

MARZENA GÓRECKA

DIE PROFANISIERUNG DER HEILSGESCHICHTE
IN DER FRÜHMITTELHOCHDEUTSCHEN GEISTLICHEN
LITERATUR AM BEISPIEL DER *WIENER GENESIS*

Zahlreiche der rund 100 anonym oder namentlich in den drei Handschriften – der Wiener, Vorauer und Millstätter Handschrift – überlieferten Texte der frühmittelhochdeutschen Literatur, die um 1060 einsetzt und um 1160 ausklingt, erzählen die Heilsgeschichte auf poetische Art und Weise nach und sind somit der von der Spätantike (Juvencus) bis ins 18. Jahrhundert (Klopstocks *Messias*) reichenden „Bibelepik“ (M. Wehrli, H. de Boor) oder „geistlichen Epik“ (G. Ehrismann) zu subsumieren.¹ Das stoffliche Substrat und die außerliterarischen – ideologischen, soziologischen und bildungsgeschichtlichen – Bedingungen setzen zwar der dichterischen Freiheit Grenzen, doch trotz dieser klaren Bindungen versuchen die Autoren freien Raum für Vermittlung von weltlichen Stoffen zu gewinnen.

Programmatisch formuliert findet sich diese Neuakzentuierung, wie Gisela Vollmann-Profe treffend bemerkt hat, im Prolog der *Kaiserchronik*, die sich dem Rezipienten damit empfiehlt, daß sie dem Seelenheil nütze und zugleich zu Weisheit und Ansehen in der Welt führe. Am deutlichsten lasse sich die

Dr. habil. MARZENA GÓRECKA, Prof. KUL – Leiterin des Lehrstuhls für Deutschsprachige Literatur des Mittelalters, der Renaissance und des Barock am Institut für Germanische Philologie KUL; Korrespondenzadresse: IFG KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; E-Mail: mgorecka@kul.pl

¹ Einige LiteraturforscherInnen wie Ursula Hennig, Maria Süniger und Friedrich Ohly geben sich zwar mit der Bestimmung der Genesisdichtung als Bibelnacherzählung nicht zufrieden, aber ihre gattungstypologischen Versuche gelten in der neuesten mediävistisch-germanistischen Forschung als überwunden.

Öffnung für die ‚Welt‘ im Bereich der erzählenden Literatur verfolgen: „Die Nachdichtungen der Bibel werden zunächst ‚ergänzt‘ durch die Weiterführung der Heilsgeschichte über die biblischen Bücher hinaus, dann wird Weltgeschichte unter heilsgeschichtlicher Perspektive geboten, und schließlich gewinnt im ‚Alexander‘ eine Gestalt der Weltgeschichte so viel Raum, daß nur noch ein loser Bezug zum heilsgeschichtlichen Rahmen bleibt.“²

Die Profanisierung oder – um mit Max Wehrli zu sprechen – „Verweltlichung“ und „Aktualisierung“³ der bibelepischen Texte des Frühmittelalters wird bereits in der Auswahl der nachzuerzählenden Stoffe sichtbar; ihre Verfasser widmen sich einem neuen Themenkreis: Nicht das Leben und die Lehre der Person Jesu Christi – wie im Falle des altsächsischen *Heliand* und der altdeutschen *Evangelienharmonie* Otfrids von Weißenburg – stehen im Mittelpunkt, sondern die Herkunft und Geschichte der Menschheit und somit die Genesis- und Exodus-Stoffe. Diese beiden Bibelbücher sind von heilsgeschichtlicher Relevanz für die gesamte Menschheit und zugleich Orte, wo freiere Entfaltung weltlichen Stoffes möglich ist.⁴

