

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

Der Dichter als Kreuzträger
Johannes' von Frankenstein *Kreuziger* im Spannungsfeld
von Kanon, Kommentar und Dichtkunst

1.

Zu Beginn des vierten Kapitels des Deuteronomiums, des fünften Buchs des Pentateuch, findet sich im Rahmen eines als mosaische Einleitungsrede zur deuteronomistischen Gesetzessammlung inszenierten Rück- und Ausblicks auf die Geschichte Israels die als ›Kanonformel‹ bekannte Ermahnung Moses an Gottes auserwähltes Volk: »Ihr sollt dem Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen; ihr sollt auf die Gebote des Herrn, eures Gottes, achten, auf die ich euch verpflichte« (Dtn 4,2).¹ Verheißung und Drohung in einem ist dieser neuerliche Vertragsschluss – diesmal mit der nachsinaitischen Generation der Israeliten – nicht nur Aufforderung zur Einhaltung des göttlichen Gesetzes, sondern er geht zudem mit einem Akt der Erhebung des *Gesetzeswortes* in den Rang eines hochverbindlichen, unveränderlichen Textes einher.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive haben Aleida und Jan Assmann den Prozess der Kanonisierung, die »Stillstellung des Traditionsstroms«, seine Fixierung und Bannung zunächst in die Schrift, sodann in die Wörtlichkeit, verschiedentlich als Indiz und Kriterium für einen sich abzeichnenden Übergang von rituellen zu textuellen Prinzipien kultureller Kohärenz erklärt.² Dabei ist entscheidend, dass sich aus der doppelten, einerseits die Überlieferung bewahrenden und andererseits die »normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft« verkörpernden Funktion kanonischer Texte eine Spannung ergibt, die als Grundlage für die Etablierung von Auslegungskulturen gelten kann.³ In dem Maße, in dem das, was nicht vergessen werden darf, das zeitlos Geltende auf die

1 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (Beck) 1992, hier S. 103. Assmann verweist in Fn. 21 offensichtlich auf die Einführung des Begriffs ›Kanonformel‹ durch den niederländischen Theologen Willem C. van Unnik im Jahre 1949. – Deutschsprachige Zitate aus der Bibel erfolgen nach der Einheitsübersetzung: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2008.

2 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis* (Anm. 1), S. 93.

3 Ebd., S. 93 f.

Forderung nach Aktualisierung des Erinnerung für eine stetig sich verändernde Gegenwart trifft, bedürfen kanonische Texte der Interpretation, welche zwischen beidem zu vermitteln vermag. Zugleich gilt aber, dass aufgrund des für die Kanonbildung charakteristischen Vorgangs der »Schließung« von Text, der Abgrenzung des »Kanonischen« vom »Apokryphen«, des »Primären« vom »Sekundären«, »alle kommentierenden Eingriffe und Zusätze« in den Bereich jenseits der Kanongrenzen verbannt sind, in den »Metatext: den Kommentar«. ⁴ Der in allen Einzelheiten festgeschriebene und zu bewahrende, zugleich aber vielfach mündlich und schriftlich kommentierte Text der hebräischen Bibel ist für dieses Verhältnis von Statik der kanonischen Schrift und Dynamik der kommentierenden Auslegung ebenso Zeugnis wie das im christlich-patristischen Kontext beobachtbare Wuchern vielsinniger Exegese und Kommentierung bei gleichzeitigem fortgesetztem Bemühen um den Bibeltext in seinem Wortlaut. In beiden Fällen zeigen aber die kontroversen Diskussionen um die Grenzen des Kanons auch, dass dessen Festlegung und Unterscheidung vom Kommentar ein Problem darstellt. Führt man etwa die äußerst komplexe und vieldiskutierte Frage nach dem Gewicht der schriftlichen Gestalt bzw. der mündlichen Überlieferung des Kanons im Judentum ins Feld ⁵ oder bedenkt man die patristischen Nöte hinsichtlich der Übersetzungsproblematik, ⁶ dann nimmt sich die skizzierte assmannsche Unterscheidung allzu schematisch aus. In historischen Zusammenhängen, in denen der kanonische Status heiliger Schrift für die Konsolidierung und Aufrechterhaltung der konnektiven Struktur einer Gesellschaft relevant ist, werden zwar kanonische Autorität und der Anspruch auf Ausrichtung an ihrer Maßgeblichkeit sowie die Behauptung der Wahrung von Kanongrenzen in den Folgetexten kontinuierlich rhetorisch reproduziert. ⁷ Allerdings sind die Strategien

4 Ebd., S. 94 sowie Aleida Assmann/Jan Assmann: »Text und Kommentar. Einführung«, in: dies./ders./Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar*, München (Fink) 1995, S. 9–33, hier S. 13.

