

ZWISCHEN LITERATURWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE –
CHRISTI LEIDEN IN EINER VISION GESCHAUT

A. PRICA

Universität Zürich Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, CH-8001, Zürich, Switzerland
E-mail: aleksprica@access.unizh.ch

Abstract

The analysis of the passion-treatise *Christi Leiden in einer Vision geschaut* shows that the text gets its specific meaning by its intertextuality with the gospels as oscillating between mythical and dogmatic aspects of literature on salvation history.

Nachdem im Jahre 1952 die von F. P. Pickering besorgte Ausgabe des Prosawerks *Christi Leiden in einer Vision geschaut* beinahe zwei Jahrzehnte nach der ersten Edition durch Robert Pribsch erschienen war, drückte Kurt Ruh einige Zeit später in seiner Rezension Befremden über diese Wiederaufnahme aus. Sie schien ihm dem Status und der Qualität des behandelten Stücks Literatur nicht angemessen. In der ausgesprochenen Detailtreue der dargestellten Marterszenen, welche durch keinen Kommentar und keine vermittelnde Instanz wie etwa die Figur der mitleidenden Maria gemildert sind, fand Ruh sein Hauptargument gegen eine Veranschlagung von *Christi Leiden* bei den spätmittelalterlichen Passionstraktaten. Er betonte statt dessen seine Sonderstellung innerhalb der gesamten Passionsliteratur, aufgrund derer es ihm aber gerade keiner besonderen Aufmerksamkeit würdig schien.¹ Diese Folgerung war für das weitere Schicksal von *Christi Leiden* symptomatisch: Das Werk hat in der Forschung bis heute kaum eine Form der Beachtung gefunden, die über das bloße Registrieren der Auffälligkeit seines Realismus hinausginge.

Die vorliegende Untersuchung unternimmt es, diesem Mangel entgegenzuwirken. Im Anschluss an eine Skizze der von Pickering erfassten Überlieferungslage und nach einem kurzen Eintreten auf Form und Inhalt erfolgt eine Analyse von *Christi Leiden*, welche den Text als Fortschreibung und Supplement² der kanonischen Evangelien

versteht. Sie versucht vor diesem Horizont, die Spezifik seiner Form der Sinnstiftung aus der Verortung im Spannungsfeld zwischen mythischen und dogmatischen Dimensionen heilsgeschichtlicher Literatur zu erklären. Im Hintergrund steht dabei eine gegenüber den Tendenzen christlicher Theologie, die Heilsgeschichte zur Bewahrung ihrer Dignität vom Mythos freihalten zu wollen, veränderte Position, die mit der Wirksamkeit des Mythischen in scheinbar eindeutig dogmatisch strukturierten Erzählungen rechnet.

1. Überlieferung

Robert Priebschs Edition von *Christi Leiden* auf der Basis einer einzigen ihm vorliegenden hessischen Handschrift (*P*) des 15. Jahrhunderts diente Pickering als Grundlage für seine auf einem besseren Manuskript gründende Ausgabe, welche dieser denn auch als Abrundung der von Priebsch begonnenen Arbeit verstanden wissen wollte.³

Pickering hatte im Verlaufe mehrerer Jahre drei weitere vollständige Handschriften (*K*, *B*, *A*) von *Christi Leiden* und ein Fragment (*w*) entdeckt. Das Kusaner Manuskript *K*, das Pickering einer Edition als würdig erachtete, stammt wie *P* aus dem 15. Jahrhundert. Es weist niederrheinischen Sprachstand auf und befindet sich in einer Sammelhandschrift mit Seuses *Büchlein der ewigen Weisheit*, 26 Briefen des *Grossen Briefbuchs* und der Predigt *Lectulus floridus noster*. Eine Notiz am Ende des *Büchleins der ewigen Weisheit*, welche sich gegen die fragmentarische Abschrift von Werken wendet, veranlasste den Schreiber von *Christi Leiden* zur Stellungnahme, daß ein Bearbeiter frei sein sollte, nach eigenem Gutdünken einzelne Stellen aus einer Vorlage für die Abschrift auszuwählen und sie außerdem *Wort für Wort* in den eigenen Dialekt zu übersetzen, solange der Sinn nicht leide. Gemäß Pickering läßt sich aus der letzten Bemerkung schließen, daß der uns in *K* vorliegende Dialekt von demjenigen des ursprünglichen Autors abweicht, und sie liefert möglicherweise auch ein Indiz für den Sorgfältigkeitsgrad der Abschrift.⁴

Als längster Text einer Sammlung erscheint *Christi Leiden* in der Berliner Handschrift *B*, einem um 1400 in bayerischem Dialekt geschriebenen Gebetsbüchlein, das, nach seinem Oktavformat zu schließen, für den persönlichen Gebrauch gedacht war. Die Prager Handschrift *A* datiert aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Auch sie ist in bayerischem Dialekt verfasst und fand von ihrem Inhalt her wohl Verwendung in der Andacht. Den vollständigen Manuskripten fügt Pickering schließlich das alemannische Basler Fragment *w* hinzu. Den Zeitpunkt von dessen Entstehung setzt er um die Mitte des 14. Jahrhunderts an, wobei er das Original in

unmittelbarer zeitlicher und sprachlicher Nähe vermutet.⁵ Die Handschriften *K*, *P* und *w* enthalten einen Prolog, welcher in *A* und *B* fehlt, denen aber Interpolationen eingefügt sind, die in den drei anderen Manuskripten nicht vorkommen.

Vor diesem Hintergrund kann nun die folgende Überlieferungssituation rekonstruiert werden: Die hypothetische Urform *X* (CL I), von Pickering alemannischem Sprachstand zugeordnet und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angesiedelt, besitzt keinen Prolog. Durch Hinzufügen desselben entsteht eine Zwischenstufe *X'* (CL II), von der eine rheinische Übersetzung *Y* abgeleitet ist, die ihrerseits Quelle für die Handschriften *P* und *K* war. Das Fragment *w* könnte indirekt von *X'* abhängen, während die Handschrift *Z* (CL III), die *X'* höchstwahrscheinlich kannte und deren Prolog für die Interpolationen nutzte, direkte bayerische Quelle für *A* und *B* war.⁶

Kurt Ruh kritisierte in seiner Rezension den von Pickering angenommenen zeitlichen Entstehungsrahmen des Fragments *w*, den er für zu früh angesetzt hielt. Sein entscheidender Einwand war, daß mit dem Einfügen des Prologs, der ganze Sätze aus der *Vita* Seuses wörtlich enthält, deren Entstehung 1366 als terminus a quo für die Niederschrift von CL II zu gelten hatte.⁷ Damit war entweder das Alter von *w* oder das von Pickering postulierte Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Handschriften in Frage gestellt. In der Tat verweist der paläographische Befund von *w* auf eine Entstehungszeit Ende des 14. Jahrhunderts. Die Beweise für eine von Pickering im Zusammenhang mit dem Alter des Fragments erschlossene alemannische Urgestalt von *Christi Leiden* waren hiermit entkräftet. Skeptisch zeigte sich Ruh außerdem gegenüber der Vermutung, der Quelltext für *A* und *B* habe den Prolog von CL II gekannt und für Interpolationen verwendet. Seine Argumente beziehen sich auf die geringen formalen Übereinstimmungen sowie auf die schwache Beweiskraft inhaltlicher Reminiszenzen und lassen eine Abhängigkeit der Redaktion CL III von CL I zumindest als Möglichkeit offen.⁸

Daß Pickering bei seiner Rekonstruktion der Überlieferung nicht nach niederländischen Quellen gesucht hatte, obschon ihm mit *P* und *K* eine mosel- rheinfränkische Texttradition vorlag,⁹ erkannte Ruh als methodischen Mangel, den er kurz nach dem Erscheinen der Rezension durch das Auffinden einer weiteren, aus dem Ripuarischen stammenden Handschrift (cgm. 5235) von *Christi Leiden* bestätigte. Mit Ruhs Entdeckung dieses vollständigen, aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert stammenden Traktats, war die Quelle CL I textgeschichtlich erschlossen, was durch das Fehlen des Prologs in dieser Handschrift noch erhärtet wurde.

