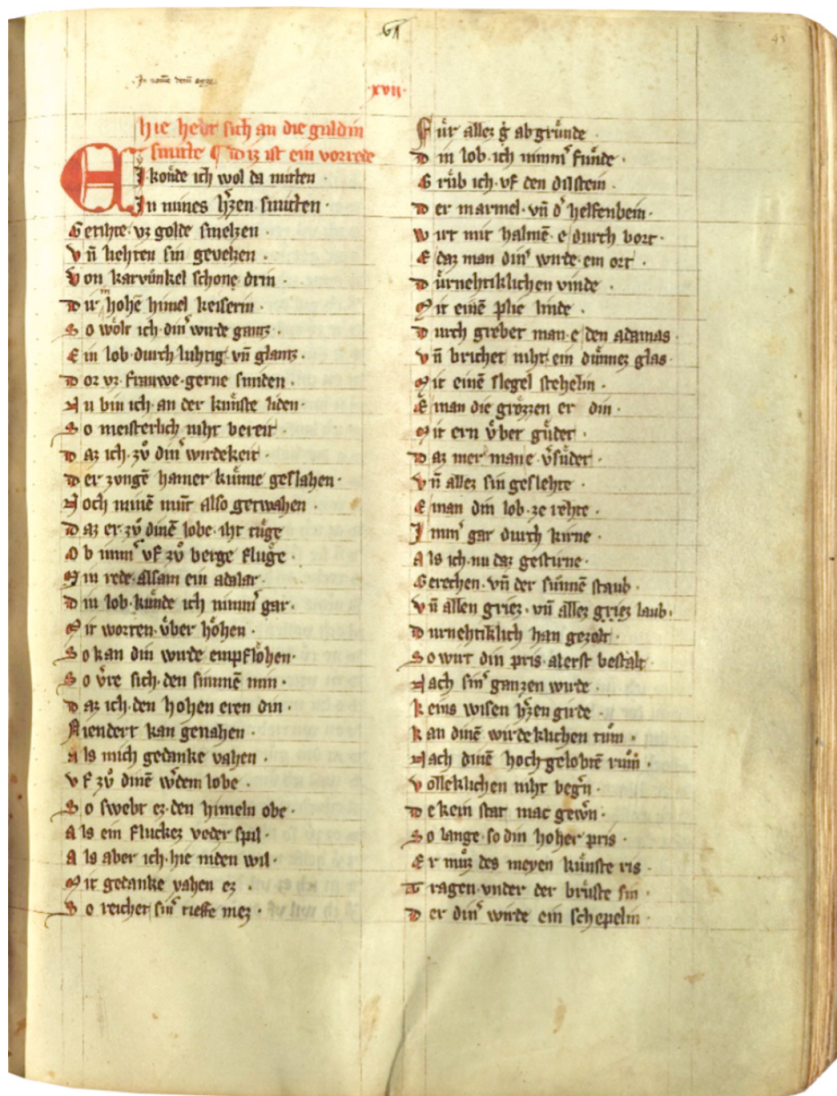


Abb. 1: Beginn der *Goldenen Schmiede* mit Titel *die guldin smitte* im Hausbuch des Michael de Leone, München, Universitätsbibliothek, 2° Cod. ms. 731 (Cim. 4), fol. 43r

Der ungefähr 2000 Verse umfassende, vom späten 13. Jahrhundert bis weit ins 15. Jahrhundert hinein reich überlieferte Text<sup>57</sup> bietet ein bildsattes Marienlob, das eine Art Summa der mittelalterlichen Marien-Panegyrik darstellt und im Sinne einer auf Totalität zielenden Überbietungstopik all das versammelt, was in der christlichen Tradition von der Spätantike bis ins Hochmittelalter an mariologischen Bildern und Epitheta gebräuchlich war. Insofern ist es nur konsequent, dass Konrads Sprecher-Ich gleich zu Beginn mit der eben zitierten ‚Herzesschmiede‘ selbst auch ein griffiges Bild für sein Marienlob anführt. Die Stoßrichtung des Textes, nämlich Bilder zu generieren, ist ihm damit schon von Anfang an eingeschrieben.

Die *Goldene Schmiede* ist nicht nur ein sprachbildlich überwältigendes Marienlob, sondern – damit einhergehend – zugleich auch ein Hauptwerk des geblühten Stils: Kunstvolle, gesuchte Reime und vielfältigste Metaphorik prägen den Text, sodass in gewisser Weise die formale Ausgestaltung den Inhalt beinahe schon überwuchert. Der exquisite ‚Wortschleier‘, den der Text ausbreitet, schmückt und verhüllt Maria eher, als dass er im Rezeptionsprozess ihre ungetrübte Erkenntnis ermöglichen würde. Das enigmatische Sprechen ist also wie die Bildgenerierung programmatisches Element der Poetologie von Konrads Marienpreis.<sup>58</sup>

All das wird im Prolog der *Goldenen Schmiede* ausführlich dargelegt (V. 1–138);<sup>59</sup> hier sei nur auf einige Aspekte hingewiesen. Auf den einleitenden Wunsch des Sprecher-Ichs, der Gottesmutter in der Schmiede seines Herzens ein

57 Zur Überlieferung vgl. den Eintrag im Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/werke/207> [20.12.2024]. Vgl. auch die älteren Übersichten von Bertau, Karl, Vorläufiges kurzes Verzeichnis der Handschriften der ‚Goldenen Schmiede‘ des Konrad von Würzburg, in: Germanistik in Erlangen. Hundert Jahre nach der Gründung des Deutschen Seminars, hg. v. Dietmar Peschel, Erlangen 1983 (Erlanger Forschungen A 31), S. 115–126, sowie Knecht, Peter, Untersuchungen zur Überlieferung der ‚Goldenen Schmiede‘ Konrads von Würzburg, Erlangen 1984 (Erlanger Studien 53).