5 Vgl. Peter Schäfer: »Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum«, in: Assmann/Assmann/Gladigow: *Text und Kommentar* (Anm. 4), S. 163–186, hier S. 182–184.

6 So z. B. Hieronymus hinsichtlich seiner Neuübersetzung des Alten Testaments ins Lateinische oder Augustinus in Bezug auf das Verhältnis von hebräischem Urtext und Septuaginta. Ich habe diesen Zusammenhang an anderer Stelle ausführlich behandelt, vgl. Aleksandra Prica: *Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese*, Zürich (Chronos) 2010, S. 10–15.

7 Dies gilt für die lateinischsprachige patristische Kommentartradition ebenso wie für die volkssprachige Tradition der mittelalterlichen Bibeldichtung. Vgl. zu ersterer Anm. 6. Hinsichtlich der letzteren sind die Beispiele Legion, stellvertretend kann etwa Otrfrids von Weifenburg *Evangelienbuch* genannt werden, dessen Verfasser seine dichterische Bearbeitung evangelisch geschilderter Ereignisse aus dem Leben Jesu mehrfach autoritativ absichert, vgl. ders.: *Evangelienbuch*, Althochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übers. u. kom. v. Gisela Vollmann-Profe, Stuttgart (Reclam) 2001, hier S. 8–31 u. S. 186–201 sowie die verschiedentlich erfolgende Anrufung Gottes, z. B. S. 47–51.

auf der Ebene der Textgestaltung den expliziten Ansprüchen zuweilen in einer Weise gegenläufig, welche neben der Unantastbarkeit gerade die Verhandelbarkeit von Kanonizität auf den unterschiedlichsten Stufen ihres Festgeschriebenseins und in verschiedenen historischen Situationen implizieren und die damit auch den Status der Folgetexte zumindest zu einem verhandelbaren machen.

Dies anhand zweier Beispiele, dem bereits zitierten Text aus dem Deuteronomium und einer volkssprachigen Bibeldichtung aus dem 14. Jahrhundert zu zeigen, ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Sie gelten den angedeuteten Formen der Verhandelbarkeit und der Verhandlung des Kanons in Folgetexten sowie den Gründen für diese allenthalben beobachtbare Spannung zwischen expliziter Kanonizitätsbehauptung und impliziter Kanonizitätsrelativierung an ihrem jeweiligen historischen Ort. Zu fragen ist aber auch nach den theoretischen Kategorien und Modellen, mittels welcher Anschluss und Abweichung beschrieben oder im besten Fall analytisch eingeholt werden können.

Hierzu sei zunächst die zitierte Stelle aus dem Deuteronomium wieder aufgegriffen. Bereits diese trägt – setzt man das fünfte Buch Mose in Beziehung zu den vorangehenden Büchern der Tora und insbesondere zum Bundesbuch in Ex 20–24 – in das entworfenen, scheinbar eindeutig hierarchische Verhältnis zwischen Text und Kommentar eine kritische Note ein. Die Verpflichtung der Israeliten auf den Wortlaut der göttlichen Gebote erfolgt im Deuteronomium einerseits im Gestus eines Neueinsatzes nach den Erfahrungen in der Wüste. Was das Volk von Mose zu hören bekommt, gilt für die kommende Zeit der Landnahme und ist gleichzeitig Bedingung ihrer Möglichkeit: »Hiermit lehre ich euch, wie es mir der Herr, mein Gott aufgetragen hat, Gesetze und Rechtsvorschriften. Ihr sollt sie innerhalb des Landes halten, in das ihr hineinzieht, um es in Besitz zu nehmen.« (Dtn 4,5) Andererseits dominiert der Gestus des Gemahnens an Ort, Zeit und Umstände der ursprünglichen Gesetzesäußerung am Sinai sowie des Befehls, nicht zu vergessen, dass das göttliche Wort in Stein gemeißelt, in die Schrift gebracht und der Tradierung anheimgestellt wurde:

Vergiss nicht die Ereignisse, die du mit eigenen Augen gesehen und die Worte, die du gehört hast. Lass sie dein ganzes Leben lang nicht aus dem Sinn! Präge sie deinen Kindern und Kindeskindern ein! Vergiss nicht den Tag, als du am Horeb vor dem Herrn, deinem Gott, standest. Der Herr hatte zu mir gesagt: Ruf mir das Volk zusammen! Ich will sie meine Worte hören lassen. Sie sollen lernen, mich zu fürchten, so lange, wie sie im Land leben, und sie sollen es auch ihre Kinder lehren. [...]. Der Herr offenbarte euch seinen Bund, er verpflichtete euch, ihn zu halten: die Zehn Worte. Er schrieb sie auf zwei Steintafeln. (Dtn 4,10–13)