2. Form und Inhalt

Der anonyme Verfasser von *Christi Leiden* beruft sich nicht ausdrücklich auf inhaltliche Quellen. Zu Beginn wird ein Zusammenhang mit den kanonischen Schriften hergestellt, indem der folgende Traktat als Ergänzung zu den Evangelienberichten, in denen nicht alles geschrieben stehe, was sich zugetragen habe, exponiert wird.¹⁰ Die Verwendung von Vorlagen wie etwa Seuses *Vita* im Prolog oder mittelalterlichem passionsgeschichtlichem Gemeingut in lateinischer Sprache wie dem *Dialogus* des Pseudo-Anselm in der Kreuzigungsszene, den *Meditationes vitae Christi* des Pseudo-Bonaventura und dem *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris ejus* des Pseudo-Bernhard, erfolgt stillschweigend.¹¹

Den Kern des Traktats bildet die Vision einer Nonne, welche die Leiden Christi von der Gefangennahme in Gethsemane bis zu seinem Tode mit ansieht und nachempfindet. Die körperlichen Qualen, die Jesus zugefügt werden, sind in ausgesprochener Drastik dargestellt. In den rheinfränkischen Textzeugen geht der Vision der Nonne der Prolog über einen Mönch voraus, welcher schwerkrank einen Handel mit Gott abschließt, der ihn im Falle seiner Genesung dazu verpflichtet, das ganze Ausmaß der Leiden Christi ans Licht zu bringen. Abgesehen von den Parallelen des Prologs zu Seuses *Vita*,¹² liegt die Vermutung, es handle sich bei dem Mönch um einen Dominikaner, und zwar um den Beichtvater¹³ der Nonne, auch insofern nahe, als er nach überstandener Krankheit *ihre* Geschichte zu Papier bringt.

Die Kusaner Handschrift teilt die einzelnen Abschnitte der Vision der Nonne den liturgischen Horen zu und schafft damit an der Textoberfläche eine Verbindung zum christlichen Ritus. Einsetzend mit dem Hinweis „*Zo metten zyt*“,¹⁴ welchem die Ereignisse in Gethsemane und erste Quälereien Jesu durch die Juden zugeordnet sind, folgt eine Einteilung in Laudes (Matutin), die Begleithoren Prim, Terz, Sext und Non, die Vesper und deren Fortführung, die Komplet. In der liturgischen Feier des Mittelalters bildeten die alttestamentlichen Psalmen das inhaltliche Hauptelement der Horen. Ihr Vortrag war als dialogischer Sprechgesang zwischen zwei Chören organisiert. Die Abfolge der Psalmen konnte durch Lesungen und Responsorien unterbrochen sein. Schon vormittelalterliche Traditionen kannten die Verknüpfung einzelner Horen mit Motiven der heilsgeschichtlichen Memoria. Die Laudes war mit der Erinnerung an Rettung und Erlösung verbunden, ihre Begleithoren gemahnten an die Geschehnisse der dritten, sechsten und neunten Stunde der Kreuzigung. Damit war der Weg zur spätmittelalterlichen Interpretation des Gesamtgefüges der Horen als eines den ganzen Tag umfassenden Pas-

sionsgedenkens gebahnt. Auch die Deutungsmethode der Allegorie wurde auf die Horen angewendet, wobei sich eine an die *visitatio sepulchri* am Ende der Matutin des Ostersonntags anschließende Verschiebung von der Erinnerung zur Nachahmung der Passion vollzog.¹⁵

Die in der Passionsliteratur des Mittelalters nicht unübliche Neigung zur ausgesprochen detailgetreuen und ausführlichen Darstellung von Grausamkeiten im Zusammenhang mit dem Kreuzigungsgeschehen ist in *Christi Leiden* bis zum Exzess gesteigert. Pickering nimmt die Überlieferung des Jesuswortes in Lukas 24,44 *quoniam necesse est impleri omnia/ quae scripta sunt in lege Mosi et/ prophetis, et psalmis de me*¹⁶ (Daß alles erfüllt werden müsse, was im Gesetze Moses, in den Propheten und Psalmen von mir geschrieben steht.) als Ausgangspunkt, um dem Rätsel des Realismus der Marterszenen textgeschichtlich beizukommen. Seine These entwickelt er dahingehend, daß er die Beantwortung der Frage nach den Quellen des verarbeiteten Stoffs in patristischer Zeit ansetzt. So hätten die Kirchenväter das Alte Testament nach den 'omnia' durchforscht, die von Jesus "verkündigt, durch die Evangelisten aber nicht bestätigt worden war[en]".¹⁷ Zu den Entdeckungen gehörten insbesondere die Verse 15-19 des Psalms 21, aber auch Jesaja 50 und 53. Die Texte des passionsgeschichtlichen Gemeinguts schöpften in der Folge aus diesem von den Patristen vorgegebenen Fundus, der wesentlich auf die Vorstellung von der Kreuzigung wirkte. Pickering spricht von einem "Formelschatz",¹⁸ der im Mittelalter auf einmal die Medien der Erzählung und der Darstellung sucht, in denen nun potentiell vorhandenes Wissen um die Kreuzigung aktualisiert wird. Wichtigste Inspirationsquelle für den Realismus der Folterszenen ist die Forderung Jesu aus Lukas 24,44, die man anhand der Typologie einzulösen versucht. Selbst das religiöse Gefühl, das sich in *Christi Leiden* ausdrückt, ist der auf biblischer und kirchlicher Autorität gründenden Worttradition des Gemeinguts nachgeordnet.¹⁹

In vielen Fällen dürfte die hinter den Wortfolgen sich verbergende Tradition jedoch unerkannt geblieben sein. Es lässt sich vermuten, daß insbesondere das Spätmittelalter Wendungen ohne Bewusstsein von deren Herkunft einsetzte. In diesen Zusammenhang scheint der von Pickering postulierte Prozess der Entsymbolisierung zu gehören. Der symbolischen Auslegung von Wortfolgen und Bildern bei den Kirchenvätern tritt etwa seit 1200 vermehrt der Gebrauch von Metaphern an die Seite, die das Symbol für die Anlagerung von Geschichten über die Passion öffnen. Im grundsätzlichen Vorhandensein aller grausamen Details der spätmittelalterlichen Passionslit-

eratur bei den Kirchenvätern und deren Absinken in den Bereich des Unverstandenen mit der Entsymbolisierung²⁰ könnte man bezüglich *Christi Leiden* zwei wesentliche Voraussetzungen für die Wucherung von Erzählgut sehen, das in seinem Realismus weit über die Evangelien hinausgeht.

Ein direkter Bezug von *Christi Leiden* zur Mystik ist insbesondere von Ruh bezweifelt worden. Abgesehen von den Seuseschen Elementen gesteht er dem Traktat keinen Zusammenhang mit der Mystik zu, wohl aufgrund der bereits erwähnten, von ihm stark herausgestellten Überbetonung der Grausamkeiten, die den Rezipienten nicht durch Vermittlung zur *Compassio* führen. Der Einwand steht und fällt mit dem von Ruh als zweiter Prolog bezeichneten Rahmenstück, in dem die mit Jesus leidende Nonne in die Erzählung eingeführt wird. Gehörte es zum ursprünglichen Traktat, erscheint die Ablehnung jeglicher mystischer Implikationen als verfehlt.²¹ Die Haltung gegenüber den Rahmenstücken beeinflusst auch die Zuordnung von *Christi Leiden* zu einem bestimmten Texttyp: Werden sie unter partieller Absehung von der Überlieferungsgeschichte²² als Bestandteile des Textes betrachtet, was in der vorliegenden Untersuchung der Fall ist, kann *Christi Leiden* als Traktat²³ aufgefasst und entsprechend hinsichtlich derjenigen Elemente untersucht werden, welche das Werk vor beispielhaften Vertretern der Gattung auszeichnen.

3. *Textanalyse*

Vor dem Hintergrund der Vergleichsbasis der neutestamentlichen Evangelien soll *Christi Leiden* im Folgenden hinsichtlich seiner Abweichungen und Erweiterungen bezüglich der kanonischen Texte untersucht werden. Ausgestaltungen, die der spätmittelalterliche Traktat in seiner Bearbeitung biblischen Erzählguts vornimmt, werden im Zusammenhang mit Eigenschaften des 'narrativen Mythos'²⁴ gesehen. Dabei richtet sich das Interesse insbesondere auf dessen zentrales Merkmal des 'Hindrängens' zu neuen Geschichten, wodurch der Mythos sich gemäß Hans Blumenbergs Definition als "stets schon in Rezeption übergegangen"²⁵ und in Distanz zu seinem Ursprung präsentiert. Poesie im Sinne von Gestaltung einer Erzählung bzw. von deren inhaltlichem Kern lässt sich als "Arbeit am Mythos" begreifen.²⁶ Der Mythos-Begriff öffnet sich aus diesem Blickwinkel betrachtet der Variationsfreudigkeit und Veränderbarkeit, der Imagination und innovativen Deutung – Kategorien, die in ein spannungsvolles Verhältnis zur Ausrichtung von *Christi Leiden* am Kanon und damit an einer dogmatisch fixierten Geschichte geraten können.