Die Tendenz der Profanisierung ist sichtbar auch in der Struktur der Vorauer Handschrift, die im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts geschrieben wurde und die mehr als ein Dutzend wichtiger Denkmäler bewahrt. Darauf hat bereits Helmut der Boor hingewiesen: „Die Vorauer Handschrift ist planvoll angelegt und sucht einen Kursus der ganzen Weltgeschichte in ihrer Doppeltheit als *historia terrena* und *historia divina* herzustellen. Sie beginnt mit der *Kaiserchronik*, die einleitend knapp den Ablauf der Weltalter skizziert, um dann die Geschichte des Römischen Reiches von Cäsar bis zur Gegenwart systematisch zu behandeln. Sie legt an richtiger Stelle an die alttestamentlichen Stoffe des Alexanderliedes ein, die Geschichte des letzten vorrömischen Weltherrschers, und schließt mit der gegenwartsnahen lateinischen *Geste Friederici Imperatori* des Otto von Freising. Zwischen dieser Weltgeschichte aber zieht sich die Heilsgeschichte hin, beginnend mit Schöpfung und Patriarchengeschichte der *Vorauer Bücher*. Bereits den Verlauf des Alten Testaments mit einigen exemplarischen Einzelstücken knapp andeutend, um dann mit dem umfänglichen Leben Jesu der Frau Ava das

² *Frühmittelhochdeutsche Literatur. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Auswahl, Übersetzung und Kommentar von G. Vollmann-Profe. Stuttgart 1996, S. 295.

³ M. WEHRLI: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3. Aufl. Stuttgart 1997, S. 135. Vgl. auch P. NUSSER: *Deutsche Literatur im Mittelalter. Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen*. Stuttgart 1992, S. 35.

⁴ Vgl. M. WEHRLI: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*, S. 134-135.

irdische und heilsgeschichtliche Wirken bedeutsam anzuleiten, und mit den weiteren Gedichten der Ava, ‚Antichrist‘ und ‚Jüngstes Gericht‘, sowie mit den Gedichten vom ‚Himmlischen Jerusalem‘ die letzten Dingen und den Zustand der seligen Stadt anzufügen.“⁵

Aus der großen Reihe von überlieferten Texten wird im Rahmen dieses Artikelss die älteste, um 1060, vermutlich in Kärnten oder in der Steiermark, aufgeschriebene und anonym überlieferte *Wiener Genesis* hervorgehoben. An mehreren Textstellen drängen in die heilsgeschichtliche *historia* Elemente der zeitgenössischen Weltgeschichte und des Alltags ein: So macht der Verfasser den *locus voluptatis*, den paradiesischen Garten (V. 463-574) zum Wunschtraum eines mittelalterlichen Gartens kleinadeliger Art, zur idealen mittelalterlichen Landschaft, indem er exotische Pflanzen, die in den gelehrten theologischen Beschreibungen des Paradieses verwendet werden, mit Pflanzen und Kräutern des alltäglichen Erfahrungskreises – insgesamt werden 20 anatomische Gewächse aufgezählt – zusammen nennt:

Zinamîn unt zitawar, galgan unt pheffer,
balsamo unt wîrouch, timîam wahset der ouch,
mirrun alsô vil sô man dâ lesen wil,
crocus unt ringele, tille jouch chonele,
mit deme fenechele diu suoze lavendele,
peonia diu guota, salvaia unt ruta,
nardus unt balsamîta, der stanch wahset sô wîta
[...]. (V. 487-500)

Nhdt.: Zimt und Zitwer, Galant und Pfeffer,
Balsam und Weihrauch, Thymian wächst da auch,
Myrrhe, soviel man da pflücken will,
Krokus und Ringelblumen, Dill und auch Quendel,
beim Fenchel der süße Lavendel, die schöne Päonie,
Salbei und Raute, Narde und Balsamite,
der Duft reicht so weit [...].⁶

Dies hat bereits Rainer Gruenter in seinem Artikel „Der Paradisus der Wiener Genesis“⁷ mit Akribie aufgezeigt. In der Josephsgeschichte (V. 3673-3850), die Walter Haug auf Grund des lebensanschaulichen und spannenden

⁵ H. DE BOOR: *Die deutsche Literatur. Von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770-1170*. München 1979, S. 137-138.

⁶ Die Übersetzung wurde M. WEHRLI: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*, S. 369, entnommen.

⁷ In: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 49 (1955), S. 121-144.