Beide Stoßrichtungen werden schließlich in einem zusammenfassenden Satz verbunden: »Mir befahl damals der Herr, euch Gesetze und Rechtsvorschriften zu lehren, die ihr in dem Land halten sollt, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen.« (Dtn 4,14) Bis zu diesem Punkt ist die Rede von den göttlichen Worten zwar eindeutig auf das Bundesbuch bezogen, bleibt aber vorläufig noch unspezifisch. Erst in Dtn 12–26 werden die maßgeblichen Gesetze im Einzelnen genannt. Ihr Vergleich mit den Geboten des Bundesbuchs zeigt zwar zahlreiche Berührungspunkte, jedoch auch schwerwiegende Unterschiede bei äußerst seltener vollständiger Übereinstimmung (so z. B. in Ex 23,19b und Dtn 14,21b). In den meisten Fällen ist die deuteronomistische Version ausführlicher, die Ergänzungen haben in erster Linie den Charakter von Weiterführungen, Korrekturen und Ausführungsbestimmungen zu den bereits vorliegenden Gesetzen.⁸ Die Forderung nach Buchstabentreue nimmt sich so gesehen geradezu wie ein performativer Widerspruch aus, bei dem das Kriterium der Wörtlichkeit schon im Zuge seiner Setzung wieder unterlaufen wird. Der Wortlaut dessen, was das Deuteronomium als Kanon adressiert, wird argumentativ eingebracht und überschritten in einem. Doch erfolgt die Überschreitung nicht außerhalb der Kanongrenzen und als deutlich markierter, seinen Gegenstand interpretierender Kommentar, sondern sie hält die Unterscheidung von beidem eigentümlich in der Schwebe, indem sie für die erste und die zweite Gesetzgebung dieselben Rezeptions-, Anwendungs- und Überlieferungsbedingungen ansetzt bzw. die wechselseitigen Bezüge im Unbestimmten belässt. Es handelt sich dabei zwar nicht zuletzt um die Bestätigung eines einmaligen Ereignisses (der Gesetzgebung am Sinai), doch lässt die Spezifik der geschilderten Wiederholungsstruktur vermuten, es gehe nicht (nur) um Bekräftigung, sondern vor allem auch um Neusetzung der Einmaligkeit. Damit erweist sich in der Zusammenschau von zweitem und fünftem Buch Mose im Verbund des Alten Testaments das Kanonische statt als das Unveränderliche und Verbindliche, als das Veränderte und Revidierte. Dass der ambivalente Umgang mit der Wörtlichkeit dabei innerbiblisch verantwortet, dem Text also genuin inhärent ist und nicht etwa umstandslos den kontingenten Momenten der Überlieferung angelastet werden kann, macht die Besonderheit und Brisanz der Deuteronomium-Stelle aus und unterscheidet diese Form der Kanonbildung bzw. -verhandlung von vornherein von Vorgängen, bei denen Bibelkommentare – etwa solche der christlichen Patristik – selbst wiederum kanonischen Status erlangen.

Was sich zu Beginn des vierten Kapitels des Deuteronomiums beobachten lässt, ist – zugespitzt formuliert – eine Engführung von Wiedererzählung, Auslegung und Neuschöpfung kanonischen Texts. In der Bibel ist dies kein Einzelfall:

⁸ Vgl. Rolf Rendtorff: *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2001, hier S. 163.

Man denke etwa an die zweimalige, in entscheidenden Punkten erheblich differierende Erzählung von den Paradiesbäumen in Gen 1 und 2, aber auch an die Vierzahl der Evangelien, deren Divergenzen und Konvergenzen. Allerdings ist die Gleichzeitigkeit von Wiedererzählung und Reflexion, von Kommentierung und Veränderung des Bezugstextes nirgendwo so eindeutig auf die Problematik des Umgangs mit dem Wortlaut bezogen und damit nirgendwo so deutlich als Widerspruch inszeniert. Der Umstand, dass die eingeforderte kanonische Wortwörtlichkeit erzählend und auslegend angetastet wird, lässt sich geradezu als Arbeit am Material des Textes begreifen, als Handwerk im Sinne einer ποιητική τέχνη. Die Verbindung oder eher noch die Komplementarität von Poetik und Exegese könnte von hier aus schließlich als Strategie zur Bearbeitung eines Grundproblems verstanden werden, das mit der Einmaligkeit des Heilsereignisses und der Medialität der Schrift, die es vermittelnd bewahrt, zusammenhängt.⁹ Denn was an dieser Stelle anhand der Gegenläufigkeit impliziter und expliziter Textbewegungen zutage tritt, ist einerseits die Uneinholbarkeit des Ereignisses, das einmal geschehen und damit immer schon zeitlich entrückt ist, andererseits die Mangelhaftigkeit der Schrift als Medium, ihre Sekundarität und Unzuverlässigkeit gegenüber dem einmal Geschehenen. Die Schrift gilt es, in Richtung auf das Ereignis zu überschreiten, ohne in Konflikt mit der Normativität des Kanonischen zu geraten. Die Hypothese lautet, dass die Verquickung von bestätigendem, kommentierendem und den Anfang wiedererzählendem bzw. neu setzendem Redegestus genau dies leisten soll. So gesehen wäre das heilsgeschichtliche Grundproblem ein Mediales, das Mittel zu seiner Bearbeitung die Engführung von Poetik und Exegese.¹⁰