58 Vgl. zur Bildlichkeit der *Goldenen Schmiede* z. B. Grenzmann, Regina Renate, Studien zur bildhaften Sprache in der ‚Goldenen Schmiede‘ Konrads von Würzburg, Göttingen 1978 (Palaestra 268).

59 Vgl. zum Prolog z. B. Grenzmann, Studien, S. 111–116; Bertau, Karl, Beobachtungen und Bemerkungen zum Ich in der ‚Goldenen Schmiede‘, in: Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Karl Stackmann, hg. v. Ludger Grenzmann, Hubert Herkommer u. Dieter Wuttke, Göttingen 1987, S. 179–192, hier 181–186; Schnyder, Mireille, Eine Poetik des Marienlobs. Der Prolog zur ‚Goldenen Schmiede‘ Konrads von Würzburg, in: Euphorion 90, 1996, S. 41–61; Kragl, Florian, Konrad von Würzburg als Autor und das sprechende/erzählende Ich in der ‚Goldenen Schmiede‘. Ein Gedankenexperiment über Narratologie und Poetik/Rhetorik, in: Konrad von Würzburg als Erzähler, hg. v. Norbert Kössinger u. Astrid Lembke, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 10), S. 81–111, hier 85–89 (zum ‚Ich‘ Konrads), <https://doi.org/10.25619/BmE20214118>; jüngst Keim, Sabrina, Marienlob im Spätmittelalter. Studien zur Interferenz von poetologischer und theologisch-mariologischer Metaphorik, Stuttgart 2020, S. 75–84 u. 174–183.

Gedicht aus Gold zu schmelzen und darin klaren Sinn aus Karfunkel einzufassen, folgt unmittelbar eine wiederum in verschiedene Bilder gefasste<sup>60</sup> Unfähigkeitsbekundung: Der Verfasser sei nicht in der Lage, Maria zu preisen, ja, ein angemessenes Marienlob sei schlechterdings unmöglich – und dennoch sei es Aufgabe des Dichters, das *schäpelin* von Marias *wirde* (V. 62) zu *blüemen unde flehten* (V. 63), und zwar so, dass er

[...] mit roeselehten  
sprüchen ez floriere,  
und allenthalben ziere  
mit violinen worten. (V. 64–67)<sup>61</sup>

Dabei solle er *in der süezen rede bluot* (V. 73) *wilder rime kriuter* / [...] *vil scho-ne* [...] *mischen* (V. 70–72: „der Blüte süßer Rede die Kräuter wundersam-wuchernder Reime auf sehr schöne Art und Weise beimengen“). Der Einzige, der das angemessen hätte tun können, sei

von Strazburc meister Gotfrit,  
der als ein wæher houbetsmit  
guldin getihtte worhte. (V. 97–99)<sup>62</sup>

Konrad, der dann auch seinen Namen nennt (V. 120–121), hofft jedoch auf die Unterstützung der zu preisenden Gottesmutter:

als mich din helfe wiset,  
so hebe ich künstloser man  
din lop mit reinem willen an. (V. 136–138)<sup>63</sup>

Damit endet der Prolog, und natürlich ist diese Selbstinszenierung von Konrads Ich-Sprecher eine topische Pose. Er behauptet zwar:

der künste meiengarte  
ist leider mir ze wilde,

60 Zur Bildschichtung des Prologs und zum Prolog insgesamt vgl. Marshall, Sophie, Dimensionen der Bildlichkeit im Marienpreis. Untersuchungen zum ‚Melker Marienlied‘ und zur ‚Goldenen Schmiede‘ Konrads von Würzburg, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 139, 2017, S. 345–376, hier 360–374.

61 „es mit rosigen Sprüchen blüme und überall mit veilchenblauen Worten schmücke“.

62 „Meister Gottfried von Straßburg, der als kunstfertiger und herausragender Schmied goldene Dichtungen wirkte“.

63 „so, wie mich deine Hilfe anleitet, beginne ich – ein über keine Kunstfertigkeit verfügender Mann – reinen Willens mit deinem Preis“.

darinne ich lobes bilde  
dir, frouwe, solte wûrken. (V. 78–81)<sup>64</sup>

Dieser Frühlinggarten ist dem Sprecher aber ja gerade nicht *ze wilde*, und es ist auch nicht der kunstfertigste aller (Wort-)Schmiede, *von Strazburc meister Gotfrit* (V. 97), der das vorliegende Marienlob geschmiedet und gegossen hat, sondern es ist *Cuonrad*] / *von Wirzeburc* (V. 120–121), der *künstelose*] *man* (V. 137).<sup>65</sup>

Auf den Prolog folgt ein umfangreicher Hauptteil, der sich (vielleicht) in zwei Teile mit einer kurzen Mittelzäsur scheiden lässt, auch wenn angesichts der Faktur des Textes Gliederungsversuche von vorneherein mehr oder weniger zum Scheitern verurteilt sind.<sup>66</sup> Der Text endet mit einem Schlussgebet (ab V. 1874), das auf den Erlösungstod Christi hin ausgerichtet ist und Marias Mittlerrolle betont:

bring uns mit diner stiuere  
für die heren trinitat,  
da lop des endes niht enhat  
von süezem engelschalle.  
nu sprechent amen alle! (V. 1996–2000)<sup>67</sup>

Der Hauptteil beschreibt Marias Rang, ihre Wesenheit und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung in manieristischer Weise mittels einer Fülle äußerst kunstvoll formulierter und virtuos gereimter Metaphern, Vergleiche und Sinnbilder, in die nicht-bildhafte Abschnitte mit eher bekenntnisartigem Charakter eingewoben sind. Über weite Strecken verfolgt Konrad dabei das Prinzip des gebrochenen Reims: Der Satzschluss fällt so gut wie nie mit dem zweiten Vers des Reimpaars zusammen, sodass sich – wie Schröder im Nachwort seiner Ausgabe formuliert – „zur unlösbaren Kette verschlungen [...] Bilder und Vorstellungen, Umschreibungen, Anre-