Die Analyse konzentriert sich im Wesentlichen auf zwei Aspekte: Es soll einerseits um die Frage gehen, wie sich der Traktat in einem durch mythische und dogmatische Dimensionen aufgespannten Feld situieren lässt. Andererseits – und in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Situierung stehend – soll die Art und Weise untersucht werden, in welcher *Christi Leiden* im Austausch mit den Evangelien spezifische, im Rahmen der Heilsgeschichtlichkeit seines Gegenstands deutbare Sinnstiftungsformen generiert. Mit anderen Worten, es soll herausgearbeitet werden, welche Strategien der Text nutzt, um Heil zu erzeugen. Sowohl für die neutestamentlichen Erzählungen als auch für den Traktat gilt hier das Bemühen um Heilerzeugung als das steuernde Prinzip der Textgestaltung.

Die Reflexionsperspektive ist eine christologische, insofern der inhaltliche Kernpunkt aller hier zur Diskussion stehenden Bezugstexte das Leben und Sterben Jesu Christi ist. Er ist der Handlungsträger in nahezu allen erzählerisch entfalten Szenen. Aus diesem Grund scheint eine Lektüre, die sich Klarheit über die vom jeweiligen Text geleistete Konturierung seiner Person verschafft, dem Ziel eines Erkenntnisgewinns bezüglich des Ganzen der Textstruktur angemessen.

Der hier praktizierte Vergleich des Traktats mit den Evangelien hat zu berücksichtigen, daß bereits auf der Ebene des Kanons in der Umständlichkeit der dogmatischen Rede von “Inkarnation und Erlösung”, welche die “karge Heilsökonomie” von “Heilsbedürfnis und [...] Heilserfüllung”²⁷ mit Geschichten anreichert, eine Tendenz zu mythischer Erzählbarkeit²⁸ angelegt ist. Das mythische Element der Variationsfreudigkeit ist durch das Vorhandensein von vier Evangelien gegeben, die in je eigenständiger Form Rezipiertes verarbeiten. Die Heilsgeschichte lässt Lücken im Erzählverlauf und insbesondere dessen Ende offen. Dadurch wird die Entstehung neuer narrativer Entfaltungen begünstigt. Für die Untersuchung muß somit die Prämisse gelten, dass die Evangelien in unterschiedlicher Weise als Rezeptionsstufen zu betrachten sind, weshalb sie nicht ausschließlich vor einem dogmatischen Paradigma, auf dessen entgegengesetzter Seite der Passionstraktat zu veranschlagen wäre, beleuchtet werden können. Dem Problem der uneindeutigen Zuweisbarkeit der Texttypen wird methodisch dadurch begegnet, daß die Wirksamkeit des ‘narrativen Mythos’ in den Evangelien zwar berücksichtigt wird, bei der Gegenüberstellung mit dem Traktat die Aufmerksamkeit jedoch vorwiegend den kanonischen Lücken, die eine Fortschreibung provozieren, gilt.

Auf den ersten Blick erscheinen narrative Ausgestaltungen und damit mythische Elemente im Passionstraktat als sehr konkret fassbar und als eine für die Erscheinungsform des Textes dominante Größe: Die Einleitung zur Vision der Nonne verweist explizit auf Ergänzungen und Abweichungen gegenüber den Evangelien, die besonders in der grausamen Darstellung der körperlichen Leiden Christi zum Ausdruck kommen:

Vnd so wie dat sy, dat sin vil in dem ewangelio neit in ste, doch in der wise als he van eme ernuwet vnd gerechtet vnd geordent ist, so in ist neit da dan dat gar mynmenlich ist vnd dat weder dy heilige schryft neit in ist, vnd dat wal geoefften menschen betrachtungen synre martelen gar geloufflich ist. Die vier ewangelisten schryuent dan aff kurtzelich vnd alleyne dat dat da noitdorfflich was, vnd liessen dar ander blyuen; vnd dat was gar zemelech in den dagen, do man den gecrucigten Christum kome wulde hoiren nennen.(CL, 60)

Der Text versucht an dieser Stelle möglichen Einwänden gegen seine unkanonische Darstellung der Passion Christi den Wind aus den Segeln zu nehmen. Er bringt zum einen die zurückhaltende Schilderung der Evangelisten mit historischen Bedingungen in Verbindung, die für die Gegenwart (des Verfassers) nicht mehr gelten, so daß nun die ganze Wahrheit gesagt werden darf. Zum anderen werden die Unterschiede zu den Evangelien abgeschwächt, indem die Grausamkeiten als integraler Bestandteil einer Wahrnehmung beschrieben werden, die in der Betrachtung der Leiden Jesu Übung besitzt.

Dem Traktat ist daran gelegen, die Vision der Nonne mit unhintergebarer Autorität aufzuladen. Was sie sieht und empfindet, wurde ihr von Gott eingegeben und entspricht daher den tatsächlichen Ereignissen. Außerdem ist die Vision durch die Einbettung in die Erzählung von einem Mönch, der aus Dankbarkeit gegenüber Gott die Erlebnisse der Nonne zu Papier bringt, zweifach beglaubigt. Die dargestellten Qualen haben folglich eine doppelte Funktion: Sie sind einerseits narrative Ausgestaltungen gegenüber den Evangelien und somit Elemente des 'narrativen Mythos'. Andererseits heben sie durch ihre Drastik Distanz auf, die der Mythos im Sinne von Blumenbergs Definition²⁹ generiert. Der Nonne wird von Gott zugesprochen, daß sie unmittelbar und an ihrem eigenen Leib einen Teil der Leiden Christi erfahren darf:

Wiltu alle dat lyden Christi sehen vnd hoiren vnd eyn deil bevynden, so wal her! du salt it allet sament sehen vnd hoiren [...].(CL, 62)

Der Körper der Nonne, der mit demjenigen Christi verschmilzt, wird zum Medium der Begegnung mit dem Göttlichen. Ihm wird als

Symbolträger Heilsgeschichte eingeschrieben. Im Akt der Imagination, der sich bis zur Überschreitung der Grenze zur realen Erfahrung intensivieren lässt, wird Heil als Spur zur Geltung gebracht, die, in körperlichen Malen sichtbar, davon spricht, daß man den historischen Heilsweg miterlebt hat und die Heilsgewissheit auf diesen Umstand zu gründen berechtigt ist. Auch der Mönch, der die Geschichte vermittelt, fungiert nicht als Abstand schaffender Mediator. Er potenziert die Unmittelbarkeit der Qualen, indem auch er, in seiner körperlichen Krankheit dem Leidenden verwandt, diesen in Gethsemane leibhaftig sieht und seinen blutigen, schwitzenden Leib berührt. In dieselbe Richtung einer Distanzverminderung weist die ungewöhnliche Eigenart von *Christi Leiden*, nur am Traktatsbeginn das folgende Geschehen "im Blick auf die Heilsbotschaft [zu] perspektivier[en]".³⁰ Was folgt, ist eine Beschreibung der Ereignisse um die Kreuzigung ohne jegliche exegetische Rahmung oder Anleitung zur adäquaten Rezeptionsform. An dieser Stelle scheint erstmals das Paradoxon auf, daß das Heil, dem von Gott ein klarer Weg in der Geschichtlichkeit gewiesen worden ist, offensichtlich nicht in den kanonisch vorgezeichneten Schranken verwirklicht werden soll. Es sucht stattdessen das Medium des Mythischen, indem anhand der narrativen Entfaltung der körperlichen Begegnung von Mönch und Nonne mit dem leidenden Jesus von der Verkleinerung des Abstands, ja sogar der unmittelbar physischen Nähe zu einem lange vergangenen Ereignis erzählt wird.