9 Vgl. zu Poetik und Exegese Georges Didi-Huberman: *Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration*, München (Fink) 1995, hier S. 12 f. Didi-Huberman interessiert der Zusammenhang allerdings nicht in Bezug auf den Wortlaut der Bibel, sondern hinsichtlich des von der Exegese umkreisten Mysteriums der Inkarnation Christi, ein Vorgang, bei dem das schöpferische Potential der Exegese, gemäß Didi-Huberman ihre Poetik, freigelegt wird.

10 In Anlehnung an Uwe Wirth und Christian Kiening und mit einem Fokus auf den historischen Implikationen der Frage nach Medium und Medialität bzw. nach den spezifischen historischen Konstellationen, in denen etwas den Status eines Mediums erlangen kann, könnte die dabei einzunehmende Beobachterperspektive als »mediologische« bezeichnet werden, vgl. Christian Kiening: »Medialität in mediävistischer Perspektive«, in: *Poetica*, 39 (2008), S. 285–352, hier S. 326, der von einer »historisch-mediologischen« Perspektive spricht. Uwe Wirth: »Performative Rahmung, parergonale Indexikalität. Verknüpfendes Schreiben zwischen Herausgeberschaft und Hypertextualität«, in: ders. (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002, S. 403–433, hier S. 405, meint eine Kombination von Medientheorie und Mediengeschichte.

2.

Im Folgenden soll das Verhältnis von Poetik und Exegese und dessen Bezug zur Medialität der Schrift aus dem Blickwinkel spätmittelalterlicher Bibeldichtung beleuchtet werden. Die Frage im Hintergrund, die sich zunächst lediglich auf eine Reihe von Vergleichbarkeiten stützt – wie etwa auf den kanonischen Bezugspunkt oder das Aufgreifen eines zentralen Heilsereignisses – lautet, ob es Gründe für die Annahme einer heilsgeschichtlichen Konstellation gibt, bezüglich derer die Beobachtungen aus dem fünften Buch Mose trotz ihrer Unterschiede im Einzelnen verallgemeinert werden können. Mithin gilt es, die Hypothese zu verifizieren, dass heilsgeschichtliche Texte stets auf ein mediales Grundproblem bezogen sind und in dieser Bezugnahme Poetik und Exegese in einer Weise engführen, die diskursive Grenzziehungen von vornherein verbietet, die Analyse aber zudem immer schon auf beide Kategorien verpflichtet.

Die Überlegungen gelten einem deutschsprachigen Werk, wahrscheinlich aus dem frühen 14. Jahrhundert, das die Passion Christi in einer Art kommentierter Synopse der Evangelien aufgreift. Der Titel der Edition von Ferdinand Khull lautet gemäß den Angaben der Anfangsverse *Der Kreuziger* (Der Kreuzträger). Verfasser ist, folgt man dem Schluss, Johannes, ein Angehöriger des Johanniterordens aus Frankenstein in Schlesien.¹¹ Helmut de Boor hat darauf hingewiesen, dass insgesamt der Gestus eines scholastischen Kommentars dominiert, wenn die Ereignisse vom Palmsonntagsgeschehen bis zur Grablegung chronologisch erzählt und in aller Ausführlichkeit ausgelegt werden. De Boor spricht von einer »exegetische[n] Auflösung der erzählten Vorgänge«¹² und betont zugleich unter Hervorhebung der exzessiv betriebenen Sacherklärung von Wörtern, Zuständen und Bräuchen, der Diskussion schwieriger Textstellen nach der Methode des *sic et non* sowie des theologischen Ausgleichs und der Entscheidung aufgrund kirchenväterlicher Autoritäten, den Unterschied zur Auslegung nach dem mehrfachen Schriftsinn. Die spärlich gesäte Forschung zum *Kreuziger* ist seinen Vorschlägen mehrheitlich gefolgt und hat sich bei der Zuordnung des Werks zur Kommentartadition insbesondere auch auf die 1935 von Maria Reinhildis Ferber mit einem weit verbreiteten Prosa-Passionstraktat identifizierte lateinische Quelle Johannes' von Frankenstein gestützt.¹³ Diese wird in einigen Handschriften

11 Johannes von Frankenstein: *Der Kreuziger*, hg.v. Ferdinand Khull, Tübingen (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart CLX) 1882. Die Selbstnennung des Verfassers lautet: *[G]eborn was ich von Polan, / dem lande, üz einer stat / di Frankenstein den namen hât, / Johannes was ich ouch genant* (V. 11442–11445).