Erzählstils als eine der besten Partien des Werkes gewürdigt hat,⁸ wird die Titelfigur (Gen 36,6) mittels äußerer und innerer Merkmale zum Idealbild des frühmittelalterlichen Kleinfürsten, zum idealisierten Verwaltungsmann stilisiert⁹:

ein chint was er erlich,
als sin gebare was tugentlich,
in elliu diu und er tete,
so hete er guote site.
got gab im, fransspuot
in elliu diu und er besuont. (V. 3685-3690)

Nhdt.: Er war ein schöner junger Mann,
untadelig in seinem Verhalten,
und alles, was er tat,
war gut in Geist und Form.
Gott gab ihm gutes Gelingen
in allem, was er in Angriff nahm.¹⁰

Im Kontext der Einbindung des Weltlichen in den frommen Wissensstoff in der frühmittelhochdeutschen 6062 Reimpaarverse umfassenden Ausdichtung des ersten Buches Moses kommt die Schlüsselposition der Szene der Menschenschaffung (V. 215-444) zu. Diese Szene kündigt meines Erachtens die Verlagerung der Akzente vom Jenseits auf Diesseits, vom göttlichen Handeln auf menschliches Wirken quasi programmatisch an. Im Hinblick auf die zentrale Position des Menschen im ganzen Text setzt die *Wiener Genesis* nicht mit dem alttestamentlichen Sechstagerwerk ein (vgl. Gen 1-31), sondern mit der Erschaffung der Engel und mit Luzifers Sturz (V. 10-78). Dieser Sequenz folgt der Ratschluss Gottes (V. 79-92) mit seinen treuen Engeln, in dem die göttliche Idee offenbart wurde, einen Menschen zu kreieren und damit den leeren Chor der gefallenen Engel zu füllen. In der literarischen Ausformung dieses in der Frühscholastik begründeten Theologumenons werden die himmlischen Verhältnisse an die feudalen Verhältnisse des Mittelalters angepasst. Der Schöpfer berät sich mit seinen Engeln wie ein feudaler Fürst mit seinen Vasallen; der Autor lässt Gott die Engel entsprechend „hol-

⁸ *Frühe deutsche und lateinische Literatur in Deutschland 800-1150*, hrsg. von W. HAUG und B.K. VOLLMANN. Frankfurt a. M. 1991, S. 1409.

⁹ Mehr hierzu siehe P. NUSSER: *Deutsche Literatur im Mittelalter. Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen*. Stuttgart 1992.

¹⁰ Die Übersetzung wurde dem Band *Frühe deutsche und lateinische Literatur in Deutschland 800-1150*, S. 555, entnommen.

den“ – „Lehnsleute“ (V. 28) und sie ihn „ihre Herren“ – „ihr Herr“ (V. 42) nennen.¹¹ Gottes Verhalten wird hier geschildert wie das eines klugen Königs oder Kaisers, der vor einer wichtigen Unternehmung den Rat seiner Großen einholt. Parallelen zu dem als musterhaft dargestellten Regieren Karls des Großen im *Rolandslied* oder zu den schematischen Beratungsszenen in den Spielmannsepen ließen sich leicht nachweisen.¹²

Die ausführliche Beschreibung des erschaffenen Adams, die in drei Kapiteln (V. 213-461) nacherzählt wird, steht im Gegensatz zum knappen auf einen Vers reduzierten Bibelbericht der Vulgata: „Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; / ad imaginem Dei creavit illum; masculinum et feminam creavit eos“. (Gen 1, 27)¹³.

Der Autor der deutschen *Genesis* gibt die biblisch-theologische Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mittels des wiederholten Ausdrucks „nach bilidi“ – „nach dem Gottesbild“ (V. 176-177) wieder, wobei er an der ersten Stelle das Possesivpronomen „unser“ verwendet, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass am Werk der Menschenschaffung die ganze theologische Trinität beteiligt war und dass infolge dessen der Mensch die ganze Trinität abbildet. An einer anderen Stelle (V. 227-228) verwendet er das Pronomen „mín“ – „mein“, um Gott-Vater als den eigentlichen Schöpfer hervorzuheben. Von größter Relevanz ist die Bezeichnung Gottes als „werchmann“ – „Werkmeister“ (V. 215), die ankündigt, dass Gottes Tun als handwerkliche Tätigkeit dargestellt wird. Die göttliche Handarbeit, worauf auch die Verben: „tet“ – „tat“ (V. 331), „worht“ – „machte“ (V. 369), „gewuochte“ – „zusammenfügte“ (V. 395) hindeuten, wird genau technisch geschildert. Alle Glieder und Organe des menschlichen Körpers werden *a capite ad calcem* mit naiver Freude am Detail beschrieben. Gott bastelt den Menschen, Glied um Glied. Die literarische Anatomie setzt „ze deme houbite“ (V. 229) – „beim Haupt“ ein. Der geistliche Verfasser lässt Gott den Schädel mit Haut überziehen und dem runden Kopf die Haare wie eine Perücke überstreifen:

¹¹ Es wird nach der folgenden Ausgabe zitiert: *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*, hrsg. von K. SMITS. Berlin 1972. Bei der Übertragung ins Neuhochdeutsche waren mir zwei Ausgaben behilflich: *Wiener Genesis*, in: *Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse*, hrsg. von H. de Boor, Bd. 1/1: *Mittelalter 1*. München 1965, S. 33-41 und *Wiener Genesis*. In: G. VOLLMANN-PROFE, *Frühmittelhochdeutsche Literatur. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Auswahl, Übersetzung und Kommentar. Stuttgart 1996, S. 6-33.

¹² Vgl. G. VOLLMANN-PROFE: *Frühmittelhochdeutsche Literatur. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, S. 234, Anm. 80.

¹³ Vgl. auch Jak 3,9 und 1 Kor 11,7.

... daz houbit tet er sinewel, zôch uber den gebel ein vel,
gab ime guot gebâre, bedackte iz mit hâre,
gab dem weichen hirne den gebel ze scirme.“ (V. 231-236).

Nhdt.:

Den Kopf machte er rund, den Schädel überzog er mit Haut,
verlieh ihm ein gefälliges Aussehen, bedeckte ihn mit Haaren,
und gab dem weichen Gehirn die Hirnschale zum Schutz.¹⁴

Ausführlich bespricht der Autor die „siben locher“ – „die sieben Löcher“ (V. 238) für die Sinnesorgane: „zwei an den ôren“ – „zwei bei den Ohren“, „zwei ougen“ – „dazu zwei Augen“, „zwei an der nase“ – „zwei an der Nase“, „in deme munde einez“ – „eine als Mund“ (V. 239-245).

Es handelt sich hier – wie zuerst Alfred Weller (1914, 1967) und später Josef Esser (1987) ergiebig in Bezug auf einzelne Stellen nachgewiesen haben –, nicht um originelle Einfälle des Autors, sondern um wörtliche Entlehnungen und Kopien im Gedankeninhalt, sprachlicher Formulierung und Stil. Der deutsche Autor stützt sich auf viele Werke lateinisch-theologischer Literatur, insbesondere auf das Schöpfungsgedicht *De spiritalis historiae gestis* des Acitus Avitus‘ und *De opifitio dei* des Lactantius.¹⁵ So erklärt er aus dem Werk des Letzteren die Art der Aufzählung der sieben Öffnungen am Haupte; aus dem ersten wiederum die Rundung des Kopfes. Darüber hinaus spielen fortwährend auch Fügungen aus anderen außerbiblischen Quellen herein, wobei es nicht immer möglich ist, eine exakte Vorlage zu eruieren. So z.B. die Sonderstellung des Mundes und seine doppelte Aufgabe als Sprech- und Essorgan ist bei Lactantius, Hrabanus Maurus, Isidor Sevilla von und anderen Exegeten zu finden.

Die Nützlichkeit und Funktionstüchtigkeit der einzelnen Organe, die auf der semantischen Ebene mittels der insgesamt viermal, davon dreimal superlativisch gebrauchten Adjektive und Adverbien „nutze“ – „nützlich“ (V. 238), „nutzeste“ – „am nützlichsten“ (V. 246, 272, 360) zum Ausdruck kommt, dominiert in der ganzen anatomischen Schilderung. An einer Stelle scheint der Gebrauch dieses Adverbs aus der christlichen Perspektive fast pervers zu sein. Die Feststellung „Daz nutzest chumet al ze magene“ (V. 360) – „Das

¹⁴ Die Übersetzung wurde G. VOLLMANN-PROFE: *Frühmittelhochdeutsche Literatur. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, S. 19, entnommen.