Für Jesus Christus als Figur der Heilsgeschichte gilt, daß er dazu da ist, den Heilsplan Gottes offenbar zu machen und dessen Erfüllung voranzutreiben. Er ist der Heilsbringer, das 'Werkzeug' für die "karge" göttliche "Heilsökonomie".³¹ Diese Funktion, auf Kürze und Direktheit des Heilswegs angelegt, wird hier als 'dogmatische' bezeichnet. Gleichzeitig sind die Geschehnisse jedoch narrativ eingebunden. Auf der Ebene der Evangelien insofern, als Gott seine Allmacht nicht unmittelbar demonstriert und die umständliche Geschichte von Jesu Inkarnation, seinem *menschlichen* Leiden und Tod am Kreuz benötigt, um sein Heilsversprechen zu erfüllen.³² Die kanonischen Texte bauen dabei auf gemeinsamen Quellen und aufeinander auf, sie ergänzen und variieren ihre Stoffe. Dies kommt besonders anschaulich in der Gethsemane-Szene zum Ausdruck, die der Gefangennahme Jesu unmittelbar vorausgeht. So heißt es bei Matthäus 26,38: "*Tunc ait illis/tristis est anima mea usque ad mortem/sustinete hic et vigilate mecum [...].*" (Da sprach er zu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod; bleibet hier und wachet mit mir...) Und in Matthäus 26,39: "*[...] mi Pater si possibile est transeat*

a me/calix iste [...].” (Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber...) Was hier beobachtet werden kann, ist ein Heraustreten Jesu aus dem Heilsplan. Damit dieser sich erfüllt, muß Jesus leiden und sterben. Im Gegensatz zu den Synoptikern, die an dieser Stelle das Moment der Erzählbarkeit favorisieren, lässt Johannes Jesus die Worte der Verzweiflung nicht aussprechen. Das Menschsein Jesu tritt in der narrativen Ausgestaltung der Synoptiker zutage, während Johannes auf der Göttlichkeit und damit auf der Ausrichtung am Dogma beharrt. Zitiert man die Matthäus-Stelle allerdings bis zum Ende, ergibt sich ein etwas verändertes Bild. Jesus bittet Gott zwar um Schonung, fügt aber Matthäus 26,39 hinzu: *“Verumtamen non sicut ego/volo sed sicut tu.”* (...jedoch nicht wie ich will, sondern wie du.) Jesus ordnet sich also dem Heilsplan wieder unter, indem er Gott die Verfügungsgewalt zugesteht und sich dessen *“absolute[r] Forderung”*³³ beugt.

Auf der Ebene des Traktats, der hier als Fortschreibung der biblischen Grundlagen verstanden wird, muß die Überlegung angestellt werden, wie die Gethsemane-Szene gegenüber den Evangelien verändert worden ist. Die Abweichung ist im Vergleich mit den Synoptikern nur geringfügig und richtet sich in der Hauptsache nach Matthäus:

O Vader, mich geit an anxt vnd noit, mach it sin, so nym sy van mir, doch werde din wille. (CL, 62)

Trotz der Nähe des Traktats zum Kanon, zeigt sich in *Christi Leiden* ein größeres Bewusstsein für das Austreten aus dem Heilszusammenhang. Der Bitte um Abwendung des grausamen Schicksals folgt unmittelbar die Bemerkung, daß der Wunsch nur erfüllt werden soll, wenn er nicht gegen Gottes Gebot und also gegen seine Pläne verstößt. Während der Jesus der Evangelien für einen Moment an den ‘narrativen Mythos’ ausgeliefert scheint und erst im nächsten Satz wieder in die Heilsgeschichte eintritt, reflektiert derjenige des Traktats seine Bitte schon während er sie äußert.

Das hier sich abzeichnende Ineinanderfließen von mythischen und *“nicht-mythischen Begründungen des Heilssystems”*³⁴ setzt sich in der Schilderung der Ereignisse am Kreuz fort. Matthäus und Markus paraphrasierend, lässt der Passionstraktat Jesus folgende Worte sprechen:

Vader, warum haistu mich gelaissen? ich haen doch dynen willen vullen vurt vnd menschelich kunne ist erloist [...]. (CL, 77)

Lukas und Johannes kennen die Worte der Verlassenheit nicht. Lukas 23,46 lässt Jesus sich ganz in die Hände Gottes geben, als er im Augenblick seiner Todes sagt: “[...] *Pater in manus tuas commendo spiritum meum* [...].” (Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.)

In Johannes 19,30 drücken Jesu letzte Worte sogar das Bewusstsein aus, die ihm vom Vater auferlegte Pflicht erfüllt zu haben: “*Cum ergo accepisset Iesus acetum dixit/consummatum est/et inclinato capite tradidit spiritum.*” (Da nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht! Und das Haupt neigend, übergab er seinen Geist.)

Markus und Matthäus lassen Jesus an dieser Stelle wiederum für einen Moment aus dem Heilszusammenhang heraustreten. Verzweifelt fragt er am Kreuz nach dem Grund seiner Verlassenheit durch den Vater. Jesu menschliches Unverständnis für das, was mit ihm geschieht, wird überdeutlich, im Augenblick seines Todes weiß er nicht um dessen Notwendigkeit für den heilsgeschichtlichen Plan. Interessant ist, daß keiner der beiden Synoptiker am Kreuz den Weg zurück in den Rahmen einer von Gott vorausbestimmten Ereignisfolge, die Jesus als dem Heilsbringer bekannt wäre, sucht. Erst das Ostergeschehen erschließt Sinn und Zweck der Leiden Jesu Christi. Der Passionstraktat hingegen verbindet Markus und Matthäus mit Lukas und signalisiert damit, daß der Einbruch des Mythos in den Heilsplan nur ein augenblicklicher war:

[...] sich an dyns kyndes noit vnd lais mich dir beuoelen sin, Vnd ich laissen mynen geist in dyne geweldige hende. (CL, 77)

Jan-Dirk Müller beschreibt in seiner Beurteilung der Zusammenhänge den Körper Jesu als “Projektionsfläche erinnernder Glaubensgewissheit”, weil dieser “keine Verletzung spüren [lasse]”; an Jesu gequältem und zugleich unbehelligtem Körper seien “die Zeichen des vergangenen Erlösungsgeschehens”³⁵ ablesbar. Die Plausibilität dieser These muß nach den Beobachtungen, die anhand von *Christi Leiden* gemacht werden konnten, im Hinblick auf zwei Einwände hinterfragt werden: Zum einen steht, wie Müller selbst betont, Jesus nicht als Subjekt, sondern als Objekt der Betrachtung im Vordergrund. Der Subjektstatus wird auf die imaginierende Person, im vorliegenden Fall die Nonne, übertragen. Damit wird ein starker Akzent auf der Seite des Rezipienten der Heilsgeschichte gesetzt. Auf ihn, der sich an ein in der fernsten Vergangenheit liegendes Ereignis erinnert, konzentriert sich das Interesse insofern mehr als

auf das, *was* er erinnert. Das geschundene Objekt scheint in erster Linie auf einen Konflikt zu verweisen, der sich im Erinnerungsvollzug des Subjekts, das in körperlichem Erleben Distanzverminderung suggeriert, manifestiert. Ein zweiter Einwand betrifft die Voraussetzung, auf der Müller das Argument von dem in seiner Qual trotzdem unversehrten Körper aufbaut: Er nimmt an, daß die Folterer Jesus seine Sprache nehmen und ihn dadurch seiner "Menschheit" berauben wollen, wobei Jesus diesem Versuch mit dem Beweis seiner "Gottheit" entgegentritt.³⁶ Es geht Müller vor allem um die Verwandlung der menschlichen Sprache in eine Sprache des Schmerzes, die den Folterern nicht gelingt und um Jesu bis in die Stunde seines Todes dauernde Glaubensverkündigung. Dagegen spricht einmal, daß die Nonne in Gethsemane zwar die Stimme Jesu wahrnimmt, seine Worte jedoch nicht hört. Damit ist angedeutet, daß der Inhalt dessen, was Jesus sagt, für die Stimulierung des Mitleids der Nonne unwesentlich ist und der Schmerz also aufgrund des Klangs der Stimme als solcher erkannt wird. Zum anderen lenkt Müllers Perspektive von den eindeutigen Hinweisen auf Jesu Verletztheit bzw. Verletzbarkeit ab, die ihn in Gethsemane voll Verzweiflung schreien lässt: "*Vnd wart sine stymme also grois, dat he eynen groissen royff vss lies van vngestumer lydungen die alle syne nature vmbuangungen hatte [...]*" (CL, 63).

