

GÖPPINGER ARBEITEN ZUR GERMANISTIK
herausgegeben von
Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher, Cornelius Sommer

Nr. 603

**DIE FUNKTION
AUßER- UND INNERLITERARISCHER FAKTOREN
FÜR DIE ENTSTEHUNG DEUTSCHER LITERATUR
DES MITTELALTERS UND DER FRÜHEN NEUZEIT**

Tagung Greifswald, 18.9. bis 20.9.1992

herausgegeben von
Christa Baufeld



KÜMMERLE VERLAG
GÖPPINGEN 1994

Die Höllenfahrtsszene in der 'Erlösung'.

Zur Umsetzung typologischer Geschichtsauffassung in literarische Struktur

Einem Diktum Karl Barths zufolge ist es zwar ein Dogma, daß es eine Hölle gibt, "nicht aber, daß jemand darinnen sei". Die diesem Satz zugrunde liegende Auffassung Barths ist eng mit seiner Gnadenlehre verbunden und läßt sich mit offizieller katholischer Doktrin, auf die sie sich ja bezieht, nicht vermitteln. Freilich geht auch diese davon aus, daß schon der Versuch, sich die Hölle gegenständlich vorzustellen, unvertretbar sei. Denn es darf gesagt werden, so Josef Ratzinger, "daß das Dogma von der H[ölle] primär dem Menschen [...] kerygmatisch etwas für sein jetziges Leben [...] sagt, [...] nicht aber Wesenserkenntnisse über bisher unbekannte Gegenstände bieten will".¹ Daß wir nicht wissen können, wie Hölle und - im Glaubensbereich des Katholizismus - Fegefeuer und Vorhölle beschaffen sind, ist aber keine Einsicht moderner Glaubenslehre, sondern seit der Reformation theologisches Allgemeinut,² dem auch in den Bestimmungen des Tridentinum entsprochen wurde. Zwar darf - so heißt es dort - an der Existenz von Hölle und Fegefeuer nicht gezweifelt werden, die Beschreibung dieser Orte und vor allem der dort zu erleidenden Qualen jedoch ist entschieden abzulehnen und vieles bislang in diesem Zusammenhang Gesagte als Aberglaube (*superstitio*) zu qualifizieren.³ Was also spätestens in Reformation und Gegenreformation theologisch überwunden wurde, hat aber in der Literatur, übrigens auch in der Predigt, weitergelebt - noch der junge Goethe hat sich entsprechend bildreich-'Poetische Gedancken über die Höllenfahrt Jesu Christi'⁴ gemacht - und bricht, wenn ich richtig sehe, eigentlich erst im 19. Jahrhundert, etwa mit den quellenkritischen und historisierenden Jesus-

1 LThk 5 (1960), Sp. 448. In größerem Zusammenhang: Michael Schmaus: Katholische Dogmatik, Bd. IV/2, Von den Letzten Dingen. München 1959, S. 452-557.

2 TRE 15 (1986), [Art.] Hölle II, bes. S. 453; allerdings hat erst der spätere Luther die Lehre vom Fegefeuer ausdrücklich abgelehnt (vgl. TRE 11 (1983), [Art.] Fegefeuer, bes. S. 74f.).

3 Henricus Denzinger u. Adolfus Schönmetzer (Hgg.): Enchiridion Symbolorum [...]. Freiburg 1965, Nr. 1820.

4 Hanna Fischer-Lamberg (Hg.): Der junge Goethe. Bd. 1. Berlin 1965, S. 72-76.

Darstellungen eines Ernest Renan oder David Friedrich Strauß, endgültig ab.⁵

Die Literatur hat, wenn sie sich der Beschreibung von Hölle, Vorhölle und Fegefeuer begibt, also gewissermaßen die Theologie eingeholt, hat aber auch eine Darstellungstradition aufgegeben, die über das Mittelalter bis in die Zeit der Alten Kirche zurückreicht.⁶ Dort, vor allem in den Apokryphen des 3. und 4. Jahrhunderts und nicht so sehr im Neuen Testament oder im patristischen Schrifttum, sind jene Bilder der Hölle und des Fegefeuers entstanden, die im Mittelalter und in der frühen Neuzeit immer wieder aufgenommen wurden: in der literarischen Ausgestaltung oder der scholastischen Diskussion. In erster Linie ist die sogenannte Paulus-Apokalypse zu nennen, die die mittelalterliche Vorstellung von den Höllenstrafen nachhaltig geprägt hat. Da sie bereits eine obere und eine untere Hölle unterscheidet, konnte sie auch für die im Hochmittelalter präzisierte, freilich bis in die Zeit der Alten Kirche zurückreichende Vorstellung vom Fegefeuer nutzbar gemacht werden und nachhaltig deren Bildwelt prägen.⁷ Ebenfalls erst aus dem 4. Jahrhundert ist für uns das 'Evangelium Nicodemi' greifbar. Auch dieses sucht eine 'Leerstelle' neutestamentlicher Schriften auszufüllen - die Höllenfahrt Christi sowie seine Erlebnisse dort in den drei Tagen zwischen Kreuzigung und Auferstehung.⁸ Da es mir im folgenden um das Fortleben des 'Evangelium Nicodemi' im Mittelalter gehen wird, gebe ich zunächst einen kurzen Überblick über Entstehung und Inhalt dieses spätantiken Textes: Er besteht aus zwei ursprünglich wohl unabhängigen Teilen, den sogenannten Pilatusakten und dem Descensus ad inferos. Der griechische

⁵ Karl Barths Wort von der Hölle, in der niemand ist, entstammt übrigens ebenfalls moderner religiöser Literatur - dem 1944 publizierten Roman des katholischen Autors Bruce Marshall 'All Glorious within'. Der Roman erschien Köln 1947 (1954) im Deutschen unter dem Titel 'Alle Herrlichkeit ist innerlich' (das Zitat S. 11). Seine Kenntnis ist Barth durch Hans Urs von Balthasar vermittelt worden. Vgl. dazu mit weiterer Literatur - Traugott Vogel: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Eine theologische Erinnerung an Hans Urs von Balthasar, in: Theologische Literaturzeitung 116 (1991), Sp. 401-416.