12 Helmut de Boor: *Die deutsche Literatur im Späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. Erster Teil: 1250–1350*, München (Beck) 1967, hier S. 512.

13 Maria Reinhildis Ferber: *Die Quelle des »Creuziger« des Johannes von Frankenstein* (Diss.), München (Druck der Salesianischen Offizin München) 1935.

Matthäus von Krakau, dem Heidelberger Professor und Wormser Bischof des späten 14. Jahrhunderts zugeschrieben bzw. in der von Ferber edierten Münchner Handschrift 23863 (C) des 15. Jahrhunderts seinem Schüler Nikolaus de Jawor.¹⁴ In beiden Fällen steht jedoch der Verfasserschaft die Selbstdatierung des *Kreuzigers* um 1300 entgegen,¹⁵ weshalb von vornherein auf das zweifellos reizvolle Argument verzichtet werden muss, Johannes von Franckenstein sei sich einer vom Urheber verantworteten (theologischen) Autorität seines unmittelbaren Bezugstextes bewusst gewesen; dies einmal ganz abgesehen davon, dass auch Handschriften ohne Zuschreibungsnotiz existieren und über die genaue Vorlage des deutschsprachigen Dichters nicht mit Sicherheit entschieden werden kann.¹⁶ Ferber postuliert einen bis auf wenige Ausnahmen sehr engen Anschluss Johannes' an seine Vorlage, was leicht mit der Selbstaussage des Dichters in Einklang zu bringen ist, der *Kreuziger* sei eine Übersetzung. Die Forschung hat diese Behauptung, wie noch zu zeigen sein wird, zu Unrecht sehr selektiv betont und den damit aus der Vorlage begründeten exegetischen Impetus des Werks zudem als Alternative zu einer möglichen dichterischen Gestaltung der Passion entworfen, die Johannes in der Regel abgesprochen bzw. auf die Versform des Werks beschränkt wird.¹⁷

Für den vorliegenden Zusammenhang stellt sich nun die Frage, ob sich der Forschungskonsens, der praktisch einer scholastisch-exegetischen Vereinnahmung des *Kreuzigers* gleichkommt, aus einer Perspektive, welche das Hauptaugenmerk auf das Verhältnis von Schrift bzw. Text im emphatischen Sinne und Folgetext legt, halten lässt oder ob auch der mittelalterliche Text poetische Elemente, versteht man sie denn im oben beschriebenen Sinne, aufweist. Das würde bedeuten, dass in der Bezugnahme auf den kanonischen Text auch schon dessen Neuschaffung impliziert wäre. Dies für einen Text mit außerbiblischem Status anzunehmen, stellt freilich ein ungleich größeres Problem dar als noch im Falle des Deuteronomiums, ist doch die Rede von der Kanonizität nicht mehr nur der Reflexion von Wörtlichkeit und impliziten Dynamiken der Abweichung geschuldet, sondern zudem einer Entscheidung über die Zusammenstellung der

14 Vgl. Ebd., S. 4 f.

15 Vgl. die Schlussverse des *Kreuzigers* (V. 11470–11475): *Zû welcher zît geschên diz / sî ich mein daz tichten, / des wil ich ûch verrichten: / iz was in den jâren / di ergangen wâren / nâch Christ geburt besundert / tûsent und drûhundert.* Man hat vermutet, dass der Jahreszahl aufgrund der Abruptheit des Endes die Zehner und Einer und der Dichtung womöglich weitere abschließende Verse fehlen, vgl. Hedwig Heger: »Johannes von Franckenstein«, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hg. v. Kurt Ruh u. a., Bd. 4, Berlin (De Gruyter) ²1983, Sp. 596 f.

16 Vgl. Ferber: *Die Quelle* (Anm. 13), S. 4–8.

17 Heger: »Johannes von Franckenstein« (Anm. 15), Sp. 596–599, hier Sp. 598. Vgl. auch Gustav Ehrismann: *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II*, München (Beck) 1966, S. 366.

heiligen Schriften, die institutionell eingebettet und dogmatisch gesetzt ist.¹⁸ Auf die Bibel bezogener Text ist an diesem Punkt längst nur noch als Kommentar, als aus den Grenzen des Kanons verbannter Text, unverdächtig. Ein Urteil über die poetischen Elemente muss zudem die Quelle Johannes' von Frankenstein sowie deren Verhältnis zur Bibel berücksichtigen und für den *Kreuziger* den doppelten Bezug zu Passionstraktat und Kanon in Betracht ziehen.