Die Untersuchung der Szenen in Gethsemane und am Kreuz hat ergeben, daß Jesus als Heilsbringer in höchstem Maße ambivalent konzipiert ist. Der Text schwankt zwischen der Betonung seiner Menschlichkeit, die der Fabulierfreude des narrativen Mythos freien Lauf lässt und der Rückbindung seiner Person an den autoritativen Rahmen des dogmatischen Zusammenhangs und damit der Betonung seiner Göttlichkeit. Die zitierten Textstellen widerlegen mit einigem Nachdruck Müllers. These von dem auf Jesu Haltung basierenden und in der Betrachtung des gequälten Körpers endgültig zur Glaubensgewissheit sich erhebenden Erlösungswissen. Daß das Leiden und die darin sich erweisende Menschlichkeit Jesu für den Gläubigen seit jeher Stein des Anstoßes war, zeigt die Thematisierung dieses Konflikts bei den Synoptikern, wo Jesus als der Zweifelnde und Verzweifelte in den Blick kommt. Johannes setzt zwar einen klaren Gegenimpuls, indem er es vermeidet, in irgendeiner Perikope den Akzent auf Jesus als Leidenden zu legen; geht man aber davon aus, dass er die synoptischen Evangelien gekannt hat, ist sein Vorgehen ebenfalls im Kontext des 'Durcharbeitens' einer tiefgreifenden Aporie zu sehen.³⁷ Der Passionstraktat lässt die Diesseitigkeit und betonte Materialität des gemarterten Körpers vermittelt seiner minutiösen

Darstellung in einen scharfen Gegensatz zur immateriellen Jenseitigkeit des Gottessohnes treten:

[...] Darna durch gienck in eyn vngewoenlich vuyr vnd hytze, [...] vnd durch brant alle die vuchticheit die in synre naturen was, Vnd ylte zo dem marcke in dem gebeyne, dat it verbrente vnd verderde, vnd zo dem blode in die aderen, dat it dat vsgusse vnd verswente [...]. (CL, 64)

Jesus hat als Heilsbringer eine Position zwischen mythischen und dogmatischen Dimensionen inne, die dem Text insgesamt einen Ort auf der Schwelle zuweist. Vor dem damit sich eröffnenden Horizont kann kaum begründeterweise von der Etablierung irgendeiner Form von Gewissheit gesprochen werden. Was in den synoptischen Evangelien wie im Passionstraktat anhand der Konturierung der Person Jesu in aller Klarheit zum Ausdruck kommt, ist das *Schwanken* der glaubenden Existenz. Worauf sich das Schwanken bezieht, ist im Rahmenstück des Traktats angedeutet. Auf diesen Zusammenhang ist weiter unten zurückzukommen.

René Girard geht in seinen Untersuchungen von Verfolgungstexten aus, die er als "Berichte über tatsächlich geschene, oft kollektiv verübte Gewalttaten [...]"³⁸ definiert. Unser Wissen über die Tatsächlichkeit der in den Berichten beschriebenen Ereignisse basiert auf dem Vorhandensein von "Stereotypen der Verfolgung",³⁹ die Girard in drei Gruppen einteilt: Als erstes Stereotyp nennt er die "Krise", die politische, religiöse oder wirtschaftliche Ursachen haben, jedoch auch durch Epidemien und Naturkatastrophen bedingt sein kann. Krisen bewirken einen Verlust an "Regeln und 'Differenzen'",⁴⁰ welche als Garanten für die kulturelle Ordnung fungieren, respektive als Grundlage für Kultur überhaupt. Girard spricht von einer "Entdifferenzierung"⁴¹ des Kulturellen. Das zweite Stereotyp ist dasjenige der Anschuldigung. Bestimmten Menschen oder Menschengruppen werden Verbrechen vorgeworfen, welche eine Gesellschaft in den Fundamenten ihrer Ordnung erschüttern, so zum Beispiel Gewalt gegen Autoritäten oder besonders schwache Glieder des Sozialcorpus. Als ein drittes Stereotyp betrachtet Girard schließlich die Opferselektion. Opfer werden aufgrund von kulturellen, religiösen oder physischen Kriterien ausgewählt.

Zu Verfolgungssituationen kommt es folglich in Krisenzeiten, wobei den Verfolgten aufgrund ihrer "Opferzeichen"⁴² schreckliche, die Gesellschaft gefährdende Verbrechen vorgeworfen werden. Die (vermeintlichen) Schuldigen werden verfolgt und zum Zwecke der Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung geopfert. Sie fungi-

eren als 'Sündenböcke'. Girard postuliert ein Nebeneinander von Stereotypen der Verfolgung in allen mythischen Erzählungen, welche wiederum aufgrund dieses Schemas ihre Wurzeln in realen Verfolgungen realer Opfer haben sollen.⁴³ Die Opfer solcher Verfolgungen würden von den Mythen häufig sakralisiert und somit als Opfer unkenntlich gemacht. Girard geht davon aus, daß der Gegenstand der Evangelien ein Drama um Verfolgung und Opferung ist und sich insofern nicht von demjenigen der Mythen unterscheidet. Er differenziert jedoch zwischen zwei Textsorten: Die eine spricht vom Opfer nicht explizit als Sündenbock. Die Sündenbockwirkung ist ihr "verborgenes, strukturierendes Prinzip",⁴⁴ das sie beherrscht, auch wenn sie es nicht benennt. Zu dieser Textsorte gehören die Mythen. Die andere Textsorte benennt die Sündenbockwirkung und ist ihr gerade aus diesem Grund nicht unterworfen. Im letzteren Fall, zu dem er die Evangelien zählt, spricht Girard nicht mehr von Verfolgungstexten, sondern von Texten, welche "die Wahrheit einer Verfolgung offenkundig"⁴⁵ machen. Was mythische Texte verbergen, nämlich daß ihre Opfer Sündenböcke sind, machen die Evangelien überdeutlich, indem sie Jesus als 'Lamm Gottes' bezeichnen.⁴⁶ Der Evangelientext sei, so Girard, aufgrund der genannten Eigenschaften "allein in der Lage [...] jeder Mythologie ein Ende zu setzen"⁴⁷.

Girard will die Heilsgeschichte nicht als Mythos verstanden wissen. Die Beobachtung, daß die Evangelien die Sündenbockfunktion Jesu deutlich machen, gilt ihm dabei als Hauptargument. Folgte man seiner Theorie, würde der an Jesu Heilsbringerrolle beobachtbare ambivalente Status der Evangelien und des Traktats durch Jesu Funktion als Sündenbock radikal gebrochen. Daß in den Evangelien jedoch abgesehen von Jesus offenbar das Potential zur Schaffung eines anderen, vom Text nicht benannten Sündenbocks liegt, beachtet Girard kaum. Die Rede ist von den Juden, welche den Heilsbringer kreuzigen und sich damit ein Opferzeichen schaffen, das sie in der Folge als Sündenböcke prädestiniert. Im Zusammenhang der Heilsgeschichte sind die Juden jedoch unschuldig. Gott bedient sich ihrer als Werkzeuge zur Erfüllung seiner Pläne. Ohne sie gäbe es keine Verfolgung und keine Kreuzigung, somit aber auch keine Auferstehung und keine Erlösung. Gott bürdet ihnen die Verantwortung für den Tod des Messias auf und belädt sie mit Schuld, damit die Ordnung im Heilsplan erhalten bleibt. Die Evangelientexte erwähnen jedoch die Sündenbockfunktion der Juden mit keinem Wort.

Diese Überlegungen führen zur Frage, ob der Mythos tatsächlich durch die *explizite Bezeichnung* Jesu als Sündenbock aus den Evangelien getilgt ist und somit durch die Hintertür ins Neue Testament

eintritt, indem die wahre Rolle der Juden vom Text verschleiert wird. Ihre Beantwortung wird ambivalent ausfallen. Versucht man einerseits die Girardschen Stereotypen der Verfolgung nicht im Allgemeinen zu belassen, sondern auf die Juden anzuwenden, wie sie in den Evangelien dargestellt werden, muß man zwangsläufig auf deren konkreten historischen Kontext und die Bedingungen ihrer Abfassung zurückgreifen. Sie werden sich als für jeden Evangelisten verschieden erweisen.

Während Markus mit einiger Gewissheit einem heidenchristlichen Umfeld zugeordnet werden kann, ist die kulturelle Herkunft des Verfassers⁴⁸ des Lukasevangeliums kaum aufgrund textlicher Gegebenheiten entscheidbar; seine Zugehörigkeit zum Diasporajudentum ist möglich, kann aber nicht zuverlässig nachgewiesen werden. Das Matthäus- und das Johannesevangelium wiederum zeigen eine weit reichende Vertrautheit ihrer Verfasser mit jüdischen Sitten und eine selbstverständliche Verwendung sprachlicher Semitismen.⁴⁹ Somit stehen mit einiger Wahrscheinlichkeit drei der vier Evangelisten in unmittelbarer Beziehung zum Judentum. Ihre Auseinandersetzung erfolgt aus der Innenperspektive und unterscheidet sich insofern von einer Haltung, die sich Sündenböcke aus Angst und Unverständnis schafft. Der Vers 10 des 8. Kapitels des Matthäusevangeliums wurde von der Forschung als Schuldzuweisung an das jüdische Volk aufgrund seines Unglaubens verstanden. Die matthäische Auseinandersetzung mit dem gesetzestreuen Judentum führt allerdings nicht zu dessen grundsätzlicher Ablehnung.⁵⁰ Lukas stellt in 23,13ff. die Juden zwar als für den Tod Jesu verantwortlich dar, der Passus fügt sich jedoch der lukanischen Konzeption von Heilsgeschichte ein, in deren Verlauf sich die Weissagungen bezüglich der Gegner Jesu erfüllen müssen und hat damit seinen logischen Ort in einem theologisch-literarischen Konstrukt.⁵¹ Bei Johannes zeichnet sich der jüdisch-christliche Konflikt am deutlichsten ab. Häufig ist die Rede von *den Juden*, wenn es um die Verfolger der Jünger Jesu oder die für den Glauben Unempfänglichen geht. Da es aber (vor der Geißelung Jesu und dem Kreuzigungsgeschehen) um eine diskursiv geführte Auseinandersetzung über die rechte Gottesbeziehung geht, fallen die von Girard angeführten Stigmatisierungsformen weg. Juden sind alle, auch die Jünger Jesu, doch die einen sind die zum Glauben Gekommenen, die anderen diejenigen, die sich der Erkenntnis verweigern. Bei Markus setzt sich die Gegnerschaft Jesu vor allem aus Pharisäern und Schriftgelehrten und damit aus einer jüdischen Bevölkerungsgruppe, die das Gesetz mit besonderer Rigorosität vertritt, zusammen. Die Po-

lemik bleibt insgesamt in allen vier Evangelien zurückhaltend und dient in manchen Fällen der Entfaltung theologischer Reflexion.