⁶ Allgemeiner zum Verhältnis von Literatur und Theologie [Art.] Literatur und Theologie, in: TRE 21 (1991), bes. S. 268-294 (Alois M. Haas u. Dieter Gutzen); [Art.] Literatur und christliche Tradition, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3 (1992), Sp. 117-128 (Ute Mennecke-Haustein u. Jens Haustein).

⁷ Jacques Le Goff: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. (Stuttgart 1984) München 1990, S. 52ff. Auch: TRE 15 (1986). [Art.] Hölle II, bes. S. 450f. Ausgabe: Edgar Hennecke - Wilhelm Schneemelcher (Hgg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2. Tübingen ⁵1989, S. 644-67.

⁸ Korrekterweise dürfte man nicht von Höllenfahrt, sondern müßte von einer Fahrt in die Vorhölle, den späteren Limbus patrum, sprechen.

Urtext ist in zwei Rezensionen und in lateinischen, koptischen, syrischen und armenischen Übersetzungen überliefert. Zum Inhalt: Im Anschluß an einen Bericht über den Prozeß Christi vor Pilatus, der v.a. dem Ziel dient, Pilatus zuungunsten der Juden zu entlasten, werden kurz Kreuzigungsvorbereitungen und die Kreuzigung selbst geschildert. Den über das Verschwinden des Gekreuzigten aus dem Grab irritierten Juden empfiehlt Joseph von Arimathia, sich an die zwei bereits vor einiger Zeit verstorbenen Söhne des Priesters Simeon mit Namen Carinus und Leucius zu wenden. Diese sollen gemeinsam mit Christus aus der Vorhölle gekommen sein und sind offenbar als Zeugen des Geschehens auf Erden zurückgelassen worden. Sie berichten schriftlich und unabhängig voneinander folgendes: Eines Tages erscheint in der sonst dunklen Vorhölle ein Licht. Die Altväter freuen sich auf ihre Erlösung. Jesaia erklärt, daß das Licht auf das Kommen des Herren hindeute. Johannes der Täufer tritt auf und berichtet von Christi Taufe und Leben in der Welt. Adam erläutert daraufhin den Umstehenden die Legende vom Öl der Barmherzigkeit. Es folgt ein längeres Gespräch zwischen dem Teufel und der in Hades personifizierten Hölle. Beide befürchten die Ankunft desjenigen, der ihnen schon zu Lebzeiten nichts als Verdruß bereitet hat, und befehlen, die weit offenstehenden Höllentore vorsichtshalber zu schließen. Die Altväter bitten vergeblich darum, diese erneut zu öffnen. David und Jesaia wiederholen ihre auf das Kommen Christi zu beziehenden Prophezeiungen. Christus erscheint, zerstört die Höllentore und übergibt den Teufel an Hades, der ihn in der gestuft gedachten Hölle an tiefster Stelle verwahren soll. Er nimmt Adam an die Hand, die Propheten und Patriarchen schließen sich an, und alle gehen in langer Reihe ins Paradies ein. Auf ihrem Wege begegnen ihnen Enoch und Elias sowie der gute Schächer. Damit endet der Bericht von Carinus und Leucius, die unmittelbar im Anschluß ebenfalls entrückt werden.⁹

⁹ Ausgabe: Konstantin von Tischendorf (Hg.): *Evangelia apocrypha*. Leipzig 1876, S. 210-434 (dazu: Anton Schönbach: [Rez.], in: *AfdA* 2 (1876), S. 149-212); Edgar Hennecke-Wilhelm Schneemelcher (Hgg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1. Tübingen 1987, v.a. S. 395-424 (Felix Scheidweiler); auch: Alfred Schindler (Hg.): *Apokryphen zum alten und neuen Testament*. Zürich 1988, S. 491-542. Literatur: *TRE* 3 (1978), [Art.] Apokryphen, bes. S. 337f. und v.a. Josef Kroll: *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*. Leipzig - Berlin 1932 (= *Studien der Bibliothek Warburg* 20), bes. S. 30-77, 83-97. Zu Lucifer: Isabel Grübel: *Lucifer als Seelenfresser. Überlegungen zu einer zentralen Gestalt des mittelalterlichen Jenseitsglaubens*, in: *LiLi* 20 (1990), S. 49-60.

Das lateinische Mittelalter hat sich, indem es diesen Text vielfältig aufgriff, zahlreiche dogmatische Probleme eingehandelt. Gewiß - man hatte nun eine plausible Lösung für einige alttestamentliche Prophezeiungen und auch eine bildliche Vorstellung vom Geschehen zwischen Kreuzigung und Auferstehung. Wie soll man sich aber den Gegensatz von Teufel und aus der griechischen Mythologie übernommemen Hades erklären? Was kann der Teufel noch bewirken, wenn er doch gefesselt ist? Wo liegt eigentlich die Vorhölle, der Limbus, und ist es denkbar, daß der *limbus patrum* fortan unbewohnt ist?¹⁰ Was ist mit den neutestamentlich-biblichen Aussagen anzufangen, die sich nicht mit dem Descensus-Bericht vereinbaren lassen?¹¹ Das sind nur einige der Fragen, die das 'Evangelium Nicodemi' speziell der Scholastik aufgegeben hat und die ganz unterschiedliche Lösungen gefunden haben - von Anselms und Abälards radikaler Leugnung einer Realität des Descensus bis zu Thomas' Unterscheidung der *necessitas* von Kreuzigung und Auferstehung einerseits und der *convenientia* der Höllenfahrt andererseits.¹²