¹⁵ Mehr hierzu siehe A. WELLER: *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis*. London 1967, S. 42-43.

Nützlichste kommt alles in den Magen“ kontrastiert eindeutig mit dem biblischen Imperativ „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.“ (Mt 4,4).

Einige der Vorstellungen wie das Herz als der Sitz der Seele und der physische Lebensmittelpunkt („in deme herzen ist unser Leben“ – „in dem Herzen ist unser Leben“; V. 321)¹⁶, die Verbindung von Lachen und Milz („von deme milze lachen wir sliume“ – „die Milz bewirkt, dass wir schnell bereits sind zu lachen; V. 324), oder von Galle und Zorn („den der galle den zorn“ – „von der Leber unser Aussehen“; V. 325) – gehen nicht auf die spätantike kirchlich-theologische Literatur zurück, sondern auf die Volksmedizin und allgemein bekanntes seit der Antike weitverbreitetes Gedankengut. Im volksmedizinischen Verständnis hatte die Milz die Aufgabe, die schwarzgalligen Stoffe an sich zu ziehen, die den Menschen mürrisch stimmen, und so, der Heiterkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Selbst der dem heutigen Leser spaßhaft vorkommende Zweck des kleinen Fingers, der dazu gut ist, im Ohr zu bohren und den Gehörgang freizulegen – „daz er in daz ore grubilet“ (V. 294) – ein Beispiel dafür, dass die anschauliche Vermittlung des biblischen Stoffes bis an die Grenze des Komischen reicht – stimmt, wie Esser nachgewiesen hat, mit den medizinischen Lehren des Mittelalters überein;¹⁷ er kann aber auch auf die eigene Lebenserfahrung des Autors zurückgeführt werden. Die knappe in auffälliger Weise mit den ausführlichen Beschreibungen der restlichen Körperteile kontrastierende Erwähnung des männlichen Geschlechtsorgans – „hegedruosen“ (V. 364) ist auf die frühmittelalterliche Kirchenlehre, in der der Sexus tabuisiert und als sündhaft angesehen war, zurückzuführen. Diese sparsame Beschreibung kann aber auch als ein Hinweis auf den Stand des Textproduzenten interpretiert werden.

Die detaillierte anatomische Schilderung, die von großer Gelehrsamkeit und Erudition des Autors zeugt, weist allerdings einige Lücken und Unvollkommenheiten auf. Die einzelnen Körperglieder („ahselun“ – „Schulter“, „arme“ – „Arme“, „heute“ – „Hände“, „bruste“ – „Brust“, „zwei huffe“ – „Hüften“, „zwei bein“ – „Beine“, „waden“ – „Waden“, „fuoze“ – „Füße“ und „fingere“ – „Zehen“) sowie -organe („herze“ – „Herz“, „lebere“ – „Leber“, „milze“ – „Milz“, „lungen“ – „Lungen“), werden in keiner perfekten durchdachten Anordnung dargestellt. Im Vers 239 fängt der Verfasser die Beschrei-

¹⁶ Mehr hierzu siehe: X. von ERTZDORFF: *Das Herz in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 84 (1962), S. 249-301.

¹⁷ Vgl. J. ESSER: *Die Schöpfungsgeschichte in der Altheutschen Genesis. Kommentar und Interpretationen*. Göttingen 1987, S. 333.

bung noch einmal bei den Achseln – „ahsilun“ an, um vergessene oder nicht gehörig betonte Dinge in nachholender Schilderung dem Zuhörer vor Augen zu führen. Er erwähnt den Hals – „chrage“ (V. 358) nicht gleich nach der Beschreibung des Hauptes, sondern erst im Zusammenhang mit den Verdauungsorganen „gederme und wambe“ – „Gedärm und Bauch“ in Versen 354-355.