Die angedeutete geschichtliche Situation, in deren Rahmen die Evangelisten wirkten und aus der sich ihre je besondere Einstellung gegenüber dem Judentum ergab, dürfte eine erste Abweichung von den durch Girard erarbeiteten Bedingungen für die Entstehung von Stereotypen der Verfolgung darstellen. Es liegt keine Stigmatisierung einer Minderheit durch die Massen vor, sondern ein identitätsstiftendes Oszillieren zwischen Abgrenzung und Integration des in Entwicklung befindlichen Christentums in Bezug auf die eigenen Wurzeln und die zugrundeliegende Tradition durch seine sich zahlenmäßig noch in der Minderheit befindenden Vertreter. In der Umwelt der Verfasser der neutestamentlichen Schriften bedeutet die Tötung Jesu keinen Tabubruch, sondern gerade die Wiederherstellung einer erschütterten Ordnung. Daß die Evangelisten dabei keinen ihnen fremden Gegenstand beurteilen, fällt besonders ins Gewicht. Unter einem im Hinblick auf die Evangelien angemessen konturierten historischen Gesichtspunkt können die Juden nicht anhand der Girardschen Stereotypen der Verfolgung als Sündenböcke bezeichnet werden. Zu "Außenseitern" und damit zum "Ziel"⁵² der Verfolgung werden sie erst mit der Etablierung des Christentums im weiteren Verlauf der Geschichte.

Zu dieser neuen, historisch abgestützten Sicht auf die Stereotypen der Verfolgung, tritt ein zweiter Einwand, der Girards These von der expliziten Benennung der Sündenbockrolle Jesu in den Evangelien in ein verändertes Licht rückt. Mit Rainer Warning kann gesagt werden, daß der Sündenbock in Bezug auf Jesus durch die Anrufung bzw. Nennung des Gotteslamms zwar zitiert, jedoch zugleich negiert und unter einer unblutigen Oberfläche verborgen wird.⁵³ Jesu Sündenbockfunktion wird an der Textoberfläche nicht so restlos enthüllt, wie Girard suggeriert. Seine Behauptung, die Evangelien würden nichts "auslassen, was es über [den Sündenbockmechanismus] zu wissen [gelte], um sich vor seinen tückischen Wirkungen zu schützen"⁵⁴ oder anders formuliert, sie ließen keine Lücken in der Erzählung ungeschlossen und böten daher keine Angriffsfläche für den 'narrativen Mythos', verkennt das Ausmaß des Affronts, welchen der Kreuzestod Jesu für den Glauben bedeutet und die dadurch bedingte Schwierigkeit, das Ereignis zu formulieren. Die Evangelisten waren sich dieser Problematik bewusst und haben sie mit der größtmöglichen Vorsicht behandelt: durch Einbindung in einen theologischen Diskurs auf der einen und typologische Abstützung auf der anderen Seite. So schwingt im johanneischen Vers Io 1,29 "[...]

ecce agnus Dei qui tollit peccatum/mundi [...]” (Sehet das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt...) der Jesaja-Vers Is 53,7 “*[...] oblatum est quia ipse voluit et non/aperuit os suum/sicut ovis ad occisionem ducetur/et quasi agnus coram tondente obmutescet et non aperiet os suum [...]*” (Er ward geopfert, weil er selbst wollte, und er öffnete seinen Mund nicht; wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Lamm vor seinem Scherer verstummt, und er öffnete seinen Mund nicht.) mit, die Erzählung von Isaak, der Gott statt eines Lammes von seinem Vater Abraham geopfert werden soll, wird anzitiert, jedoch in Sorge um die Wirkung des Skandalons nicht ausgeführt oder anhand von Leidensmetaphorik erläutert. Was bei Johannes beobachtet werden kann, ist im Gegenteil die Betonung der Erhöhung Jesu am Kreuz.⁵⁵ Damit ist vom Text nicht alles über den Sündenbock und sein blutiges Leiden für die Vergehen anderer gesagt. Das Offenlassen der Lücke wird vom Evangelisten jedoch mit Bedacht vorgenommen und durch die angedeutete Aufnahme des alttestamentlichen Mythos gleich wieder narrativ geschlossen. Die Schaffung eines narrativen Defizits und dessen Kompensation sind damit im Fall des Johannesevangeliums zwei Textphänomene, die einander gegenseitig bedingen und zusammen als ein mythisches Element interpretiert werden können. “De[r] mythische[...] Ursprung des Blutopfers”⁵⁶ bleibt dementsprechend in den Evangelien und insbesondere bei Johannes gerade aufgrund seiner nicht ausdrücklichen Nennung, welche den ‘narrativen Mythos’ auf den Plan ruft, überaus präsent. Dadurch ist schon Jesus ein *verborgener* Sündenbock und die Evangelien sind vom Sündenbockmechanismus strukturierte Texte.

Aus den vorangehenden Beobachtungen kann die Schlussfolgerung gezogen werden, daß hinsichtlich der Evangelien weder von einer Aufhebung des Mythos anhand der Entfaltung der Rolle Jesu, noch von der Generierung eines neuen Sündenbocks in Form einer Stereotypisierung der Juden die Rede sein kann. Was allerdings auf der Ebene des Textes als Sündenbockmechanismus bezeichnet wurde, ist in den Evangelien angelegt und strukturiert, wie etwa das erwähnte Beispiel Lukas 23,13ff. trotz seiner spezifischen Funktion zeigt, die neutestamentlichen Erzählungen in mehreren Fällen. Obschon man im Hinblick auf die vier Evangelien insgesamt von einer theologisch-diskursiven Auseinandersetzung mit dem Judentum sprechen kann, können bestimmte Tendenzen zwar nicht als judenfeindlich, jedoch als zunehmend für Profanierungstendenzen empfänglich, bewertet werden.⁵⁷

Im Zusammenhang mit dem Traktat *Christi Leiden* ist nun zu fragen, wie dieser mit den in den Evangelien vorhandenen Anlagen verfährt und welche Schlüsse sich aus den Fortschreibungen, die aber wiederum in einem eigenen geschichtlichen Kontext stehen, für die Formen der textspezifischen Sinnstiftung ziehen lassen.

Im Traktat fällt auf, daß die an Jesus vollzogenen Grausamkeiten mit einer Detailtreue beschrieben werden, die an Drastik nichts zu wünschen übrig lässt. In allen Einzelheiten werden die verschiedenen Foltertechniken von 'gewöhnlichen' Schlägen auf den ganzen Leib über das Ausreißen des Bartes bis hin zum Verbrennen der Gesichtshaut mit glühenden Eierschalen ausgeführt.⁵⁸ Was von den Evangelien verschwiegen wurde, nämlich das effektive Ausmaß der von Jesus erlittenen Qualen, gelangt im Traktat vollumfänglich zur Darstellung. Der 'narrative Mythos' erweist somit zum einen in Bezug auf Jesus seine fortgesetzte Wirksamkeit. Zum anderen wird das im Kanon angelegte Potential zur Schaffung von nicht explizit benannten Sündenböcken im Hinblick auf die Juden konsequenter genutzt. In ihrer Schilderung als Feinde Jesu und aller Christen, die aber dennoch eine für den Heilsplan unverzichtbare Rolle innehaben, schreitet der Traktat zur Ausführung der Konzeption.