64 „Der Maigarten der Künste, in dem ich dir, Herrin, Lobbilder schaffen sollte, ist mir betüblicherweise zu *wilde*.“

65 Vgl. zum Gottfried-Lob im Irrealis auch Köbele, *Zwischen Klang und Sinn*, S. 308–309: „Gottfried, so unterstellt Konrad, *hätte* das Marienlob besser gemacht“ (S. 309; Hervorhebung im Original). Auf eine „die implizite Poetologie der *Goldenen Schmiede* konstituierende[, kaum aufzulösende[] Spannung zwischen Selbsterniedrigung und Selbsterhöhung Konrads, zwischen Demutsbezeugung einerseits und artistischem Selbstbewusstsein andererseits“ verweist Keim, *Marienlob im Spätmittelalter*, S. 179–193 (Zitat auf S. 180).

66 Vgl. dazu Brunner, ‚Konrad von Würzburg‘, Sp. 285–286, der auf die Gliederungsproblematik hinweist und unter Rückgriff auf die Forschung folgende Gliederung vorschlägt: Prolog (V. 1–138); 1. Hauptteil (V. 139–858); Mittelteil (V. 859–893/944/946); 2. Hauptteil (bis V. 1873); Schlussgebet (V. 1874–2000). Ganz, Peter, Nur eine schöne Kunstfigur. Zur ‚Goldenen Schmiede‘ Konrads von Würzburg, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* N. F. 29, 1979, S. 27–45, geht davon aus, dass sich eine sinnvolle und eindeutige Gliederung aufgrund der Machart der *Goldenen Schmiede* gar nicht erst finden lässt (vgl. v. a. S. 30).

67 „Führe uns mit deinem Geleit zur edlen Dreifaltigkeit, wo das Preisen mit lieblichem Engelsgesang kein Ende hat. Nun spricht alle Amen!“

den und Epitheta an einander [reihen]“.<sup>68</sup> Trotz dieser fließend-verzahnenden Reihungstechnik stehen die einzelnen Bilder bzw. Bildfelder<sup>69</sup> weitgehend isoliert nebeneinander,<sup>70</sup> so wie es in mittelalterlichen mariologischen Summen in der Regel der Fall ist. Insofern ist es – gerade mit Blick auf Konrads poetologische Verfahrensweisen – durchaus legitim, wenn wir uns dem Thema unseres Beitrags gemäß im Folgenden ausschließlich auf das Bildfeld des Spiegels konzentrieren. Dieses Bildfeld bemüht Konrad in der *Goldenen Schmiede* insgesamt dreimal.

### 1. Marias Schönheit als Spiegel

Die erste Belegstelle findet sich kurz nach dem Prolog in der Anfangsphase des ersten Hauptteils. Dort wird zunächst das Bildfeld vom menschlichen Leben als einer Irrfahrt der Seele zu Schiff auf dem Sündenmeer etabliert, das im Bild des Lebermeers (V. 142) und des Sünden-Magnetbergs (V. 146: *der sünden agetstein*) gefasst ist und durch die vom rechten Weg abbringenden Sirenen (V. 148–151) ergänzt wird.<sup>71</sup> Vor dieser Folie wird Maria in direkter Anrede als ‚Mutter und Jungfrau‘ mittels eines Vergleichs als richtungsweisender Morgenstern eingeführt:

Maria, muoter unde maget,  
 diu sam der morgensterne taget  
 dem wiselosen armen her,  
 daz uf dem wilden lebermer  
 der grundelosen werlde swebet (V. 139–143).<sup>72</sup>

Damit ist zugleich auch der Standard-Marientitel der *stella maris* anzitiert, der auf der weit verbreiteten Antiphon *Alma redemptoris mater* beruht. Genauer: Es werden beide Bildbereiche – der des Morgensterns (V. 140) und der des Meersterns

68 Schröder, *Die Goldene Schmiede*, S. 85. Vgl. dazu auch Ganz, *Zur ‚Goldenen Schmiede‘*, S. 28, Hübner, Gert, *Lobblumen. Studien zur Genese und Funktion der ‚geblühten Rede‘*, Tübingen, Basel 2000 (Bibliotheca Germanica 41), S. 182–187, sowie Köbele, *Zwischen Klang*, S. 310–311, die davon ausgehend die „spezifische[] Klang-Sinn-Interaktion“ (S. 310) analysiert, die Konrads *Goldene Schmiede* ausmacht (S. 311–323).

69 Zum Begriff vgl. Peil, Dietmar, *Bildfeldtheoretische Probleme in der ‚Goldenen Schmiede‘ Konrads von Würzburg*, in: *Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft* 5, 1988/89, S. 169–180.

70 Köbele, *Zwischen Klang*, geht anstelle einer syntagmatischen Kohärenz der Bilderfolge davon aus, dass in der *Goldenen Schmiede* der Wortklang und der vermittelte Sinn eine kohärente Einheit bilden.

71 Zu diesem Eingangsbild vgl. z. B. Ganz, *Zur ‚Goldenen Schmiede‘*, S. 31–32; Grenzmann, *Studien*, S. 118–124 u. S. 127–137; Peil, *Bildfeldtheoretische Probleme*, S. 172–175; jüngst Keim, *Marienlob*, S. 258–265.