Der aufs Ganze gesehen eher distanzierten, im einzelnen hoch differenzierten Haltung der mittelalterlichen Theologie zum Descensusbericht steht die außerordentliche Beliebtheit des - so Josef Kroll - "pathetischen Stoffes" (S. VI) bei den volkssprachlichen Autoren entgegen. Er wurde mehrfach im 14. und 15. Jahrhundert in deutsche Prosa übertragen - neben einer Druckausgabe sind acht handschriftliche Fassungen mit insgesamt 34 Textzeugen bekannt¹³-, und er ist spätestens seit dem 12. Jahrhundert in volkssprachliche Dichtungen inkorporiert worden - in Marienleben oder Legendenromane, z.B. in den 'Barlaam' Rudolfs von Ems, in die Spruchdichtung seit Herger und Walther von der Vogelweide, in geistliche Spiele, Passions- und Osterspiele, in heilsgeschichtliche Epen wie Gundackers von Judenburg 'Christi Hort' (um 1300) oder sogar als Ganzes versifiziert wie in Konrads von Heimesfurt 'Urstend' (um 1225)

10 Dazu den Art. "Limbus", in: LThk 6 (1961), Sp. 1057-59. Auch Le Goff, wie Anm. 7, S. 122.

11 Etwa Mt 27,52.

12 Martin Werner: Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt. Stuttgart 1959; Rathjen, wie Anm. 14, S. 171f.; Rainer Warning: Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels. München 1974, bes. S. 154f.; John Yates: 'He descended into Hell': Creed, Article and Scripture, in: The Churchman 102 (1988), S. 240-250.

13 Achim Masser u. Max Siller (Hgg.): Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa. Texte. Heidelberg 1987 (= Germanische Bibliothek. R. 4).

oder in Heinrichs von Hesler 'Evangelium Nicodemi' (um 1300).¹⁴ In seiner Beliebtheit steht dem Evangelium Nicodemi wohl nur das Kindheits-evangelium des Thomas und das Ps.-Matthäusevangelium zur Seite, in denen von Christi Großeltern und ebenfalls vor allem von seiner Jugend berichtet wird.

Für das Folgende habe ich aus der Menge der Zeugnisse, die in irgendeiner Weise auf das 'Evangelium Nicodemi' Bezug nehmen, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts im rheinhessischen Raum von einem uns unbekanntem Autor geschaffene und vom ersten Herausgeber Karl Bartsch so genannte 'Erlösung'¹⁵ ausgewählt. Ich habe dies deshalb getan, weil ich dieses Werk für den wohl literarisch interessantesten und gestalterisch

¹⁴ Vgl. Richard Paul Wülcker: Das Evangelium Nicodemi in der Abendländischen literatur (!) [...]. Paderborn 1872, v.a. S. 34ff.; Kroll, wie Anm. 9; Hans-Wilhelm Rathjen: Die Höllenvorstellungen in der mittelhochdeutschen Literatur, Diss. phil. masch. Freiburg i. Br. 1956, v.a. S. 103ff.; Albert Schelb: [Art.] 'Evangelium Nicodemi', in: *zVL* 2 (1980), Sp. 659-663; Jef Jacobs: Der Descensus ad inferos als Bericht und Exempel in frühmittelhochdeutscher religiöser Dichtung, in: *ABäG* 26 (1987), S. 17-34 (mit weiterer Lit.).

Die bislang in der Forschung angeführte Werkreihe ließe sich unschwer verlängern; ich nenne nur noch einige Beispiele aus der Sangspruchdichtung: Herger 30,20; Walther 15,27ff. (dazu Wolfgang Haubrichs: Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung [...], in: Heinz Rupp (Hg.): *Philologie und Geschichtswissenschaft* [...]. Heidelberg 1977, v.a. S. 53 Anm. 94); Reinmar von Zweter (ed. Roethe), Str. 3; Kanzler (HMS II, S. 388b Str. 2); Stolle (HMS III, S. 4a Str. 4); Rumsland (HMS III, S. 54b Str. 11); Der Junge Meißner (ed. G. Peperkorn), I,12; I,*80 (S. 125f.).

¹⁵ *Ausgaben*: Karl Bartsch (Hg.): Die Erlösung. Mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen. Quedlinburg - Leipzig 1858; Friedrich Maurer (Hg.): Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hg. Leipzig 1934 (= DLE Reihe 2.6) (zit.); *Literatur*: *allgemein*: Ursula Hennig: [Art.] 'Erlösung', in: *zVL* 2 (1980), Sp. 599-602; *philologische Beiträge*: Werner J. Hoffmann: Die ostmd. Übersetzung des 'Evangelium Nicodemi' in der Handschrift Den Haag 733 E 25 (Übersetzung k), in: *Vestigia Bibliae* 9/10 (1987/88), S. 216-272; Hartmut Jakobi: Ein Kasseler Bruchstück der 'Erlösung' und einer mhd. Gebetsammlung (mit einer Paraphrase zu Wolframs 'Willehalm'-Prolog), in: *ZfdA* 117 (1988), S. 146-155; Klaus Klein: Kasseler Gebetbuchfragmente, in: *ZfdA* 118 (1989), S. 280-286; *zum Verhältnis von 'Erlösung' und geistlichem Spiel*: Rolf Steinbach: Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters [...]. Köln - Wien 1970 (= Kölner Germanistische Studien 4), S. 39-42, 280f.; Ursula Hennig: Die Ereignisse des Ostermorgens in der 'Erlösung'. Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen geistlichem Spiel und erzählender Dichtung im Mittelalter. In: *Mediaevalia litteraria*. Fs. Helmut de Boor. Hg. v. Ursula Hennig und Herbert Kolb. München 1971, S. 507-529; Rolf Bergmann: Studien zu Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts. München 1972 (= MMS 14), bes. S. 124-171; Achim Masser: Das Evangelium Nicodemi und das mittelalterliche Spiel, in: *ZfdPh* 107 (1988), S. 48-66; Helmut Lommitzer: Ein Textfund zur Frankfurter Dirigierrolle, in: *Deutsche Handschriften 1100-1400*. Oxforder Kolloquium 1985. Hg. v. Volker Honemann u. Nigel F. Palmer. Tübingen 1988, S. 590-608.

ambitioniertesten Versuch halte, den Bericht von der Höllenfahrt Christi in einen größeren epischen Zusammenhang zu integrieren.

