

Carola Redzich

daz er dicz puch selber schreib mit seiner hant

Zum Einfluss der Verfasserfrage auf die Rezeption der Johannesapokalypse in deutschsprachigen Übersetzungen des 14. und 15. Jahrhunderts

1 *auctor* und *scriptor*: zur Verfasserschaft biblischer Texte

Vor einigen Jahren stieß ich in einer Proseminararbeit auf ein Zitat aus der Johannesapokalypse, auf das sich die folgende bibliographische Fußnote bezog: „Gott: Die Bibel, übersetzt von Martin Luther.“ Der studentische Verfasser betrachtet die Bibel gleichsam selbstverständlich als in sich geschlossenes Werk, in das die Johannesapokalypse als eine Art Kapitel integriert ist. Literarische Werke haben gewöhnlich einen Autor, und das Fehlen eines solchen auf dem Titelblatt einer Bibelausgabe wird als Leerstelle empfunden, die es nach bibliographischen Gepflogenheiten zu füllen gilt. Als Autoren des biblischen Gesamtwerks kommen für den studentischen Verfasser im vorliegenden Fall weder der Evangelist Johannes, dem die Autorschaft der Offenbarung zumindest im Mittelalter zugeschrieben wird, noch Martin Luther in Frage, dessen Übersetzerischer Umgang mit der kanonischen Textsammlung ihren spezifischen Werkcharakter als einer deutschen ‚Heiligen Schrift‘ begründet und im kulturellen Gedächtnis des protestantischen Bildungsbürgertums mit dem Begriff ‚Bibel‘ gleichsetzt.¹ Der Verfasser der Proseminararbeit zieht es hier vor, die ‚literarische‘ Urheberschaft für die Bibel Gott zuzusprechen. Als bibliographische Referenzgröße mag eine metaphysische Instanz etwas aus dem wissenschaftlichen Rahmen fallen, aus der Perspektive Martin Luthers erscheint die Angabe indes vollkommen korrekt: *Die heilige Schrift ist [...] allein Gottes, der hat sie allein gesprochen und geschrieben der sol sie auch allein deuten und auslegen, wo es not ist.*² Eine Verfasserinstanz ‚Gott‘ bleibt unberührt von Problemen der Historizität der Bibel als kanonischer Textsammlung, deren Textbestand, Ordnung und formale Gestalt (Kapitel- und Verszählung) im Laufe der Rezeptionsgeschichte ebenso starkem Wandel unterliegt, wie die Geltung

¹ Vgl. Carola REDZICH, *Luthers langer Schatten. Teleologie und Typologie in der Forschungsgeschichte zur Bibelübersetzung*. In: *Luther zeitgenössisch, historisch, kontrovers*. Hg. von Richard FABER/Uwe PUSCHNER. Frankfurt am Main 2017, S. 465–484; hier S. 465–468.

² Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*. In: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1ff., Weimar 1883ff., Bd. 53, S. 579–648; hier S. 644,25–29; vgl. Albrecht BEUTEL, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*. Tübingen 1991 (*Herme neutische Untersuchungen zur Theologie* 27), S. 245–246.

der Sprachen, in denen diese Sammlung Gestalt gewinnt. Auch wenn die mittelalterlichen Theologen die Verantwortung für die Auslegung der heiligen Schriften keinesfalls Gott allein überlassen können, weil sie aus der hermeneutischen Aufgabe ihre Existenzberechtigung ableiten, lauten viele Aussagen zur Autorschaft der *sacra scriptura* ganz ähnlich. Thomas von Aquin z. B. formuliert in der ‚Summa theologiae‘: *auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas.*³ Während Luther die Instanz ‚Gott‘ ausdrücklich mit dem Akt des Schreibens in Beziehung setzt, als dessen Ergebnis sich das Werk der ‚Heiligen Schrift‘ als göttlicher Wortlaut manifestiert, und in diesem Sinne Autorschaft dezidiert als Verfasserschaft begreift, lässt die Formulierung der ‚Summa‘ diese Interpretation nur bedingt zu. Zwar stellt auch Thomas eine Beziehung zwischen *auctor* und *scriptura* her, allerdings geht es ihm hier weniger um schriftstellerisches als vielmehr generell um schöpferisches Handeln. Insofern, als dass Gott *auctor* aller Wörter und Sprachen sowie aller Dinge ist, die sie bezeichnen, bleibt die *sacra scriptura* johanneisch geprägte Metapher für jede Art schöpferischer Seins-Setzung. Während Luther das deutsche Äquivalent für *sacra scriptura* (*heilige Schrift*) wie einen Werktitel verwendet, fokussiert Thomas mit dem lateinischen Äquivalent die (sich in den kanonischen Schriften manifestierende) Gott eigene Redeweise, in der sich sein Wille und Wirken in der Heilsgeschichte offenbart und die je nach Ort, Zeit und Erfordernis als theologisch-abstrakte, als erzählende, als poetische oder prophetische Schriftrede in Erscheinung tritt. Der entscheidende Punkt ist: Gott selbst schreibt nicht. Er offenbart sich den Auserwählten ([...] *ut [...] elevant eas ad cognitionem intelligibilium*), und er verbleibt dabei in seiner Göttlichkeit (*remanet in sua veritate*).⁴ Wie diejenigen, *quibus revelatio facta est*, diese Offenbarung jeweils schriftsprachlich umsetzen, bleibt für Thomas im Anschluss an Augustinus eine didaktisch-pädagogische Frage.⁵ Die *sacra scriptura* ist somit nicht die ‚Bibel‘ genannte, historisch gewachsene Sammlung kanonischer, semi-kanonischer und exegetischer Schriften, deren Verfasser gläubige Christen, mithin Menschen sind, sie ist vielmehr in allen diesen (und anderen) Schriften. Hugo von St. Viktor definiert die Sammlung, die er ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs *divinae scripturae* (Plural!) nennt, wie folgt: *Scripturae divinae sunt quas, a catholicis fidei cultoribus editas auctoritas universalis ecclesiae ad eiusdem fidei corroborationem in numero divinorum librorum computandas recepit et legendas retinuit.*⁶ Die *divini libri* sind für Hugo eigenständige Schriften und Werke, die von menschlichen Autoren zu verschie-

³ Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Summa Theologiae. Cura Fratrum eiusdem ordinis. 5 Bde. 1961–1963; hier I, q. 1, a. 10, resp.

⁴ Ebd., I, q. 1, a. 9, ad 2.

⁵ So wertet Thomas (ebd.) die figurative Rede (*occultatio figurarum*) als *utilis [...] ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium*.

⁶ Hugo von St. Viktor, Didascalicon. De studio legendi. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Thilo OFFERGELD. Freiburg u. a. 1997, 4, 1, 70.

denen Zeiten mit der Intention verfasst wurden, Glaubenswissen zu vermitteln, das von der Kirche als kanonisch bzw. orthodox anerkannt wird. Hugo denkt die Gesamtheit dieses Schrifttums mehr als eine Bibliothek denn als ein (einzelnes) Buch, was mit der mittellateinischen Verwendung des etymologisch verwandten griechischen Lehnwortes *bibliotheca* als Synonym für *biblia* korrespondiert.⁷ Diese Bibliothek ist, wie Hugo ausführt, aufgrund ihrer Größe für einen ungeschulten Leser unübersichtlich, geradezu verwirrend, und es bedarf, um sich sicher in ihr zu bewegen und intellektuellen Nutzen aus ihr zu ziehen, einer inneren, aus dem Glauben gewonnenen Sicherheit:

*Vix enim in tanto librorum pelago et multiplicibus sententiarum anfractibus, quae et numero et obscuritate animum legentis saepe confundunt, aliquid unum colligere poterit, qui prius summatim in unoquoque, ut ita dicam, genere aliquod certum principium firmum fide subnixum, ad quod cuncta referantur, non agnovit.*⁸

Für Hugo ist das wichtigste Kriterium für die Geltung einer Schrift als *divina* durchaus nicht allein deren Autorisierung durch die Kirche, sondern, wie er *divinus* hier semantisiert, dass sie *a falsitate contagionis aliena* („frei von der Ansteckung mit der Falschheit“) sei.⁹ Es gebe neben den kanonischen auch andere Schriften, *a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta, quae licet auctoritate universalis ecclesiae probata non sint, tamen quia a fide catholica non discrepant et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia.*¹⁰

Dass eine im Glauben basierte Rede von der göttlichen Wahrheit grundsätzlich auch jenseits der kirchlichen Doktrin möglich ist, relativiert nicht die Bedeutung der von der Kirche anerkannten kanonischen Schriften, macht aber Hugos Ansicht deutlich, dass es absurd wäre anzunehmen, Gottes Wort, die *sacra scriptura*, ließe sich in ihrer unendlichen Sinnfülle in einigen wenigen historischen Manifestationen, wie sie die kanonischen *sacrae scripturae* repräsentieren, zusammenfassen, deren Verhältnis zur *sacra scriptura* in etwa demjenigen von Zeichen und einem zu Bezeichnenden entspricht, das sich selbst vermittelt einer unendlichen Fülle von Zeichen nicht erschöpfend ‚bedeuten‘ lässt. Damit konstituiert, legitimiert und fordert Gott als *auctor* der *sacra scriptura* selbst den Konnex zwischen Schriftwort und Exegese,

⁷ Vgl. ebd. 4, 4 (*Quid sit bibliotheca*); dazu REDZICH, Luthers langer Schatten (wie Anm. 1), S. 469.