Die verstärkt negative Darstellung der Juden, ihre narrativ erweiterte Charakterisierung ohne direkte Nennung ihrer eigentlichen Funktion, müsste, folgt man Girard, den Sündenbockmechanismus antreiben. So sind die Juden in *Christi Leiden* "dat aller boiste vulck dat vff ertrich einich was". (CL, 65) Sie sind von vielen Teufeln besessen, was sie einerseits klar stigmatisiert, andererseits aber ihre Verknüpfung mit dem mythischen Element einer dualistischen Konstellation göttlich-teuflischer Gegnerschaft andeutet:

Sy waren besessen mit nün dufelen die Lucefers neisten gesellen waren [...] Also manche düüel was by in, die sy dreuen vnd reytzten ouer Christum mit doeuer wudender grymmicheit. (CL, 65)

Indem die Juden von Teufeln besessen sind, verschiebt sich die Schuld an der Qual Christi von ihnen auf die Gehilfen Luzifers, wodurch das mythische Element der verborgenen Sündenbockfunktion hinter den mythischen Dualismus Gott – Teufel zurücktritt und Luzifer als der hauptsächlichste Gegner Gottes zum Vorschein kommt. Was die außertextuelle bzw. historisch-kulturelle Rahmung betrifft, muß mit einer Verwurzelung der Vorstellung, die Juden stünden mit dem Teufel im Bunde, im mittelalterlichen Aberglauben gerechnet werden.⁵⁹ Dieser Umstand schlägt sich zwar im Traktat

nieder, doch ist die Stigmatisierung der Juden textintern durch die Adjektive “*duuelsch*” und “*doeuende*” ‘vermittelt’ und dadurch, sofern sie auf den Sündenbockmechanismus bezogen wird, paradoxerweise in ihrer Schärfe gemildert. Gegenüber den Evangelien findet die Auseinandersetzung mit dem Judentum jedoch in keinem diskursiven Rahmen mehr statt, sondern an der Schnittstelle zweier einander überlappender mythischer Dimensionen.

4. *Fazit und Ausblick*

In der vorliegenden Analyse konnte der eingangs formulierte Zusammenhang zwischen dem bereits am Beispiel der Evangelien nachweisbaren Supplementcharakter heilsgeschichtlicher Literatur und ihrer durch diese Eigenschaft bedingten Verortung zwischen mythischen und dogmatischen Strategien der Textgestaltung, anhand zweier Faktoren genauer bezeichnet werden: Jesus wird auf der einen Seite in seiner Heilsbringerrolle sowohl im neutestamentlichen als auch im spätmittelalterlichen Zusammenhang als zwischen den Dimensionen von Erzählbarkeit und Ausrichtung am Dogma, das zwischen Verheißung und Erlösung den kürzesten Weg sucht, dargestellt. Für die Gethsemane- und die Kreuzesszene ließ sich im Traktat ein gewisses Bewusstsein für die eigene Unentschiedenheit feststellen.

Auf der anderen Seite konnte in Bezug auf den Sündenbock in kritischer Aufnahme der Konzeption Girards geschlossen werden, daß Jesus im Kontext des Kanons unbenannter Sündenbock ist und daher keine Tilgung des Mythos vorliegt. In Richtung einer Girardschen Aufhebung mythischer Elemente geht im Traktat eher die minutiöse Darstellung der Grausamkeiten und deren Kontrastierung mit der Bezeichnung Jesu als “*sanft[...] lamme*” (CL, 65), doch muß auch hier wiederum beachtet werden, daß die Ausführungen der Wirksamkeit des ‘narrativen Mythos’ zuzuschreiben sind. Ähnliches zeigt sich in Bezug auf die Juden, die zwar im Traktat eindeutiger als im Neuen Testament als Sündenböcke des Textes konzipiert sind, deren Bedeutung als dominantes mythisches Element jedoch vom Einfluss eines mythischen, göttlich-teuflischen Dualismus abgeschwächt wird.

Für die Textstruktur als Ganzes kann aus den gemachten Beobachtungen gefolgert werden, daß sie sich in Bezug auf mythische und dogmatische Dimensionen einem aporetischen Dazwischen verdankt, das sich einer eindeutigen Zuordnung verweigert. Wie bereits angedeutet, dürften die Rahmenstücke des Traktats einen ersten Hinweis auf die Gründe für diesen liminalen Status enthalten: In der

Betonung der Rezipientenseite und im Versuch, Nähe zum zeitlich weit zurückliegenden Heilsgeschehen zu etablieren, spiegelt sich eine Unsicherheit im Hinblick auf die Möglichkeit der Heilserfahrung in einer Gegenwart, für die der Zeitpunkt der Verheißung längst vergangen und der Augenblick der Erfüllung nicht absehbar ist. Mit anderen Worten, je länger die Parusie ausbleibt, desto bedeutsamer wird die Kontinuität mit der Vergangenheit, in deren Raum einst das Wort von der kommenden Erlösung fiel. Erlösung und Heilserfahrung sind an eine Erneuerung der Gottesbeziehung gebunden. Die Beziehung zu Gott, die in der Geschichtlichkeit als Beziehung zu Jesus Christus fassbar war, erfährt mit dem Tod des Letzteren einen Bruch. In dessen Folge wird die Frage dringlich, wie die Gottesbeziehung trotz radikaler Entzogenheit Jesu und trotz der fortschreitenden Zeit aufrechterhalten werden kann. Was vergangen ist, kann offensichtlich allein anhand der Erinnerung Präsenz erlangen. Im Traktat ginge es damit um die adäquate Form der Memoria, wobei der Text zwischen den Möglichkeiten schwankt: Einmal scheint der 'narrative Mythos' Erinnerung zu ermöglichen, ein andermal ist die Rückbindung an die Evangelien und deren dogmatisch autorisierten Kontext der Weg zur Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Auf denselben Zusammenhang einer Verunsicherung in Bezug auf die eigene Position gegenüber Gott verweist auch die vom Text etablierte Sündenbockfunktion der Juden. Es lässt sich beobachten, daß im Vergleich zu den Evangelien, wo die christliche Heilsvorstellung sich aus der Auseinandersetzung mit derjenigen der Juden entwickelt, im Traktat derselbe Vorgang durch emotional begründete Abgrenzung motiviert ist. Mit der Negativierung der Juden wird das christliche Selbstverständnis, das sich in einer spezifischen Beziehung zu Gott ausdrückt, offenbar positiver und eindeutiger formulierbar. Die eher narrative Form der Textgestaltung gerät hier in einen Gegensatz zur diskursiven Variante.

Der skizzierte Ansatzpunkt für die Beantwortung der Frage nach den Ursachen für die Spezifik des Umgangs mit heilsgeschichtlichem Textmaterial im spätmittelalterlichen Kontext bedürfte einer eingehenderen Analyse, die wiederum die Evangelien mit einbezieht und deren Auseinandersetzung mit der Problematik der Erinnerung in der Zeit nach Jesus berücksichtigen müsste. Für den vorliegenden Zusammenhang sei die Schlussfolgerung erlaubt, daß die literaturwissenschaftliche Lektüre des Traktats einen theologischen Konflikt aufzudecken scheint, der mit der grundsätzlichen Aporie christlicher Existenz in Beziehung steht, daß die Anfechtung durch Unverständnis, Glaubensverzweiflung und Trauer zwar nie erschöpfend

aufgelöst, jedoch immer wieder neu überwunden werden kann. Die Supplemente spiegeln diese fortgesetzte Bemühung – solange sie dauert, bewahrt die Heilsgeschichte ihre Eigenart als Grenzphänomen.