72 „Maria, Mutter und Jungfrau, die wie der Morgenstern der bedauernswerten orientierungslosen Schar aufgeht, die auf dem wilden Lebermeer der unergründlichen Welt treibt.“

(V. 142–147) – verschmolzen, denn es ist zwar vom *morgensterne* (V. 140) die Rede, dem aber neben den ihm eigenen Qualitäten (V. 140: *tagen*) unmittelbar diejenigen des Meersterns zugeschrieben werden, nämlich zu *leiten* (V. 151).<sup>73</sup> Ohnehin überschneiden sich die beiden Bildbereiche, denn einer der richtungsweisenden Sterne, der auf dem Meer Orientierung gibt und das Muster für die metaphorische Bezeichnung bereitstellt, ist die Venus, der Morgenstern. Schon hier, ganz zu Beginn des Hauptteils, zeigt sich also Konrads Technik der Bildverschränkung und Bildüberlagerung,<sup>74</sup> die er bereits im Prolog als poetisches Mittel etabliert hatte und die auch für seinen Gebrauch der Spiegel-Bildlichkeit in Anschlag zu bringen ist.

Mit Blick auf die Erlösungstat Christi wird hier nun Maria als die Himmelskönigin dargestellt, die zur Rechten Christi, des Himmelskönigs (V. 210–211: *dich hat der himelkünc hinheim / geladet in sin riche wert* – „dich hat der Himmelskönig heim in sein herrliches Reich geladen“), sitzen möge: *zuo der zeswen hende sin / solt du sitzen ane zil* (V. 228–229: „zu seiner Rechten sollst du auf ewig sitzen“). Ihr gilt der Lobpreis der Engel, und sie wiederum ist diejenige, die mit ihrer Schönheit die anderen himmlischen Jungfrauen schmückt, denn sie ist die Schönste unter den Bräuten Christi – ihre Schönheit ist, so wird es dann bildlich gefasst, deren Spiegel: *den gotes briuten allen treit / din schœne vor den spiegel* (V. 244–245: „all den Gottesbräuten hält deine Schönheit den Spiegel vor“). Mit einem Vergleich, der durch ein einleitendes *alsam* angezeigt wird, wird dieses Bild näher erläutert und zugleich Marias Schönheit weiter vor derjenigen der anderen Himmelsjungfrauen privilegiert:

alsam daz golt den ziegel  
 immer überglestet,  
 also bist du gegestet  
 mit clarheit vor in allen. (V. 246–249)

So, wie das Gold den Ziegel mit seinem Glanz (oder: im Hinblick auf seinen Glanz) übertrifft, ist Maria mehr als alle anderen Himmelsjungfrauen mit Reinheit (V. 249: *clarheit*) geschmückt.<sup>75</sup> Das zweite Bild, mittels dessen Konrad hier die bildliche Umschreibung von Marias Schönheit als Spiegel für die anderen Himmelsjungfrauen weiter darlegt und fundiert, zielt auf einen absolut gesetzten Über-

73 Vgl. zum Zusammenhang zwischen Meer- und Morgenstern auch Grenzmann, Studien, S. 131; Hübner, Lobblumen, S. 183; Keim, Marienlob, S. 259–260.

74 Zur Verquickung der bildhaften Abschnitte mit der Aussage, die sie illustrieren, bzw. mit der zugehörigen Auslegung vgl. anhand dieses Beispiels auch Grenzmann, Studien, S. 127–128.

75 Zu diesem Ziegel-Vergleich und seiner ‚(Vor-)Geschichte‘ vgl. Stackmann, Karl, Gold, Glas und Ziegel. Über einige Vergleiche in mittelhochdeutschen Dichtungen, in: Teilnahme und Spiegelung. Festschrift für Horst Rüdiger, hg. v. Beda Allemann u. Erwin Koppen, Berlin, New York 1975, S. 120–129, zur Konrad-Stelle 120–121 u. 128.

bietungsgestus. Im Bildteil wird dem Goldglanz der Ziegel gegenübergestellt, der aber tatsächlich nicht glänzt (zumindest, wenn er gebrannt wurde und nicht glasiert ist, was aber wohl der Normalfall sein dürfte). Der Vergleich ‚funktioniert‘ also eigentlich gar nicht, da streng genommen der Vergleichsgegenstand fehlt.<sup>76</sup> Als Vergleichsgegenstand dient nämlich der Glanz:

Glanz des Goldes vs. Ziegel

=

Reinheit Marias vs. die anderen Himmelsjungfrauen

Bildlogisch bedeutet das aber streng genommen auch, dass im Vergleich zu Maria die anderen Himmelsjungfrauen keinerlei *clarheit* aufweisen können, und so formuliert es Konrad ja auch explizit, was nur auf den ersten Blick nicht auffällt: *also bist du gegestet / mit clarheit vor in allen* (V. 248–249). Der gesamte Bildkomplex, der zunächst eindeutig und ‚klar‘ wirkt, bei näherer Betrachtung aber schillernd-komplex wird, dient also dazu, „die unermeßliche Erhabenheit der Gottesmutter darzustellen“,<sup>77</sup> und zwar vor der Vergleichsfolie der Schar der *gotes briute*.

Konrad löst den Bildkomplex mit dem doppelten Vergleich im weiteren Verlauf folgendermaßen auf:

wer möhte dir geschallen  
in der liechten meide schar?  
din ere kann ir ere gar  
mit eren übergulden.  
du bist genant von schulden  
ein maget aller megede. (V. 250–255)<sup>78</sup>

Nicht von ungefähr fährt er von hier aus assoziativ mit Marias *magetuom* fort und akzentuiert Marias Gottesmutterchaft, indem er auf das typologische Bild der Einhorn-Jagd hinweist. Interessanterweise werden auch hier der Bild- und der Auslegungsteil überblendet, indem gleich von *des himels einhürne* (V. 257) die Rede ist. Doch darum soll es hier nicht weiter gehen. Maria bzw. Marias Schönheit ‚als Spiegel also – damit führt Konrad zunächst eine der gängigen marianischen Spiegelmetaphern an, die Maria oder eine ihrer Proprietäten als Spiegel bezeichnet, wo-

76 Vgl. Stackmann, Gold, Glas und Ziegel, S. 122: „Man versteht das so ungefähr, aber woher dieser merkwürdige Vergleich?“ Stackmann benennt Parallelstellen im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg und bei Freidank, die aber jeweils anders akzentuiert sind, und macht ein lateinisches Sprichwort als gemeinsame Quelle plausibel.