Der lateinische Passionstraktat, der hier in der Edition Ferbers zugrunde liegt,¹⁹ scheint auf den ersten Blick in der Tat als reiner Kommentar charakterisierbar. Es handelt sich (wie auch beim *Kreuziger*) um die Auslegung der Passion anhand der vier Evangelien, gestützt auf Väterkommentare, wobei der Verfasser außer in gelegentlichen formelhaften Aufmerksamkeitsforderungen an die Adresse der Rezipienten nicht hervortritt.²⁰ Interessant ist nun allerdings die Art und Weise der Behandlung des Bibeltextes. Ferber hat auf die teilweise nur äußerst verknappt wiedergegebenen, häufig von Auslegungstext unterbrochenen und zum Teil auch variierten Zitate aus den Evangelien hingewiesen, die vom Verfasser offensichtlich als bekannt vorausgesetzt würden, jedoch das Verständnis erschwerten. Ein Beispiel wäre etwa die Verkürzung der Matthäusstelle *Cum autem Jesus esset in Bethania in domo Simonis leprosi* auf *Cum autem*, unmittelbar gefolgt von ihrer Auslegung.²¹ Statt jedoch die Strategien von Verknappung, Unterbrechung und Veränderung des autoritativen Textes dem Argument seiner Bekanntheit zuzuschlagen, sollen sie an dieser Stelle in einen Zusammenhang mit dem Versuch des Verfassers gebracht werden, den eigenen Text mit dem kanonischen bis zur Unkenntlichkeit der Grenzen zu verzahnen. Unter der Hand ergänzt er, vordergründig als Kommentar legitimiert, die Heilige Schrift zu einem neuen Text, indem er ein Vexierspiel um deren Buchstäblichkeit betreibt.

Ferber spricht hinsichtlich des Passionstraktats von dem Text, dem Johannes von Frankenstein sich *wörtlich* angeschlossen habe und der damit mehr als nur Quelle sei. Tatsächlich ist der Bezug eng und geht zuweilen bis zur Übersetzung und Aufnahme der den lateinischen Text in einigen Handschriften strukturierenden Überschriften.²² Von zwei im Folgenden ausführlicher zu besprechenden

18 Ich beziehe mich hier u. a. auf den Passus im 39. Osterbrief des Athanasius, der in lateinischer Übersetzung lautet: *Hi sunt salutis fontes* (vgl. *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca 26, 1437B). Wilhelm Schneemelcher: »Der Schriftgebrauch in den ›Apologien‹ des Athanasius«, in: Martin Brecht (Hg.): *Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte*, Berlin u. a. (De Gruyter) 1980, S. 209–219, hier S. 209, dtsch. übers.: »Dieses sind die Quellen des Heils«. Athanasius schließt mit diesem Satz seine Aufzählung der von ihm dem Kanon zugerechneten Bücher des Alten und Neuen Testaments ab.

19 Vgl. Ferber: *Die Quelle* (Anm. 13), S. 14–132.

20 Dies sehr oft anhand des Imperativs *nota*, vgl. ebd., z. B. S. 14, 16, 21 usw.

21 Ebd., S. 22.

22 Heger: »Johannes von Frankenstein« (Anm. 15), Sp. 597.

Ausnahmen abgesehen, betreffen die Abweichungen insbesondere die auch im deutschen Text auf Lateinisch wiedergegebenen und in der einzigen Handschrift durch Unterstreichung hervorgehobenen Bibelstellen.²³ Ferber hat eine gegenüber C stellenweise leicht variiierende Lesart der von Johannes benützten Handschrift vermutet und die Unterschiede in erster Linie auf diesen Umstand zurückgeführt. Das Argument ist plausibel, hinsichtlich der Heiligen Schrift als des gemeinsamen Bezugspunkts von *Kreuziger* und Passionstraktat aber dennoch bedenkenswert, hintertreibt es doch deren Anspruch auf Unantastbarkeit. Dass gerade die Behandlung des Kanons die größten Unterschiede zu generieren scheint, bestätigt die Hypothese vom medialen Grundproblem im Kontext der Heilsgeschichte, vom entgleitenden Bezugspunkt der Folgetexte, auch dann, wenn er als kanonischer deklariert ist.