Der Autor der 'Erlösung' erzählt im Anschluß an einen strophischen, Gottfried von Straßburg verpflichteten Prolog und an einen Bericht über Schöpfung, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies vom Streit zwischen den Töchtern Gottes - Barmherzigkeit und Friede einerseits, Wahrheit und Gerechtigkeit anderseits¹⁶ - und vom Entschluß der Trinität, Christus zur Versöhnung Gottes mit den Menschen auf die Erde zu senden. Da der Bericht vom Weltgeschehen ja beim Sündenfall unterbrochen wurde, folgt jetzt zuerst ein Überblick über die Propheten des Alten Testaments. Erst dann schließt sich eine Darstellung von Christi Verkündigung, seiner Geburt und Taufe an. Das öffentliche Wirken des Gottessohnes kommt kaum zur Sprache, ausführlich werden dann wieder die letzten Stationen - Abendmahl, Verrat, Gefangennahme, Kreuzigung, Descensus, Auferstehung und Himmelfahrt - geschildert. Ein letzter, eschatologisch orientierter Abschnitt, der Nachrichten über die Taten der Apostel, die Himmelfahrt Mariens, einen Ausblick auf Enochs und Elias' Kampf mit dem Antichrist¹⁷ und einen Hinweis auf die 15 Zeichen des Jüngsten Gerichts umfaßt, zeigt mit einer Auflistung der 7 Todsünden, der 7 Gaben des Heiligen Geistes, der 10 Gebote sowie einem Schlußgebet deutlich paränetisch-katechetische Züge. Soweit der Inhalt.

In den literarästhetisch orientierten Literaturgeschichten nimmt die 'Erlösung' im Kontext der Gattung 'Heilsgeschichtliches Epos' einen herausragenden Platz ein. Max Wehrli hat sie als "reinste und echteste Verwirklichung" mittelalterlicher Bibel- und Heilspoesie bezeichnet und sogar gemeint, daß sie über "alle historische Bedeutung und Interessantheit hinaus einen ruhigen Glanz bewahrt" habe.¹⁸ Ähnlich positiv urteilt Helmut de Boor.¹⁹ Die neuere literaturwissenschaftliche Forschung

16 Eduard Johann Mäder: Der Streit der 'Töchter Gottes'. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs. Bern - Frankfurt 1971 (= Europäische Hochschulschriften I/41), bes. S. 55-58.

17 Maria Magdalena Witte: Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen. Zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter. Frankfurt a.M. - Bern - New York 1987 (= Mikrokosmos 22), bes. S. 148ff., 200f.

18 Max Wehrli: Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1984, S. 557.

19 Helmut de Boor: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. Erster Teil. 1250-1350. München 1973, S. 501-504. Vgl. auch Achim Masser: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (= Grundlagen der Germanistik 19), S. 148-151.

zeigt sich von solcher Einschätzung ganz unbeeindruckt: Sie hat die 'Erlösung', von zwei Ausnahmen abgesehen, nicht weiter beachtet.²⁰

Ferdinand Urbanek hat die gerichtsrhetorische Schulung des Autors, die in der Darstellung der Tribunalszene deutlich wird, herausgearbeitet.²¹ Er spricht von der "deklamatorischen Virtuosität" des Autors und der "hohen Frequenz des Rede-Ornatus" im Text (S. 303), nimmt also - und darin wird man ihm ohne weiteres zustimmen können - einen rhetorisch hoch gebildeten Autor an.

Walter Haug²² stellt seine einläßliche und für die Erkenntnis der Werkstruktur ertragreiche Interpretation der im alttestamentlichen Teil unter die Prophezeiungen eingereihten Sibyllenweissagung und der Zitation der vierten Ekloge des Vergil, die in der 'Erlösung' traditionell heilsgeschichtlich verstanden wird, in den Zusammenhang des im Prolog mehrfach genannten und sich auf die einzelnen Etappen der Heilsgeschichte beziehenden Stichwortes *wunder*. Er betont zu Recht, daß dieses *wunder* im Verlauf des Textes nicht allegorisch gedeutet, sondern ausschließlich erzählerisch vergegenwärtigt wird (v.a. S. 87). In einem weiteren Schritt projiziert er diese Erzählweise - gestützt auf die Gottfried- und Hartmann-Reminiszenzen im Prolog der 'Erlösung' - auf die Entwicklung des antikisierenden und höfischen Romans im 12. und 13. Jahrhundert, in dem er ebenfalls das Wunderbare gestaltet sieht, dem es aber gelinge, dieses Wunderbare in einem "fiktiven Raum" (S. 89) zu verankern. Der Autor der 'Erlösung' hingegen versuche nun wieder, gewissermaßen zurückfallend in die Darstellungstradition des mittleren 12. Jahrhunderts, das Wunderbare in der "faktischen Wirklichkeit", gemeint ist damit in der Lebensgeschichte Jesu, anzusiedeln (ebd.). Haug kommt, auch weil er semantische Unterschiede in der Verwendung des

²⁰ Und wenn doch, dann nur im Zusammenhang mit der Frage, ob und wie die 'Erlösung' auf die hessische Osterspieltradition Einfluß genommen hat; vgl. dazu Anm. 15.