77 Stackmann, Gold, Glas und Ziegel, S. 121.

78 „Wer könnte dich im Kreis der strahlenden Jungfrauen angemessen rühmen? Deine Ehre kann ihre Ehre durch ihre Ehrhaftigkeit gänzlich vergolden. Du wirst zu Recht die Jungfrau aller Jungfrauen genannt.“

mit Marias Vorbildlichkeit in diesem Bereich akzentuiert wird. Im vorliegenden Falle ist es ihre Schönheit, die den anderen himmlischen Jungfrauen (sowie den Rezipienten, und das in erster Linie!) als niemals zu erreichendes Ideal vor Augen gestellt wird und Maria auf diese Weise ganz besonders privilegiert. Ihre übermäßige, unermessliche Schönheit, die hier im Bild des Spiegels gefasst ist, hat natürlich eine primär ethische Qualität: Die glänzend-vollkommene Oberfläche des Spiegels verbildlicht Marias Makellosigkeit und ihre Reinheit – und hier wäre das Bild eines fragmentierten Spiegels auch völlig fehl am Platze.

## 2. Maria als zerbrochener Spiegel

Dieses Bild führt Konrad erst im weiteren Verlauf der *Goldenen Schmiede* an, nämlich bei der zweiten Belegstelle für *spiegel*. Auffällig ist, dass hier ebenfalls *ziegel* als Reimwort für *spiegel* fungiert, wobei die Reihenfolge im Vergleich zur ersten Belegstelle umgekehrt ist und beide hier auch nicht in ein gemeinsames Bildfeld eingebunden sind, wie es dort – wie dargelegt – der Fall ist; es geht bei diesem Zufall wohl tatsächlich in erster Linie um den Reim, was sich auch daran zeigen könnte, dass die beiden angeführten Stellen die einzigen Belege für *ziegel* in der gesamten *Goldenen Schmiede* sind. Ausgehend von Marias Rolle als Muttergottes preist Konrad Marias Tugendhaftigkeit, die alle *ère* übertrifft, bildlich: *din tugent allen eren obet / als mangem hus der ziegel* (V. 730–731: „deine Vollkommenheit übertrifft jegliches Ansehen, so wie viele Häuser von Ziegeln bedeckt sind“). Hier wird der Ziegel also nicht pejorativ mit Blick auf seinen fehlenden Glanz instrumentalisiert, sondern vielmehr positiv aufgrund seiner Funktion als wesentliches Bauelement eines Hauses. Im gebrochenen Reim beginnt dann ein neuer Gedanke:

du bist gelich dem spiegel:  
 ob der enzwei gebricht noch,  
 so swebet sin antlitze doch  
 dem menschen in den stücken wol;  
 din helfe luterkeite vol,  
 swie vaste sich diu teile  
 den selen vil ze heile,  
 so wirt doch volliu gnade schin  
 in ieglichem stückelin  
 daz davon geschrenzet wirt. (V. 732–741)<sup>79</sup>

<sup>79</sup> „Du gleichst dem Spiegel: Auch wenn dieser entzweibricht, tritt dem Menschen sein Antlitz in den Stücken in Gänze entgegen; wie oft sich deine ungetrübte Hilfsbereitschaft auch den Seelen zu großem Heil zuwendet, so wird doch in jedem Stückchen, das davon abgebrochen wird, die ganze Gnade sichtbar.“

Zur bildlichen Veranschaulichung von Marias vielfach und ungebrochen verteilten Gnadengaben (*din helfe luterkeite vol*) wird nun also der Vergleich mit einem zerbrochenen Spiegel angeführt, der in der Tradition – wie oben ausgeführt – meist auf die ungeteilte Präsenz Christi in der Eucharistie bezogen wird, hier aber auf Maria und die ungeteilte Verfügbarkeit ihrer Gnadengaben übertragen ist. Soweit wir sehen, ist das, zumindest in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters, singulär.

Der Vergleich ist einleitend als solcher explizit markiert: *du bist gelich dem spiegel* (V. 732). Ganz konventionell wird dann zunächst der Bildbereich des Vergleichs ausgeführt: Bei einem zerbrochenen Spiegel zeigt jede einzelne Spiegelscherbe das ganze, vollständige Spiegelbild (hier: das Abbild des menschlichen Antlitzes desjenigen, der sich im Spiegel bzw. in dessen Bruchstücken betrachtet). Dieser Befund wird auf Marias heilbringende Hilfe bezogen, die, obgleich sie vielen Seelen zuteilwird und dafür aufgeteilt<sup>80</sup> werden muss, in jedem einzelnen Stück das volle Maß an Gnade beinhaltet. Dieser bildhafte Vergleich steht hier relativ isoliert.<sup>81</sup> Er schließt, abgesehen von der Anbindung im gebrochenen Reim, nicht an die zuvor thematisierte Tugendhaftigkeit Marias an, und ausgehend vom Aspekt der *helfe* (V. 742–743: *din helfe bringet unde birt / vil snellecliche stiure* – „deine Hilfe bringt und bietet sofortige Unterstützung“) kehrt Konrad anschließend wieder zurück zur Rolle Marias als Muttergottes, die *den vil zarten / erwelten lebarten* (V. 745–746: „den geliebten, auserwählten Leoparden“) geboren und die Dreifaltigkeit in sich getragen habe.