Daneben enthält das Werk Johannes' von Franckenstein aber zwei längere Textpassagen, die in der lateinischen Vorlage komplett fehlen. Es handelt sich um die ersten 136 sowie die letzten 72 Verse, in denen der Verfasser unter anderem über sich selbst, den Zeitpunkt der Entstehung und die Entstehungsbedingungen des *Kreuzigers* sowie die lateinische Vorlage Auskunft gibt. Am Anfang wie am Ende bezeichnet er dabei seine Tätigkeit nicht nur als ›Übersetzen‹ sondern auch als ›Dichten‹: *Ich hân getiht di rede starc / úz sinnelôses herzen arc* (›Ich habe diese schwierige/schwer zu ertragende Rede aus dem Übel eines törichten Herzens heraus/mit törichtem Herzen gedichtet«),²⁴ heißt es in den ersten beiden Versen und zum Schluss an Gott gewandt: *[D]în helflich trôst mich hât / gestûret, daz ich hân volbrâcht / ditz bûch, als ich het gedâcht / ordenlich zu tichten / und zû dûtsche richten, / doch mit sinnen di sint kranc* (›Dein hilfreicher Trost hat mich gelehrt, so dass ich dieses Buch zustande gebracht habe, und zwar so, wie ich es vorhatte, nämlich es ordentlich zu dichten und ins Deutsche zu bringen, jedoch mit schwachem Verstand«; V. 11406–11411). Nun umfasst das mittelhochdeutsche Verb *dihten* bzw. *tihthen* zum Zeitpunkt der Niederschrift des *Kreuzigers* bereits ein breites semantisches Spektrum, dessen äußerste Ränder auf der einen Seite mit der Übersetzung von *tihthen* als ›schreiben‹ oder ›nachbilden‹, auf der anderen Seite als ›hervorbringen‹ oder ›erfinden‹ markiert werden können.²⁵ Allein vor dem Hintergrund dieser semantischen Möglichkeiten wird bereits deutlich, dass der *Kreuziger* nicht nur als Übersetzung verstanden werden darf, auch wenn Johannes von Franckenstein diesen Aspekt seiner Leistung ausdrücklich betont.

23 Vgl. die Hinweise darauf bei Ferber: *Die Quellen* (Anm. 13), S. 135–161.

24 Übers. auch im Folgenden v. A. P.

25 Vgl. Kurt Gärtner: ›tihthen/dichten. Zur Geschichte einer Wortfamilie im älteren Deutsch‹, in: Gerd Diche/Manfred Eikelmann/Burkhard Hasebrink (Hg): *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*, Berlin u. a. (De Gruyter) 2006, S. 67–82, hier S. 72–74.

Betrachtet man den Anfang des nun etwas zwangloser als Dichtung adressierbaren Werks genauer, dann fällt in erster Linie die Mehrfachsetzung von Anfängen auf, die der Verfasser vornimmt. In den Versen 17 und 18 heißt es: *Hî hebt sich an der Krüzigêre, / di vorrede sagt di êrsten mêre* (»Hier beginnt der »Kreuziger«, die Vorrede erzählt die erste Geschichte«). Nach einer Passage über die Schöpfungswunder Gottes folgt die zweite Setzung: *[S]ô mane ich unde bite dich, / daz dû hî begâbest mich / mit redelicher wisheit / zû dieser swêren arbeit / der ich beginnen wil alhî* (»So mahne und bitte ich dich, mich mit angemessener/beredter Weisheit auszustatten, für diese große Mühe, die ich hier in Angriff nehmen will«; V. 63–67).

Und schließlich kündigt Johannes, nachdem er die Evangelisten und deren Vorgehen beim Erzählen des Passionsgeschehens ins Spiel gebracht hat, zum dritten Mal an, nun beginnen zu wollen:

Alsust ich nû beginne / durch di gotes minne / der matergen urhab / gestüret mit der sinne stab / ouch mit der kunste gerte / uf dem swêren geverte, / di min wegweisen sîn in got. / Trôstbernder heilic Sabaot, / almechtic immerwernder Eli / vur dich bîge ich mine knî / vlêhende mit gedinge, / daz ich ditz volbringe / mit ênzlichem vlize alhî: / in nomine domini / (daz spricht in gotes namen) / var ich, hilf hêr mir, âmen. / Nâch dem gesprochen prologum / gêt daz ewangelium. (V 119–134)²⁶

Schon angesichts dieser drei Einsatzpunkte lässt sich eine eigenwillige Annäherung der Mühen des Dichters und der Qualen Jesu konstatieren. Eingeleitet durch eine Art Rückschau auf die Anfangsbitte um Gottes Beistand und ein Resümee seiner Hilfsbereitschaft (*wan dû mir geholfen hâst / an der grôzen burde last, / ich meine an disem werke swêr*), wird die Engführung am Ende aus ihrer zu Beginn durchaus auch topischen Verankerung gehoben, wenn es heißt:

Ditz bûch nenn ich den Krüzigêre, / wan iz kundet uns di mêre / von der marter Jesu Christ, / der der êrste krüzigêre ist / gewesen unde trûc daz krûze / uf dem rucke [...]. Ouch ich, des bûches tichtêre, / gewesen bin ein krüzigêre. (V. 11415–11438)²⁷

26 Übers.: »So beginne ich nun, um der Liebe Gottes Willen, mit dem Anfang des Stoffes/ der Geschichte, gelenkt vom Stab der Weisheit und von der Gerte der Kunstfertigkeit, die auf dem schweren Weg meine Wegweiser in Gott sind. Trostspendender, heiliger Sabaot, allmächtiger, immerwährender Eli, vor dir beuge ich meine Knie, flehend in der Hoffnung, dass ich dies hier mit beharrlichem Eifer vollbringen möge: in nomine domini (das heißt in Gottes Namen) gehe ich, hilf mir Herr, amen. Auf den [gesprochenen; Anm. A.P.] Prolog folgt das Evangelium«.