Dem Bericht über die Herstellung der einzelnen Körperteile folgt eine detaillierte Schilderung der Zusammenfügung der anatomischen Gliedmaßen mittels „leim“ – Lehm (V. 375-399). Sie wird ebenso als handwerkliche Tätigkeit dargestellt:

Duo got zeinitzen stucchen den man zesamene wollte rucchen,
duo nam er, sôs ich wâne, einen leim zâhe,
dâ er wollte daz daz lit zesamene sollte,
streich des unter zwisken daz si zesamene mahten haften.

Den selben lettun tet er ze âdaren.
uber ieglich lit er zôch den selben leim zâch,
daz si vasto chlebeten, zesamene sich habeten.

Zu hartem leime tet er gebeine,
zu bröder erde hiez er daz fleisk werden,
zu letten deme zâhen machôt er die âdare.
duo er in allen zesamene gevuochte duo bestreich er in mit einer slôte,
diu selbe slôte wart ze dere hute. (V. 375-398)

Nhdt.:

Als Gott aus den einzelnen Stücken den Menschen
zusammenfügen wollte,
da nahm er, glaube ich, einen klebrigen Lehm;
wo er wollte, daß die Gliedmaßen sich verbinden,
strich er etwas davon dazwischen, so daß sie zusammenhalten konnten.

Aus dem gleichen Lehm machte er Adern, jedes Glied überzog er
mit diesem klebrigen Lehm, so daß sie fest hafteten
und zusammenhielten.

Aus hartem Lehm formte er Knochen.

Aus weicher Erde ließ er das Fleisch entstehen.

Aus dem klebrigen Lehm bildete er die Adern.

Als er ihn ganz zusammengefügt hatte, bestrich er ihn mit
Schlamm.

Dieser Schlamm wurde zur Haut.¹⁸

¹⁸ Die Übersetzung wurde G. VOLLMANN-PROFE: *Frühmittelhochdeutsche Literatur. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, S. 29-30, entnommen.

Um die einzelnen Menschenstücke zu verbinden, macht Gott zuerst einen klebrigen Lehm, woraus er auch Adern formte. Aus hartem Lehm formte er Knochen, aus weicher Erde – das Fleisch. Den ganzen Menschen bestrich er mit Schlamm (Haut).

Der scheinbar naiven, auf den ersten Blick kindischen Beschreibung von verschiedenen Lehmsorten, wohnt – wie Sünge und nach ihr Smits konstatieren – eine tiefe theologische Dimension inne: „Dem Wort Lehm“, das in den Initialabschnitten der Kapitel W3 bis W5 siebenmal vorkommt, wird eine besondere Funktion zugeschrieben. Die Zahl 7 hat einen Symbolcharakter: Die siebenfache Erwähnung des Erdenlehms lässt sich über die Gaben des Hl. Geistes auf den Spiritus Sanctus selbst beziehen. Die Siebenzahl ist nochmals in ihre Bestandteile zerlegt: Dreimal erscheint ‚leim‘ in einem Initialabschnitt (W 3a), je einmal in vier verschiedenen Abschnitten (W 4a, W 4b, W 4c, W 5a). Dass die Sieben auch hier als ‚Summe der beiden heiligen Grundzahlen: der 3 als dem Symbol der Trinität und der 4 als dem Symbol der Welt oder Schöpfung‘ zu deuten ist, lässt sich aus dem Text selbst erweisen; der Dichter umschreibt das Geheimnis der Dreieinigkeit des Schöpfers und verwebt mit dieser Beschreibung die dreifache Nennung des ‚leim‘.¹⁹ Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Erschaffung des ersten, irdischen Menschen Sinn-Bild des zweiten, himmlischen Menschen ist: „Wie Adam aus der jungfräulichen Erde erschaffen wurde, so nahm Christus Gestalt an in der Jungfrau, in seiner Person ‚verbindet‘ sich wahre Gottheit durch die Einwirkung des Hl. Geistes mit der uns allen eigenen menschlichen Natur.“²⁰

In der abschließenden Partie des Erschaffungsberichtes wird die Beseelung des Menschen von Gott beschrieben. Der aus lauter Teilen und Teilchen zusammengesetzte Mensch erhebt sich nun, von Gottes Atem erfüllt, aufrecht, das Gesicht dem Himmel, Gottes Wohnsitz zugewendet, und tut seine ersten Schritte in der Welt. Der Autor zeigt hier Adam als eine wahrhaft erhabene Einheit. Für seine Einsetzung als Herrn aller Geschöpfe findet der Dichter Worte von feierlichem Schwung. Das Ganze schließt die Rede des Schöpfers, in der er seinem Geschöpf die Erde ‚überreicht‘ und ihn zum Verwalter des Geschaffenen bestimmt.