²¹ Ferdinand Urbanek: Die Tribunalszene in der 'Erlösung' als Beispiel rhetorischer Textsublimierung, in: Euphorion 74 (1980), S. 287-311.

²² Walter Haug: Die Sibylle und Vergil in der 'Erlösung'. Zum heilsgeschichtlichen Programm der 'Erlösung' und zu ihrer Position in der literarhistorischen Wende vom Hochmittelalter zum Spätmittelalter, in: Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.): Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters. Heidelberg 1980 (= Begleitreihe zum GRLMA 1), S. 71-94. Bereits früher zu den halbbiblischen Typologien in der 'Erlösung': Werner Fechter: Lateinische Dichtkunst und deutsches Mittelalter [...]. Berlin 1964 (= Philol. Stud. u. Quellen 23), S. 199-213 ("Der Dichter der 'Erlösung' und Vergils vierte Ekloge"); Friedrich Maurer: Zur Geistlichendichtung des Mittelalters, in: ders.: Dichtung und Sprache des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze. Bern - München 1963, bes. S. 217-223.

Wortes *wunder* überspielt, abschließend zu dem Ergebnis, daß der Dichter der 'Erlösung' das entscheidend Neue, nämlich das "fiktionale Konzept" des höfischen Romans "geopfert" (S. 90) habe. Ergänzend, aber im Grunde unvermittelt, fügt Haug hinzu, daß wir es in diesem Fall nicht mit einem Werk von "überragender Qualität" (ebd.) zu tun hätten. Ich komme auf diese Position am Ende noch einmal zurück. -

Will man jedoch die Frage nach der strukturellen Stringenz des Werkes auf die nach der literarischen Qualität beziehen, bietet es sich zunächst an, auf die Detail- und Genreschilderungen zu schauen, da sie in erster Linie dazu dienen, die Handlung in der "faktischen Wirklichkeit" anzusiedeln. Hier leistet der Autor Beachtliches und über das von seinen Vorgängern Geleistete Hinausgehendes, wenn man mit Haug den Maßstab nicht-allegorischen Erzählens anlegt. Ich gebe nur ein Beispiel: Über das Problem, wo Maria und Joseph auf ihrer Reise unterkommen könnten, hat sich der Autor Gedanken gemacht, die einen ausgeprägten Sinn für Szenenlogik zeigen: Die Gotteseltern finden keine Herberge; nur ein *koufhûs was aldâ*, / *darin gezogen sie alsâ*, / *der gûde und ouch die reine*. / *Daz hûs was algemeine*, / *sô wer dâ hin quême*, / *daz er dâ rûe nême* (vv. 3155-59). Das heilsgeschichtliche Geschehen folgt gewissermaßen den Gesetzen dieser Welt, also dem *ordo naturalis*, der durch die Notwendigkeiten menschlicher Existenz und die Eingebundenheit in die Zeit bestimmt ist. Auch auf die Frage, was eigentlich mit den aus der Vorhölle Erlösten in den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt geschieht, hat der Autor eine Antwort. Sie sind vorübergehend im *paradisus terrestris*²³ untergebracht und bleiben selbst dort nicht unversorgt: *Christus fûr underwîlen hin / zû dem paradîse / und gab ouch in die spîse / der himelischen sûzekeit*, / *die sîn hatten dâ gebeit / [...]* / *Diz dreib er an die vierzec dage* (vv. 5794-5801). Es macht den Anschein, als sei der Autor hier und in vielen vergleichbaren Szenen bemüht, das Geschehen, selbst wenn es um scheinbar Unwichtiges geht, im Sinne der Chronologie, der zeitlichen (und nicht eigentlich der kausalen) Abfolge des Einen aus dem anderen zu ordnen.²⁴ Heilsgeschichte ist für ihn ganz deutlich Geschichte in der Zeit, in einer Zeit, die für den Menschen erfahrbar ist. Aber nicht nur einzelne Szenen werden im Sinne der Chronologie miteinander verknüpft, auch größere Erzählabschnitte

23 Reinhold Grimm: *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*. München 1977.

24 Haugs Analyse der Sibyllenweissagung stellt dieselbe Bearbeitungstendenz heraus.

sind auf diese Weise verbunden. Immer wieder wird vom augenblicklichen Geschehen auf Künftiges als ein darauf Folgendes gedeutet, wird von Erzähltem auf bereits früher Erzähltes als diesem Vorangehendes zurückverwiesen. Um das Strukturmuster, nach dem hier erzählt wird, noch zu verdeutlichen, führe ich zwei Beispiele aus dem alttestamentlichen Teil des Werkes an. Jona wird von einem Fisch verschlungen und am dritten Tage wieder *an den sant* ausgespuckt (vv. 1545-84). Diese Geschichte ereignete sich nicht um ihrer selbst willen, sondern - so der Autor einer von Mt 12,40 ausgehenden, durchaus traditionellen Auslegung folgend - allein wegen ihrer zeichenhaften Bedeutung: *Diz wart herumme doch getân, / daz wir urkunde mohten hân, / wie Cristus lag in sîme grabe, / biz die godeheit hinabe / zû der hellen was gevarn / und dâ erlôste manec barn, / die er erkande sîne vrûnt, / und an dem dritten dag erstûnt, / als Iônas ûz dem vische det* (vv. 1585-93). An anderer Stelle, ebenfalls im Zusammenhang alttestamentlichen Geschehens, zitiert David seinen Psalm 18,6 *Tamquam sponsus*, gemeint ist in diesem Fall die Sonne, und legt ihn selbst christologisch aus: Christus - *der wâre sunnen sterre* (v. 1334) - sei gemeint, *der wunderliche sprunge dût* (1348). In der Gleichsetzung der Sonne und ihrer Strahlen mit Christus schafft der Autor zum einen einen Bezug zurück auf den ja bereits gefaßten Entschluß der Gottesaussendung - Christus kommt zur Erde wie der Strahl der Sonne -, zum andern verweist er so voraus auf die Erlösungs- und Höllenfahrtsthematik mit ihrer Lichtmetaphorik.