27 Übers.: »Dieses Buch nenn' ich den Kreuzträger, denn es erzählt uns die Geschichte von den Qualen Jesu Christi, der der erste Kreuzträger war und das Kreuz auf seinem Rücken trug [...]. Auch ich, der Dichter des Buches, war ein Kreuzträger«.

Nun mag man die letzte Aussage ausschließlich auf den von Johannes in der Fortsetzung genannten Umstand zurückführen, dass er Angehöriger des Johanniterordens war und das Johanniterkreuz somit auf der Kleidung trug.²⁸ Doch scheint dies allein den Aufwand, den Johannes um die Inszenierung einer mühseligen, ja qualvollen Dichtertätigkeit, die in immer neuen Anläufen ausgestellt und mit den Leiden Jesu verwoben wird, kaum zu rechtfertigen. Die Wiederholung der Zäsuren durch das ›Jetzt beginnt's‹ – wobei unklar bleibt, ob die Mühen des Dichters gemeint sind oder die Erzählung von der Marter Christi – und schließlich die Ankündigung, es setze nun, nach dem Prolog, das Evangelium ein, bringt zusammen, was sich als Unzuverlässigkeit des kanonischen Bezugstextes und Zwiespalt der Folgetexte zwischen Anschluss und Ungebundenheit, Exegese und Poetik beschreiben ließe. Das mediale Grundproblem zeigt sich in einer geradezu atemlosen Setzung immer neuer Anfänge, welche die Notwendigkeit zur Vergegenwärtigung des Ereignisses der Passion, aber auch die Unmöglichkeit, von dessen Medialisierung abzusehen, präsent halten. Der Begriff ›Kreuziger‹ dient der Selbstbezeichnung des Dichters ebenso wie der Bezeichnung Jesu und verweist überdies auf den Text Johannes' von Frankenstein, welcher mit dem – bemerkenswerterweise im Singular genannten – Evangelium zusammengeführt wird. Bemerkenswert ist dies deshalb, weil vor diesem Passus breit ausgeführt wird, dass der Evangelisten vier sind und die Erzählung eines jeden sich von den drei anderen unterscheidet.²⁹ Der spätmittelalterliche deutschsprachige Dichter setzt sich damit an die Stelle, zumindest aber an die Seite des Kreuzträgers und seinen eigenen Text an die Stelle des kanonischen. Wo unter der Bedingung einer historischen Situation, in der Schrift zum Medium von Heilsereignissen werden kann, Heilsgeschichtliches verhandelt wird, kann weder inner- noch außerbiblisch von einer Engführung von Poetik und Exegese abgesehen werden. Das heißt auch, dass man sich nicht darauf verlegen kann, die Bibel kurzerhand als Literatur oder im Gegenteil, als dieser diametral entgegengesetzt zu lesen oder die Kommentartradition unabhängig von ihrem poetischen Impetus zu analysieren, und es heißt zudem, dass Bibeldichtung in ihrem Anspruch auf eine

28 So zeigt es auch die Miniatur auf der ersten Seite der Handschrift, vgl. Heger: »Johannes von Frankenstein« (Anm. 15), Sp. 596.

29 Vgl. dazu den *Kreuziger*, V. 93–104: [*I*]z was Lucas, Marcus, / Johannes und Mattheus / di der marter schribère / gewesen sint und kanzelère / alsô, daz si ûf glichem zil / volwürten ired sinnes spil / mit wårheit âne gunterfei / nâch des gelouben lobes krei. / swaz einer hât verlâzen / di anderns nicht vergâzen, / sust wart iz allez gar beschriben / und dâ bi nicht ist ûzen bliben. (»Lukas, Markus, Johannes und Matthäus waren die Schreiber und Kanzler der Marter, so, dass sie mit demselben Ziel das Spiel ihres Verstandes vollführten / ihren Verstand anstregten, mit Wahrheit, ohne Falsch, zum lauten Lob des Glaubens. Was immer der eine ausgelassen hat, haben die anderen nicht vergessen, auf diese Weise wurde alles beschrieben und es ist nichts weggelassen worden«; V. 93–104).

deutlich umrissene Position im Ganzen der Heilsgeschichte ernst genommen werden muss. Nur so wird man den dichterischen Aspekten heilsgeschichtlicher Texte gerecht, ohne ihre dogmatischen Implikationen zu vernachlässigen. Beides zu berücksichtigen ist die Herausforderung an eine Literaturwissenschaft, welche die Begegnung mit der Bibel nicht scheut.