¹⁹ *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*, hrsg. von K. SMITS, Berlin 1972, S. 37-38; vgl. auch. M.T. SÜNGER: *Studien zur Struktur der Wiener Genesis*, Klagenfurt 1964, S. 93-94.

²⁰ M.T. SÜNGER: *Studien zur Struktur der Wiener Genesis*, S. 103-104, hier zit. nach *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*, hrsg. von K. SMITS, S. 38.

Die Schlusszene macht deutlich, dass der Autor im Laufe der Erzählung immer mehr den Akzent vom Jenseits, vom göttlichen Heilsplan auf das Diesseits, auf das menschliche Wirken verschiebt und von der Darstellung Gottes als allwissendes Wesen von unfassbar wundersamer Weisheit, durch die jedem menschlichen Glied und Organ eine zweckvolle Aufgabe zugewiesen wird, zur Darstellung des Adam als eines perfekt konzipierten Wesens übergeht und mit dem Ausblick auf die menschliche Tätigkeit schließt. Die den Bericht über die Erschaffung des Menschen konkludierende Formulierung „Die hente er bruchte / zeineme ieglichen werche“ (V. 410-411) – „Die Hände kannte er [der Mensch] zu jeglicher Arbeit gebrauchen“ hebt den pragmatischen Aspekt des poetischen Menschenkonzeptes hervor.

Ich ziehe das Fazit: Alle Modifikationen, die sachkundige, auch wenn scheinbar primitive, Ausweitung des erzählerischen Details sowie die andere Pointierung, lassen die in der bisherigen Forschung weiterhin ungeklärte Frage nach dem Produzenten- und Rezipientenkreis sowie nach der Funktion der frühmittelhochdeutschen religiösen Texte im Allgemeinen und der *Wiener Genesis* im Besonderen klären. Die im Rahmen der Textanalyse aufgezeigten Änderungen lassen auf die Herkunft, den Stand und das Interesse des anonymen Dichters der *Wiener Genesis* schließen: Er zeigt sich hier weniger ein Gelehrter, sondern vielmehr als ein Mann des praktischen Lebens, der nicht so sehr dogmatische Fragen oder exegetische Positionen durchspielen, sondern die alttestamentliche *historia* aktualisieren will. Die Ergänzungen sind somit durch die pragmatische Gebrauchssituation des Textes bedingt: Der anonyme Verfasser der frühmittelhochdeutschen poetischen Paraphrase des biblischen Genesis-Buches stellte sich die Erweiterung des weltlichen Wissens zur Aufgabe. Das im Text dokumentierte Interesse an natürlichen alltäglichen Dingen weist darauf hin, dass der religiösen Literatur des deutschen Frühmittelalters eine neue Funktion zukommt. Sie ist Spiegel und Orientierung für das geistig-soziale Leben. Deshalb wirkt sie nicht so sehr belehrend, erläuternd oder erbauend, sondern vielmehr unterhaltend und Wissensneugierde weckend.

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

- DE BOOR H.: Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse. Bd. 1 / 1: Mittelalter 1, München 1965.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg-Basel-Wien 1980.
- Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800-1050. Hg. von W. Haug und B.K. Vollmann, Frankfurt a. M. 1991.
- SMITS K.: Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung. Berlin 1972.
- VOLLMANN-PROFE G.: Frühmittelhochdeutsche Literatur. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Auswahl. Stuttgart 1996.