Anmerkungen

1. Ruh, Kurt: F. P. Pickering. Christi Leiden in einer Vision geschaut, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 87 (1956/ 57), S. 172–175, hier S. 172.
2. Kiening, Christian: Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte, in Udo Friedrich, Bruno Quast (Hg.): Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkfigur in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, New York 2004, S. 1–23 (Seitenzahlen vorläufig), hier S. 1.
3. Vgl. Pickering, F. P.: Christi Leiden in einer Vision geschaut. Manchester 1952, S.
4. Nach der Ausgabe von Pickering richten sich im Folgenden auch die Zitate aus dem Primärtext, die im Lauftext durch die Abkürzung ‘CL’ und die Angabe der Seitenzahl nachgewiesen werden.
4. Pickering, Christi Leiden (wie Anm. 3), S. 6f.
5. Pickering, Christi Leiden (wie Anm. 3), S. 9f.
6. Pickering, Christi Leiden (wie Anm. 3), S. 10f.
7. Es ist aber damit zu rechnen, daß Teile der *Vita* schon vor dem Zeitpunkt von 1366 vollendet waren und von Seuse der Öffentlichkeit preisgegeben worden sind, vgl.: Seuse, Heinrich: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. von Georg Hofmann. Zürich und Düsseldorf 1999, dort die Einleitung von Alois Haas, S. 17.
8. Ruh, Christi Leiden (wie Anm. 1), S. 172f.
9. Ruh, Christi Leiden (wie Anm. 1), S. 175: Der Kölner Raum bezog seine religiöse Literatur im 14. und 15. Jahrhundert vor allem aus den Niederlanden.
10. Pickering, Christi Leiden (wie Anm. 3), S. 60.
11. Pickering, F. P.: Das gotische Christusbild. Zu den Quellen mittelalterlicher Passionsdarstellungen, in: Euphorion 47 (1953), S. 16–37, hier S. 16.
12. Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften, hg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907, S. 69: Bei Seuse fehlt der Passus des Handels mit Gott. Der ‘diener’ der *Vita* sieht zwar den gequälten Jesus nicht, doch empfindet der an einer schweren Krankheit Leidende dieselbe Todesangst wie jener auf dem Ölberg. Dabei wird aber nicht impliziert, daß die folgende Genesung etwas mit einer Abmachung zwischen Gott und dem Mönch zu tun haben könnte, denn Letzterer wird lediglich aufgrund des tröstlichen Zuspruchs eines Engels gesund.
13. Pickering, F. P.: Art ‘Christi Leiden in einer Vision geschaut’, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, hg. von Wolfgang Stammer. Berlin 1977, S. 1218–1221, hier S. 1220.
14. Pickering, Christi Leiden (wie Anm. 3), S. 62.
15. Häussling, A.: Art. ‘Stundengebet’, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. VIII (1997), S. 260–265, hier S. 260ff. Der Gang zum Grab Jesu wurde in der liturgischen Feier nachgespielt und entwickelte sich so zur Kernszene für die geistlichen Spiele des Mittelalters.
16. Weber, Robert: Vulgata 2 Bde. Stuttgart 1975. Alle Vulgata-Zitate folgen Webers Ausgabe. Die Übersetzungen der Bibeltexte entstammen der zweisprachigen Ausgabe: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Mit dem Urtext der

Vulgata von Augustin Arndt, 3 Bde. ²Regensburg et al. 1903. Sie folgen im Laufertext den Vulgata-Zitaten in Klammern. Vgl. dazu auch Pickering, Das gotische Christusbild (wie Anm. 11), S. 23.

17. Pickering, Das gotische Christusbild (wie Anm. 11), S. 23.

18. Pickering, F. P: Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter. Berlin 1966 (Grundlagen der Germanistik 4), S. 153.

19. Pickering, Das gotische Christusbild (wie Anm. 11), S. 17.

20. Pickering, Das gotische Christusbild (wie Anm. 11), S. 29f: Der Begriff der Entsymbolisierung bleibt allerdings unscharf, nicht zuletzt wegen der fließenden Grenzen zwischen Symbol und Metapher, die in der mittelalterlichen Auslegungspraxis nebeneinander vorkommen.

21. Ruh, Christi Leiden (wie Anm. 1), S. 174.

22. Eine teilweise Absehung von der Überlieferungsgeschichte bedeutet hier, den Text in seiner 'Endfassung', die vorläufig mit der Handschrift *K* gegeben ist, zum Mittelpunkt der Untersuchung zu machen.

23. Als typisches Wesensmerkmal von Traktaten wird hier etwas verkürzt das Zusammenspiel von narrativen, exegetischen und affektiven Elementen der Textgestaltung verstanden.

24. Der Begriff des 'narrativen Mythos' wird in Anlehnung an Jan und Aleida Assmann verwendet, die in der "Erzählform eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung des Mythischen" sehen, vgl. Assmann, Aleida und Jan: Mythos, in: Huber Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hg.): Kultbild – Rolle. Stuttgart, Berlin, Köln 1998 (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV), S. 179-200, hier S. 188.

25. Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. München 1971, S. 11-66, hier S. 28.

26. Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt/ M. 1979, S. 15.

27. Rudolph, Enno: Mythos – Logos – Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg, in: Oswald Bayer (Hg.): Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte. Stuttgart 1990, S. 58-100, hier S. 74.

28. Vgl. Assmann, Anm. 24 und Blumenberg, Anm. 25.

29. Müller, Jan-Dirk: Mimesis und Ritual. Zum geistlichen Spiel des Mittelalters, in: Andreas Kablitz, Gerhard Neumann (Hg.): Mimesis und Simulation. Freiburg/ Br. 1998, S. 541-571, hier S. 557.

30. Vgl. Blumenberg, Anm. 26.

31. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff (wie Anm. 25), S. 45.

32. von Soosten, Joachim: Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs 'Arbeit am Mythos', in: Oswald Bayer (Hg.): Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte. Stuttgart 1990, S. 80-100, hier S. 88.

33. Kiening, Arbeit (wie Anm. 2), S. 5. Von 'Begründungen des Heilssystems' wird hier deshalb sowohl in dogmatischem als auch in mythischem Zusammenhang gesprochen, weil heilsgeschichtliche Texte, gleichgültig ob in ihnen die eine oder andere Form überwiegt, am Heilsweg zwischen Verheißung und Erfüllung ausgerichtet bleiben. Außerdem werden Dogma und Mythos nicht als radikale Oppositionen verstanden, vgl. die Diskussion des Blumenbergschen Ansatzes bei Rudolph, Mythos (wie Anm. 28).

34. Müller, Jan-Dirk: Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionsspiel, in: C. Öhlschläger, B. Wiens (Hg.): Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung. Berlin 1997, S. 175-192, hier S. 187.

36. Müller, Gedächtnis (wie Anm. 35), S. 186.
37. Auf die synoptischen Evangelien bezogen wird hier die Zwei-Quellen-Theorie als Arbeitshypothese zugrunde gelegt. Sie besagt, daß Matthäus und Lukas beide Markus als Vorlage benutzt und daneben möglicherweise unabhängig voneinander eine weitere gemeinsame Quelle verwendet haben. Für das Johannesevangelium gilt, daß ihm die Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas mit großer Wahrscheinlichkeit bekannt waren, daß ihm jedoch keines als direkte Quelle gedient hat, vgl. hierzu Conzelmann, Hans/ Linedemann, Andreas: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 12. Aufl. Tübingen 1998 (Uni-Taschenbücher 52), S. 71, 367.
38. Girard, René: Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks [frz. 1982]. Frankfurt/ M. 1992 u.ö., S. 20. Daß Girard davon ausgeht, daß Verfolgungstexte auf reale historische Situationen rekurrieren, ist der wohl problematischste Punkt seiner Theorie. Seine Argumente stützt er in undifferenzierter Allgemeinheit den verschiedensten kulturellen Rahmenbedingungen und geschichtlichen Situationen über. Entgegen der unmöglichen Rekonstruktion der Entstehungsursachen mythischer Erzählungen suggeriert Girard die Erforschbarkeit des Ursprünglichen und seines Sinnzusammenhangs, obschon dieses unter den Bedingungen der einzig möglichen Fassbarkeit des Mythos anhand seiner Rezeptionsstufen bloße Hypothese bleiben muß.
39. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 22.
40. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 24.
41. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 24.
42. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 31.
43. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 45.
44. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 173.
45. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 173.
46. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 170.
47. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 149.
48. Conzelmann, Arbeitsbuch (wie Anm. 37), S. 115ff.: Von 'Verfassern' bzw. 'Autoren' der Evangelien wird hier mit der an den Texten verifizierbaren Begründung gesprochen, daß die Evangelien nicht in bloßer Redaktionsarbeit entstanden sind, sondern das Ergebnis einer schriftstellerisch und theologisch mehr oder weniger kreativen Leistung darstellen.
49. Conzelmann, Arbeitsbuch (wie Anm. 37), S. 321, 332-337, 343, 372.
50. Conzelmann, Arbeitsbuch (wie Anm. 37), S. 332ff.
51. Conzelmann, Arbeitsbuch (wie Anm. 37), S. 346.
52. Müller, Mimesis (wie Anm. 30), S. 566. Hier ist explizit der Außenseiterstatus der Juden in Bezug auf das *Christentum* gemeint!
53. Warning, Rainer: Funktion und Struktur. Die Ambivalenz des geistlichen Spiels. München 1974, S. 212. Warning äußert dies in Bezug auf die christliche Liturgie; hier wird angenommen, daß der Zusammenhang ebenso für die Evangelien gilt.
54. Girard, Ausstoßung (wie Anm. 38), S. 161.
55. Bei den Synoptikern ist die Leidensthematik nicht so rigoros vermieden wie bei Johannes, sie ist jedoch auch nicht besonders detailliert ausgeführt.
56. Müller, Mimesis (wie Anm. 30), S. 542.
57. Wenzel, Edith: 'Do worden die Judden alle geschant'. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen. München 1992 (Forschungen zur Geschichte der Älteren Deutschen Literatur 14), S. 116.
58. Pickering, Christi Leiden (wie Anm. 3), S. 66f.
59. Wenzel, Funktion der Juden (wie Anm. 57), S. 122.