Zeichnet sich die erste Spiegel-Belegstelle der *Goldenen Schmiede* v. a. durch die bei genauerem Hinsehen komplexe und beziehungsreiche Bildschichtung aus, ist es hier eher die ungewöhnliche Übertragung des Bildes eines zerbrochenen Spiegels auf Marias ungeteilte Gnade, die auffällt. Damit ist zudem indirekt der bildhafte Zusammenhang von Spiegel bzw. Spiegelscherben und Transsubstantiation in den Text eingeführt, da angesichts der weiten Verbreitung davon auszugehen ist,

80 Die Aufteilung von Marias gnadenreicher Hilfe ist doppelt formuliert, einmal in V. 737 (*swie vaste sich diu teile*) und nochmals – in anderer Formulierung – in V. 740–741 (*in ieglichem stückelin / daz davon geschrenzet wirt* – „in jedem Stückchen, das davon abgebrochen wird“; *schrenzen* „spalten, reißen, zerreißen, brechen“; Lexer, Mathias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bde, Leipzig 1872–1878, Bd. 2, Sp. 792).

81 Zum thematischen Komplex („Maria als *illuminatrix*“), in den der Vergleich eingebunden ist, vgl. Hübner, *Lobblumen*, S. 185–186, hier 185, der anmerkt, dass es sich um „ein[...] (chartrensische[s]) Sapientia-Spiegel-Konglomerat (V 689–743) [handelt], das die Präexistenz und die Mitwirkung am Schöpfungswerk behandelt und die ausdrucksseitige Kohärenz mit inserierten Bezeichnungen wie *vackel* und *kien* (V. 712) aufrechterhält. Den Spiegel legt Konrad aber auch auf die Gnadenfülle der Maria *adjutrix* aus (V. 732–734), die als Mutter des Leoparden Anteil am schnellen Erlösungswerk hat (V. 744–746). Das führt zur Verbindung beider Aspekte im Glas, das dem Sonnenlicht Farbe verleiht (V. 778–780)“.

dass Konrad das entsprechende Bild-Vorwissen bei seinen Rezipienten voraussetzen kann.

### 3. Spiegelscherben und Transsubstantiation

Dieser Zusammenhang wird fast 700 Verse später nochmals aufgegriffen, bezeichnenderweise jedoch nicht mehr im Bild des zerbrochenen Spiegels. Dennoch und trotz des großen räumlichen Abstands ist aufgrund der thematischen Kohärenz zumindest produktionsästhetisch wohl mit einer gewissen paradigmatischen Verbindung zwischen den beiden Passagen zu rechnen. Der dritte *spiegel*-Beleg in der *Goldenen Schmiede* macht nämlich den Konnex von Eucharistie/Transsubstantiation und Spiegel-Bildlichkeit explizit, wobei er ihn aber in eine zweigliedrige, kompliziert angelegte Bildfolge einbindet, die auch andere Aspekte mit einbezieht. Dementsprechend ist die Passage insgesamt auch etwas länger als im Falle der beiden vorausgehenden *spiegel*-Belege der *Goldenen Schmiede*, was auch ihrem gewichtigen Thema entspricht.

Ausgehend von einer Gegenüberstellung von Christen und Juden wird Marias Sohn als derjenige eingeführt, der ‚uns‘ – den Christen – dazu verhalf, *daz bezzer leben* (V. 1463) zu wählen:

die cristen und die jüden ouch  
 uz eines vater samem  
 wuohsen unde quamen,  
 und ist doch an in beiden  
 der orden so gescheiden,  
 daz der ein ist eren hol,  
 der ander, werdekeite vol,  
 durliuhteclichen schinet.  
 daz wir uns han gepinet  
 mit willen uf daz bezzer leben,  
 und wir daz boeser han begeben,  
 des half uns, frouwe, din gewerp. (V. 1454–1465)<sup>82</sup>

<sup>82</sup> „Die Christen und auch die Juden erwachsen und entstammten dem Samen eines Vaters, und doch haben beide einen so unterschiedlichen Stand, dass die einen keinerlei Ehre haben, die anderen dagegen aufs Hellste glänzen, voller Ansehen. Herrin, dein Tun verhalf uns dazu, dass wir uns willentlich zu einem besseren Leben gequält und das schlechte hinter uns gelassen haben.“

Von hier aus wird übergeleitet zur ungeteilten Kraft Christi, die in jeder einzelnen Oblate enthalten ist:

wir azen e den kuochen derp:  
 dafür hat uns beraten  
 din kiusche der oblaten,  
 zuo der sich got hie mischet,  
 swenn er sin bluot erfrischet  
 und ouch sin fleisch darinne.  
 erweltiu keiserinne,  
 sin craft da wol erschiuzet;  
 swie vil man sin geniuzet,  
 er ist doch iemer ane schranz (V. 1466–1475).<sup>83</sup>

Zur Erläuterung dieses Umstandes dient ein zweigliedriges Bild. Zunächst wird – wie auch im *Spiegel der Gottheit*<sup>84</sup> – ausführlich der beständig strahlende, glänzende Schein der Sonne beschrieben, der nicht abnimmt, auch wenn er in viele verschiedene Fenster leuchtet:

er ist doch iemer ane schranz  
 alsam der liechtebernde glanz  
 der von den sunnen glizet,  
 und niht davon verslizet,  
 swie vil man sin gebruchet;  
 ir clarheit sich entluchet  
 unt gat ze mangem venster in.  
 ob hundert tusent löchelin  
 ir glaste wæren offen,  
 dur diu kumt sin gesloffen  
 mit vollen eines males wol,  
 so daz ir iegelichez vol  
 von ir liehte wære,  
 und doch der wunnebære  
 glanz da niht zespielte. (V. 1475–1489)<sup>85</sup>

83 „Wir aßen einst das ungesäuerte Brot, doch hat uns deine Keuschheit zur Hostie bekehrt, der sich Gott hier beimischt, wann immer er sein Blut und auch sein Fleisch darin reinigt. Erwählte Kaiserin, seine Kraft gedeiht hier bestens, denn wie viel man auch immer davon nutzt, so bleibt er selbst doch immer ohne jeden Bruch.“

84 Vgl. Sp, V. 55–58: *ir licht in manic venster gat, / an dem himel si doch gantz bestat; / in manic hol get ir schin, / und muz doch immer ein sunne sin* („Ihr Licht dringt in viele Fenster, am Himmel bleibt sie jedoch ungeteilt; in viele Öffnungen dringen ihre Strahlen, und doch wird sie immer eine vollständige Sonne sein“).