SEKUNDÄRLITERATUR

- BEIN Th.: Germanistische Mediävistik. Berlin 1998.
- BIRKHAN H.: Geschichte der althochdeutschen Literatur im Licht ausgewählter Texte. Teil I: Althochdeutsche und altsächsische Literatur. Wien 2002.
- ERZTDORFF X. von: Das Herz in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 84 (1962), S. 249-301.
- ESSER J.: Die Schöpfungsgeschichte in der Althochdeutschen Genesis. Kommentar und Interpretation. Göttingen 1987.
- GRUENTER R.: Der Paradisus der Wiener Genesis. In: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 49 (1955), S. 121-144.
- HEINRICH B.: Frühmittelalterliche Bibeldichtung und die Bibel. Ein Vergleich zwischen altenglischen, althochdeutschen und altsächsischen Bibelparaphrasen und ihren Vorlagen in der Vulgata. Frankfurt a. M.–Bern–Wien–New York 2000.
- HENNIG U.: Untersuchungen zur frühmittelhochdeutschen Metrik am Beispiel der Wiener Genesis. Tübingen 1964.
- HÜBNER G.: Ältere deutsche Literatur. Tübingen 2006.
- KARTSCHOKE D.: Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Iuvencus bis Otfried von Weissenburg. München 1975.
- MASSER A.: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976.
- NUSSER P.: Deutsche Literatur im Mittelalter. Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen. Stuttgart 1992.
- SÜNGER M.T.: Studien zur Struktur der Wiener Genesis. Klagenfurt 1964.
- WACHINGER B.: Deutschsprachige Literatur des Mittelalters. Studienauswahl aus dem Verfasserlexikon. Berlin–New York 2000.
- WEHRLI M.: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 3. Aufl. Stuttgart 1997.
- WEHRLI M.: Sacra Poesis: Biblepik als europäische Tradition, in: ders., Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze. Zürich 1969.
- WELLER A.: Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. London 1967.

LAICYZACJA HISTORII ZBAWIENIA
W RELIGIJNEJ LITERATURZE WZESNO-WYSOKO-NIEMIECKIEJ
NA PRZYKŁADZIE *WIEDEŃSKIEJ KSIĘGI RODZAJU* (OK. 1060)

Streszczenie

Liczne utwory religijne powstałe w epoce niemieckiego wczesnego średniowiecza, trwającego od ok. 1060 do ok. 1160 r., cechuje otwartość na świat i tendencja laicyzacji. Świadczy o tym już sam dobór parafrazowanych treści. Autorzy koncentrują się tu nie – jak to miało miejsce w przypadku staro-wysoko-niemieckiej epiki biblijnej (*Heliand*, *Evangelienharmonie* Otrfrida von Weißenburg) – na osobie i działalności Jezusa Chrystusa, lecz na początkach i historii ludzkości, będących tematem starotestamentalnej Księgi Rodzaju oraz Księgi Wyjścia. Utworem, który zapoczątkowuje innowacyjny nurt zeświecczenia treści biblijnych, jest anonimowo napisana i przekazana ok. 1060 r. w Karyntii lub Styrii *Wiedeńska Księga Rodzaju* (niem. *Wiener Genesis*), licząca 6062 wersy. Przenikanie elementów ówczesnej historii do historii zbawienia daje się zauważyć w wielu passusach. Autor przemienia starotestamentalny raj Eden w idealny krajobraz wczesnośredniowieczny, a postać patriarchy Józefa stylizuje na idealnego zarządcę feudalnego owego okresu. Pozycję kluczową ma scena przedstawiająca stworzenie człowieka, rozbudowana do 148 wersów. W detaliczny, często humorystyczny, sposób autor opisuje, jak Bóg Stwórca z rzemieślniczą precyzją stwarza po kolei poszczególne części i organy ciała pierwszego człowieka, podając przy tym ich konkretne funkcje. Opis ma na celu podkreślenie nie tylko godności istoty ludzkiej, lecz przede wszystkim praktycznej roli człowieka odpowiedzialnego za historię świata.

Streściła Marzena Górecka

Schüsselbegriffe: Erschaffung des Menschen, Profanisierung, Verweltlichung der Bibelgeschichte, Bibleepik.

Słowa kluczowe: stworzenie człowieka, laicyzacja, laicyzacja treści biblijnych, niemiecka literatura religijna wczesnego średniowiecza, niemiecka epika biblijna.

Key words: creation of man, secularization, secularization of the biblical story, biblical epic.