Aber auch vom Geschehen des Neuen Testaments wird immer wieder auf die Prophezeiungen des Alten Testaments zurückverwiesen. Man wird sogar sagen können, daß vom biblisch-neutestamentlichen Geschehen nur dasjenige aufgenommen ist, für das die Tradition alttestamentliche Prophezeiungen ausgemacht hat. Darin liegt auch der Grund, warum die Jesus-Wunder kaum, Geburt und Tod hingegen breit entfaltet werden; denn von ihnen hatte ja bereits, das betont der Autor, Jeremias in *sîme jâmersange* (v. 5108) gesprochen.

Es wird wohl genügend deutlich geworden sein, daß der Autor eine theologische Denkform literarisch gestaltet - die der Typologie.²⁵ Die Ty-

25

Aus der Fülle der Literatur: Erich Auerbach: Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Krefeld 1953 (= Schr. u. Vorträge des Petrarca-Instituts Köln 2) (mit Hinweis auf eigene ältere Arbeiten); Peter Jentzmk: Zu Möglichkeiten und Grenzen typologischer Exegese in mittelalterlicher Predigt und Dichtung. Göppingen 1973 (= GAG 112); Werner Schröder: Zum Typologie-Begriff und Typologie-Verständnis in

pologie gehört als exegetische Methode, die bereits im Neuen Testament angewendet wird, in den größeren Zusammenhang der allegorischen Deutung, ist von der Allegorie aber, selbst wenn man Mischformen zugestehen muß, als eine auf die Geschichte bezogene Deutungsmethode prinzipiell zu unterscheiden. Der Sinn entweder des alttestamentlichen Geschehens (die sogenannte Realprophetie) oder eines prophetischen Wortes²⁶ erschließt sich zur Gänze erst mit Blick auf seinen ihm zeitlich folgenden neutestamentlichen Antityp; das neutestamentliche Geschehen enthüllt sich als Erfüllung seines ihm vorangehenden alttestamentlichen Typs. Die typologische Allegorese verbindet aber nur zwei punktuelle Ereignisse (bzw. ein Wort und ein Ereignis) miteinander.²⁷ Der Autor der 'Erlösung' greift diese nun gewissermaßen systematisierend und so ein erzählerisches Kontinuum schaffend auf. Zwischen erster Gerichtsszene nach dem Sündenfall und letzter Gerichtsszene, dem Jüngsten Gericht, ereignet sich die Heilsgeschichte als Abfolge einzelner, chronologisch geordneter Szenen, die im alttestamentlichen Teil an den *ordo prophetarum* angelehnt sind, im neutestamentlichen der Lebensgeschichte Jesu folgen und die über ihren Bezug auf unmittelbar Vorangehendes und Nachfolgendes jeweils auch in typologischem Kontext stehen. Das Ganze des Textes ist also konstituiert als Abfolge von Ereignissen, die mit anderen, vor- oder zurückliegenden, im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung stehen. Literarisch wird dies im Bezug von Bild und Gegenbild, von Bericht und Variation, von Vor- und Zurückverweisen aufeinander sowie mit Hilfe von Zitaten realisiert.

der mediävistischen Literaturwissenschaft, in: Harald Scholler (Hg.): *The Epic in Medieval Society*. Tübingen 1977, S. 64-85. Die beiden jüngsten Sammelbände zum Thema (Volker Bohn (Hg.): *Typologie*. Frankfurt a. M. 1988 (mit Beiträgen von Ohly (dort die älteren Arbeiten Ohlys), N. Frye, Th. Davis, P. J. Korshin u.a. sowie Franz Link (Hg.): *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments*. 2 Bde. Berlin 1989) fußen auf einem ganz und gar heterogenen Typologiebegriff.

Zum Problem der Unterscheidung von Allegorie und Typologie: Christel Meier: Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen, in: *FMSt* 10 (1976), S. 1-69; Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Hg. v. Walter Haug. Stuttgart 1979 (= *Germanistische Symposien-Berichtsbände* 3), S. 173-175; Rudolf Suntrup: Zur sprachlichen Form der Typologie, in: Klaus Grubmüller u.a. (Hgg.): *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*. München 1984 (= *MMS* 51), S. 23-68, bes. S. 24-38; Paul Michel: Übergangsformen zwischen Typologie und anderen Gestalten des Textbezugs, in: Wolfgang Harms - Klaus Speckenbach (Hgg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*. Tübingen 1992, S. 43-72.

26 Ausgehend von Lk 24,44: "denn es muß alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz des Moses, in den Propheten und in den Psalmen."

27 Dazu Auerbach, wie Anm. 25, bes. S. 10f., 13.

Im Rahmen eines solchermaßen von typologischem Denken bestimmten Erzählzusammenhangs kommt nun dem Bericht von der Höllenfahrt Christi aus dem 'Evangelium Nicodemi' eine zentrale Position zu, da in ihm ja das typologische Konzept in der Begegnung von Patriarchen und Propheten mit dem von ihnen gesehenen oder vorausgesagten und nun auferstandenen Gott gewissermaßen Gestalt gewonnen hat.