85 „Er bleibt doch immer ohne Bruch, ebenso wie der lichttragende Glanz, der von der Sonne kommt und nicht weniger wird, wieviel man auch davon nutzt. Ihre Helligkeit ergießt

Dieses Bild, das ja bereits als Illustrationsmittel eingeführt wurde, wird dann nochmals auf die ungeteilte Kraft Christi in jeder einzelnen Oblate bezogen, so dass gewissermaßen der bildhafte Vergleich als Argument von seiner Auslegung gerahmt ist:

sich, frouwe, also behielte  
 din sun gar stæte sine craft,  
 swie manec herze samenthaft  
 mit im gespiset würde.  
 diu groze starke bürde  
 der almehtigen forme sin  
 lat ir gewalteclichen schin  
 darumbe niht zeclieben,  
 daz in beginnet schieben  
 der priester mangem in den munt;  
 er senket sich biz an den grunt  
 der sele zeiner spise.  
 der ketzer ist unwise  
 und aller tugent beroubet,  
 der daran niht geloubet  
 daz ein oblate cleine  
 den got schoen unde reine  
 bevahe der almehtec ist. (V. 1490–1507)<sup>86</sup>

Es ergibt sich zunächst die folgende Struktur: These (ungeteilte Kraft Christi in jeder Oblate) → bildlicher Vergleich als Argument, mit *alsam* eingeleitet (ungebrochener Sonnenschein in zahllosen Fenstern) → Auslegung = These, mit *also* eingeleitet (ungeteilte Kraft Christi in jeder Oblate). Die zirkuläre Struktur entfaltet auf diese Weise eine besondere Überzeugungskraft.

Als weiterer bildhafter Beleg für die These der ungeteilten Kraft Christi in jeder einzelnen Oblate wird dann der Spiegel angeführt:

sich (?) und scheint in viele Fenster hinein. Und wenn auch hundert tausend kleine Löchlein ihrem Glanze offen stünden, so kommt er doch auf einmal und zur Gänze hindurchgeschlüpft, sodass jegliches dieser Löcher voll von ihrem Licht wäre und der freudebringende Glanz sich doch nicht zerfunkeln würde.“

<sup>86</sup> „Sieh, Herrin, genauso behielte auch dein Sohn völlig beständig seine Kraft, wieviele Herzen auch fruchtbringend mit ihm gespeist würden. Das große, mächtige Gewicht seiner allmächtigen Gestalt lässt seinen gewaltigen Schein nicht dadurch zerteilen, dass ihn der Priester manch einem in den Mund schiebt. Er sinkt bis an den Grund als Speisung der Seele. Der Ketzer ist unklug und aller Vortrefflichkeit beraubt, der nicht daran glaubt, dass eine kleine Oblate den schönen und reinen Gott, der allmächtig ist, in sich trage.“

im [Christus] ist des wonders niht ze vil  
 daz sinem starken libe  
 des dünnen brotes schibe  
 dur uns gemeine werden sol.  
 in einem cleinen spiegel wol  
 wirt ein grozer berc gesehen:  
 dem brote mag alsam geschehen  
 zuo dem sich got gesellet.  
 swie cleine ez si gestellet,  
 ez kann sich doch beheften  
 mit al den hohen creften  
 die got an im hat unde treit. (V. 1510–1521)<sup>87</sup>

Auch hier ist der bildhafte Vergleich von seiner Auslegung umrahmt, die wiederum durch Verdopplung besondere Evidenz erzeugt. Der Bildbereich zielt nun aber nicht darauf, dass die einzelnen Stücke eines zerbrochenen Spiegels das ursprüngliche Bild immer ganz beinhalten, sondern betont, dass etwas Kleines (hier: ein *cleine[r] spiegel*) immer auch das große Ganze beinhaltet (hier: *ein grozer berc*).

Letztendlich zielt der Spiegel-Vergleich hier auf das Geheimnis von Marias Gottesmutterchaft – so, wie es auch bei der zweiten *spiegel*-Belegstelle mit dem zerbrochenen Spiegel und der ersten *spiegel*-Belegstelle mit dem hypertrophen Schönheitslob der Fall war. Ausgehend von Marias Schönheit als Spiegel wird also auf paradigmatischer Ebene mit dem Spiegel ein übergreifendes Bildfeld etabliert,<sup>88</sup> das in dreifacher Variation sowohl des Bildes als auch seines Gebrauchs als Vergleich die zentrale Funktion Marias akzentuiert: ihre Gottesmutterchaft, die, weil sie sich der menschlichen Rationalität entzieht, einer besonderen bildlichen Veranschaulichung bedarf. Insofern ist es nicht weiter verwunderlich, dass Konrads Gebrauch der etablierten Bilder bei näherem Hinsehen durchaus als innovativ und unkonventionell gelten kann, was nicht nur für die *spiegel*-Stellen, sondern für die ‚Bild- und Vergleichs-Poetologie‘ der *Goldenen Schmiede* insgesamt gilt: Er erzielt so auf der bildhaften Ebene eine Überlagerung von Maria und Christus, die in ihrer Entität ja ohnehin nicht voneinander zu trennen sind. Die