Ich habe bereits das auf das 'Evangelium Nicodemi' bezogene Wort Josef Krolls vom "pathetischen Stoff" zitiert. Kaum ein Autor, der vergleichbar ausführlich die Höllenfahrt schildert, hat sich die Dramatik und das Pathos der Szene entgehen lassen: die Vorahnung des Teufels, seine Verzweiflung, das machtvoll-laute Zerstören der Höllentore, die endgültige Gefangennahme des Teufels, den freudigen Jubel der Erlösten. Der Autor der 'Erlösung' hat von all dem fast nichts aufgenommen. Die Zerstörung der Höllentore geschieht bei ihm nicht realiter, sondern nur in den *vorgesehtelichen* Worten Davids. Auf die Frage nämlich, *Wer ist der kunec rîche, / der sô gewaldeclîche / sturmet unser porten hie?* (vv. 5451-53), wird dem Teufel einzig vom Erzähler geantwortet: *Hie von her Dâvid hât gelesen / vor hin harte lange / in sîme saltersange: / "Tollite portas principes",²⁸ / sus hât er uns bescheiden des, / "Got die porten niderbrach"* (vv. 5456-61). Das Geschehen selbst ist hier eigentlich nur in seiner Prophezeiung präsent, eines kann für das andere stehen. Im Anschluß an Christi Erscheinen wiederholen die Propheten ihre entsprechenden *vorgesehtelichen* Worte, die Patriarchen erkennen in Christus den Gott des Alten Bundes, allen ist Christus in Anlehnung an die Worte des Psalmisten der *liehte sunnen sterre* (v. 5532), der sie aus der Finsternis befreit.²⁹

Dieser Augenblick, in dem die Verheißungen der Propheten Realität werden, wird durch kein Textelement gestört, das nicht in heilsgeschichtlich-typologischem Kontext steht.³⁰ Der Autor verzichtet auf den sonst beliebten und effektvollen Gegensatz von Hades und Teufel oder auf die Legende vom Öl der Barmherzigkeit, die zwar typologisch angelegt ist, aber keine biblische Entsprechung hat. Auch kommt Eva, die in

28 Ps. 23,7(9); der Vers bereits im 'Evangelium Nicodemi'; vgl. auch Masser, wie Anm. 15, S. 53 und Anm. 14.

29 Hierzu auch Masser, wie Anm. 15, bes. S. 57ff. (die Worte Adams stammen in vermittelter Weise aus der Rezension B des 'Evangelium Nicodemi').

30 Das gilt selbst für die Worte Josephs und Simeons (vv. 5471-88), in denen auf die Motive Heilserneuerung und Erlösung abgehoben wird.

den meisten literarischen Bearbeitungen und auch den bildlichen Darstellungen³¹ gleichberechtigt mit Adam erlöst wird, hier nicht vor, da ja andernfalls der typologische Bezug zwischen altem und neuem Adam verwischt würde. Und schon gar vermeidet der Autor in seiner "vorbehaltvollen Art" jede über das Motiv der Altväterbefreiung hinausweisende Andeutung auf die Erlösung aller, wie sie besonders in den Oster- und Passionsspielen begegnet.³² Das typologisch ausgerichtete Bauprinzip des ganzen Werkes ist also in dieser Szene - so wird man zusammenfassen dürfen - in besonders konsequenter, den Umgang mit der Quelle bestimmender Weise realisiert worden.

Zum Abschluß möchte ich zwei Gesichtspunkte noch einmal aufnehmen, um das bislang Gesagte in einen etwas weiteren Zusammenhang zu stellen.

1. Durch die strenge, konzeptionelle Bindung des Autors an biblische Typologien wird die Frage nach dem *sensus moralis* zunächst ganz ausgeblendet und erst im letzten, vom Vorhergehenden deutlich abgesetzten katechetisch geprägten Abschnitt aufgenommen. Die 'Erlösung' stellt damit die große Ausnahme im Kontext mittelalterlicher Heilsepiik dar, in der in aller Regel der *sensus tropologicus* oder *moralis* ein gleich großes Interesse findet wie der *sensus allegoricus* - das bedeutendste Gegenstück in dieser Hinsicht ist Tilos von Kulm 'Buch von sibem Ingesigeln'³³. Man könnte deshalb meinen, die Frage nach dem richtigen Leben sei hier gewissermaßen in der Struktur des Textes aufgehoben, die Antwort auf diese Frage ergebe sich bereits aus dem denkenden Nachvollzug des Aufbaus: aus der Abfolge von alttestamentlicher Verkündigung und neutestamentlicher Erfüllung. Insofern scheint Haugs Parallelisierung von höfischem Roman und 'Erlösung' auf den ersten Blick berechtigt, da ja auch hier der *sensus moralis* sich erst im Nachvollzug der fiktionalen Handlung offenbart. Aber diese Parallele ist eine Scheinparallele. Denn Christus ist im typologischen Konzept ja gerade kein *exemplum* wie der Ritter im Roman. Er ist weder eine Vorbildgestalt, noch macht er Erfahrungen, die sich der Hörer oder Leser als mögliche eigene

31 Dazu LCI 2 (1970), Sp. 322-331. Selbst die beiden ganz offenbar voneinander unabhängigen Illustrationen der Handschriften B 1 (Berlin mgq 1412, fol. 5a^b) und N (Nürnberg Solg. Ms. 15. 2^o, fol. 136^{vb}) zeigen die Befreiung beider Ureltern!

32 Rathjen, wie Anm. 14, S. 115f., 171, 215 (dort das Zitat).

33 Vgl. Jens Haustein: [Art.] Tilo von Kulm, in: Dictionnaire de Spiritualité 15 (1991), Sp. 984-86.

vergegenwärtigen soll. Der Autor der 'Erlösung' hat dies natürlich gewußt und deshalb die Katechese in den eschatologischen Schluß eingegliedert - aus didaktischem Pflichtgefühl heraus. Zwar wird man sagen können, daß der Erzählstil der 'Erlösung' aufgrund der geschichtsorientierten, von typologischem Denken ausgehenden Struktur des Textes eine gewisse Nähe zum höfischen Roman zeigt. Dies bedeutet aber nun nicht, daß die Handlung in scheinbare oder auch tatsächliche Freiheit der Fiktionalität gegeben sein könnte. Die heilsgeschichtlich orientierte Biblepik bleibt selbstredend in allen wichtigen Punkten auf das biblisch vorgegebene und im Apostolicum stets neu vergegenwärtigte Handlungsschema verwiesen. Und löst sie sich doch einmal von diesem wie im ersten Teil von Heinrichs von Neustadt 'Gottes Zukunft' mit seiner *natura*-Allegorie, dann durchaus im Bewußtsein ihrer konzeptionellen Eigenständigkeit im Vergleich mit der Tradition.³⁴ Insofern sind Haugsche Sätze wie: "die Handlung der 'Erlösung' ist kein Entwurf in einen fiktiven Raum mehr" oder: "in der Auseinandersetzung mit dem höfischen Roman geht die 'Erlösung' also auf die Tradition der Biblepik zurück" (S. 89) zwar strukturell durchaus aufschlußreich, gattungsgeschichtlich gesehen sind sie hingegen unhistorisch-unverbindlich.

Zudem wird man einwenden können, daß die Auseinandersetzung mit dem Roman - wenn die entsprechenden Verse überhaupt mehr als ein beiläufiger, exordialtopischer Hinweis auf literarhistorische Kenntnisse sind - gar nicht auf der Strukturebene erfolgt, sondern mit Blick auf die Erzähltechnik geführt wird. Der Satz *ich wil die rede vieren / äne allez florieren* (vv. 87f) polemisiert nämlich gar nicht gegen Fiktionalität, sondern etwa gegen Gottfrieds Redeschmuck oder auch seine Tendenz zum Allegorisieren. Und allegorisierendes Erzählen hat ja nicht nur für die gesamte Biblepik des 13. und 14. Jahrhunderts, sondern überhaupt für die religiöse Dichtung dieser Zeit etwas Verführerisches. Vielleicht sollte man deshalb sogar so weit gehen zu sagen, der Autor der 'Erlösung' übe nicht in erster Linie Kritik am höfischen Roman, sondern sein Blick sei viel stärker auf bestimmte von ihm abgelehnte Entwicklungen im Kontext der geistlichen Dichtung des 13. und frühen 14. Jahrhunderts gerichtet.

2. Die Höllenfahrtsszene, die ja vor einem reichen Hintergrund lateinischer und volkssprachlicher Paralleldarstellungen zu sehen ist, hat im

³⁴ Christoph Huber: Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittel-hochdeutschen Dichtungen. München 1988 (= MTU 89), S. 214-236.

ersten Augenblick etwas Moderates, ja, wenn man will, Enttäuschendes. Man muß sie aber auf den Aufbau des Gesamtwerkes beziehen, um sie in ihrer inneren Notwendigkeit begreifen zu können. Sie spiegelt im Kleinen den Grundgedanken des Ganzen und trägt so ihrerseits dazu bei, die Struktur des Werks zu stützen und so zu einer insgesamt überzeugenden Lösung zu gelangen. Überzeugend nicht deshalb, weil einzelne Szenen gelungen sind oder weil übermäßiges Allegorisieren gemieden wurde, sondern weil ein dem Stoff strukturell inhärentes Muster aufgenommen und literarisch entfaltet ist. Der Autor der 'Erlösung' hat sich auf das ja schon im Neuen Testament, aber dann vor allem in der Alten Kirche zur Verdeutlichung des heilsgeschichtlichen Plans entwickelte Muster der Typologie konzentriert, um so den Gedanken literarisch zu gestalten, daß auch die Gegenwart und damit das Leben jedes Einzelnen im Zusammenhang des Abschnitts der Heilsgeschichte steht, der mit der Geburt des Gottessohnes begonnen hat und mit dem Jüngsten Gericht enden wird (*sub gratia*).³⁵ Und er hat dieses Muster konsequent, konsequenter und bewußter wohl als alle anderen Autoren heilsgeschichtlicher Epen, genutzt und damit aus einer Summe von punktuellen Entsprechungsverhältnissen zwischen je zwei Ereignissen einen chronologisch fortschreitenden Erzählzusammenhang geschaffen. Das erzählerische Potential, das in diesem im Neuen Testament angelegten Deutungsmuster liegt, ist also von ihm erkannt und in einem Christusroman realisiert worden. Zugespitzt könnte man sagen: Er hat das Gesetz seines Stoffes zum Gesetz seines Erzählens gemacht. Mir scheint, daß hierin das literarisch durchaus Befriedigende³⁶ dieses Werkes liegt, im Ganzen wie im Einzelnen, im Aufbau des Textes wie in der Darstellung von Christi Höllenfahrt.

³⁵ In dieser Konzentration auf den *sensus typologicus* liegt auch die entscheidende strukturelle Parallele zwischen der 'Erlösung' und den Spielen.

³⁶ Die ästhetische Komponente speziell der Typologie ist, wenn ich richtig sehe, bislang wenig beachtet worden; etwas anders sieht dies ganz allgemein für die allegorische Auslegung aus: vgl. Ernst Hellgardt: Zur Poetik frühmittelhochdeutscher Dichtung, in: Klaus Grubmüller u. a. (Hgg.): Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters. München 1984 (= MMS 51), S. 131-138 und die Anm. 2 genannte Literatur.

Folgende Äußerung Karl Bertauss (Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200. München 1983, S. 61) verstehe ich als Bestätigung meines Urteils: "Handhabte ein Dichter die 'Methode der typologischen Entsprechung' bewußt, garantiert das heute keinen Kunstwert seines Werkes; wenn aber der geistige Sinn dieser Methode, der ja auch in den *correspondences* von Baudelaire lebt [...], [...] manifest wird, [...] dann kann auch ihre bewußte Anwendung noch heute geistig lebendig sein."