87 „Ihm ist das Wunder nicht zu viel, dass für uns sein starker Leib der dünnen Brotscheibe gemein werden soll. In einem kleinen Spiegel wird ein ganzer Berg genau gesehen: Dem Brot, mit dem sich Gott vereinigt, wird es ebenso ergehen. Wie klein es auch gemacht sei, es kann sich doch mit all der großen Kraft, die Gott an sich hat und trägt, verbinden.“

88 Zur in der *Goldenen Schmiede* waltenden „komplizierte[n] Ordnung, die ständig Bezüge auf bereits benutzte Prädikate und bereits behandelte Themen herstellt“, vgl. auch Hübner, *Lobblumen*, S. 182 (Zitat auf S. 182), und zusammenfassend ebd., S. 186: „Zusammenhänge herzustellen ist der Zweck der inhaltsseitigen wie ausdrucksseitigen Verflechtungstechnik. Maria wird immer wieder unter einem anderen Aspekt behandelt; die poetische Technik macht deutlich, daß es um Aspekte ein und derselben Wahrheit geht.“

Komplexität der von Konrad gebrauchten Vergleiche, die sich ebenfalls erst bei genauerem Hinsehen zeigt, ist hier funktional zu sehen: Sie dient der Bildintensität und der immersiven Suggestionskraft, die der Text auf vielen verschiedenen Ebenen entfaltet.<sup>89</sup>

#### IV. Zur Aktualität des ‚eucharistischen Spiegelvergleichs‘: Ein kurzes Fazit

Der Blick auf Konrads *Goldene Schmiede* macht deutlich, wie ein konventionelles und häufig gebrauchtes Bild neu akzentuiert werden kann. Es ist seine Vielseitigkeit, die dafür gesorgt hat, dass es immer wieder aufgegriffen wurde: Im Spiegel wird die Gottesmutterchaft Mariens visualisiert, ebenso wie die zwei Naturen Gottes,<sup>90</sup> und in die Spiegelmetapher sind die Geheimnisse der Jungfrauengeburt ebenso eingeschmolzen wie das Mysterium der Transsubstantiation. Beim ‚eucharistischen Spiegelvergleich‘ werden die Hostie und die Welt, die Gemeinde und das Betrachter-Ich mit dem Urbild Gott enggeführt. Er dient als schlichtes, veranschaulichendes Beispiel für die transzendente Größe in der immanenten Kleinheit, für die vollständige Absolutheit im zerstückelten Brotkrumen, kann aber auch, wie bei Konrad, als kunstvoll ausgeführtes und vielschichtiges Bildfeld präsentiert werden.

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass der bildhafte Vergleich vom zerbrochenen Spiegel bis weit in die Moderne hinein seine Faszinationskraft bewahrt hat. Noch 2005 nutzte ihn der US-amerikanische Jesuit Avery Dulles, um die „Gegenwart Christi in der Eucharistie“ zu erläutern – ausgerechnet unter Berufung auf Thomas von Aquin und mit Verweis auf dessen oben zitierte Einschätzung des Vergleichs in der *Summa theologiae* (III, q. 76, a. 3), deren kritische Perspektive hier freilich ignoriert wird. Dulles führt aus:

Wenn eine Hostie gebrochen wird, enthält jedes Stück Hostie Christus so vollkommen wie die ganze Hostie. Ein einziger Tropfen des kostbaren Blutes enthält soviel von Ihm wie der Inhalt des ganzen Kelches. Als hilfreichen Vergleich gebrauchte Thomas von Aquin das Beispiel des Spiegels. Wenn der Spiegel gebrochen ist, kann

<sup>89</sup> Verwiesen sei diesbezüglich auch nochmals auf Köbele, Zwischen Klang.

<sup>90</sup> Bisweilen wird die Spiegelmetapher auch mit der Zwei-Naturen-Lehre verbunden: In Christus (als dem wesensgleichen Bild Gottes) spiegelt sich Gott, er ist der Spiegel, in dem die Gläubigen mit ‚aufgedecktem‘, unverhülltem Angesicht Gott schauen (zu Gott als Spiegel vgl. Grabes, *Speculum*, S. 74). Oder anders gesagt: Seine Menschheit ist der Spiegel, in dem sich seine Gottheit widerspiegelt. So formuliert es der *Spiegel der Gottheit*: *Got ist ein reiner spigel clar. / der spigel bedeutet die menschheit, / daz bilde dar inne die gotheit* (Sp, V. 152–154: „Christus ist ein klarer glänzender Spiegel. Der Spiegel steht für die Menschlichkeit, das Bild darin für die Göttlichkeit“). Insofern dient die Spiegelmetapher auch zur Erläuterung der zwei Naturen Gottes.

jede Scherbe das ganze Objekt widerspiegeln, ganz genauso, wie es vorher der ganze Spiegel getan hat.<sup>91</sup>

Ob Thomas, der – wie dargelegt – gewisse Vorbehalte gegenüber diesem Vergleich hatte, von solch einem pauschalen Verweis auf sich selbst begeistert gewesen wäre, sei dahingestellt. Außer Zweifel steht jedenfalls, dass der ‚eucharistische Spiegelvergleich‘ auch hier dank seiner auf den ersten Blick schlüssigen und suggestiven Bildkraft Verwendung fand.

91 Dulles, Avery, Die Gegenwart Christi in der Eucharistie: wirklich, tatsächlich und substantiell, in: 30 Tage in Kirche und Welt, verfügbar unter: [https://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_9456\\_15.htm](https://www.30giorni.it/articoli_id_9456_15.htm) [20.12.2024].