⁸ Hugo, Didascalicon (wie Anm. 6), 6, 4, 120: „in einer solchen Flut von Büchern und in einem solchen Gewirr von Lehrmeinungen, welche sowohl durch ihre Zahl als auch durch ihre Unverständlichkeit oft den Geist des Lesers verwirren, kann man kaum auch nur in einem einzelnen Punkt zu einem Ergebnis kommen, wenn man nicht vorher sozusagen in jeder Kategorie summarisch ein festes, durch unerschütterlichen Glauben getragenes Prinzip für sich festgehalten hat, das für alle Punkte Gültigkeit besitzt.“ Übersetzung von Thilo OFFERGELT.

⁹ Ebd. 4, 1, 70.

¹⁰ Ebd. 71: „die von frommen und weisen Männern zu verschiedenen Zeiten geschrieben worden sind und die, wenn sie auch von der Autorität der allgemeinen Kirche nicht anerkannt worden sind, dennoch unter die heiligen Worte gerechnet werden“.

durch den der Referenzhorizont für das, was als Glaubenswissen, als göttliche Wahrheit in und hinter dem Wort begriffen wird, allererst sichtbar werden und die verborgene Referentialität der *sacrae scripturae* offengelegt werden kann.

Bis zum Beginn der Frühen Neuzeit bleibt die ‚Bibel‘ für die Mehrheit der gläubigen Laien ein abstrakter und erhabener Begriff. Die performative Vergegenwärtigung des biblischen Wortes in der Liturgie und der monastischen *lectio divina* vollzieht sich in sakralen Räumen, die Laien nicht oder nur unter bestimmten Bedingungen und zu bestimmten Zeiten zugänglich sind. In der geistlichen Laienunterweisung (außerhalb des monastischen Raums) spielt die selbstständige Lektüre des Schriftwortes (in Übersetzungen) kaum eine Rolle.¹¹ In Predigten und anderen Gattungen geistlicher Literatur in der Volkssprache, die Teile des liturgisch relevanten biblischen Wortlautes übersetzen und mit je spezifischen Deutungen rahmen, dominiert die Vorstellung von den biblischen Büchern als einer großen Bibliothek. In aller Regel nehmen die Prediger vermittelt einer Einleitungsformel auf den biblischen Wortlaut Bezug, die nach dem Muster ‚Matthäus sagt im Evangelium‘ oder ‚Johannes schreibt in der Apokalypse‘ sowohl das jeweilige Buch als auch dessen (menschlichen) Verfasser eindeutig benennt. Damit ist die je folgende Aussage als didaktisch-autoritatives Sprachhandeln einer anerkannten Lehrperson markiert, wobei in diesem Rezeptionskontext kein kategorialer Unterschied zwischen biblischen Autoren wie Paulus und Johannes und Kirchenlehrern wie Augustinus, Gregor oder Bernhard erkennbar wird.

2 Sprachlich-rhetorische *obscuritas* als didaktisches Prinzip: zur Deutung der Apokalypse im schultheologischen Kontext

Die Frage, ob und wenn ja, in welcher Weise der Mensch Anteil an der Verfasserschaft der biblischen Schriften hat, gewinnt seit dem 12. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung.¹² Ist auktoriales Handeln schlechthin als dem freien Willen unterliegende, vom intellektuellen Vermögen eines Menschen abhängige und dessen Verantwortung unterliegende (gnadenhaft geschenkte) Fähigkeit zu begreifen oder bleibt es als Medium der Wirkabsicht Gottes dem menschlichen Wollen entzogen? Während der Benediktiner Rupert von Deutz dabei bleibt, dass Gott allein Gestalt und Redeweisen der biblischen Schriften im Zusammenhang mit seinen Wirkabsichten in spezifischen historischen Situationen bestimme, wobei er den Verfassern die Rolle von inspirier-

¹¹ Vgl. BEUTEL, In dem Anfang (wie Anm. 2), S. 238–243.

¹² Grundlegend Alastair MINNIS, Discussions of ‚Auctorial Role‘ and ‚Literary Form‘ in Late Medieval Scriptural Exegesis. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 99 (1977), S. 37–65.

ten *scriptores* zuweist,¹³ entwickelt Hugo von St. Viktor das Konzept einer doppelten Autorschaft, in dem sich göttlicher *auctor* und menschlicher *scriptor* harmonisch ergänzen. Die vom *scriptor* intendierte, auf einer Glaubenswahrheit basierende und eigenständig in Schrift gebrachte Aussage korrespondiert mit der dieser Aussage Geltung verleihenden *sententia divina*, die durch die Exegese aufgedeckt werden könne. Um Fehldeutungen zu vermeiden, sollte die Deutung sich so eng wie möglich daran orientieren, *quod certum apparuerit eum sensisse quem legimus*.¹⁴ Wenn sich nicht eindeutig ermitteln lasse, was der *scriptor* „allem Anschein nach gemeint hat“, empfehle es sich, einer orthodoxen Deutung zu folgen, die nicht vom rechten Glauben abweiche: *Aliud est enim quid potissimum scriptor senserit non dinoscere, aliud a regula pietatis errare*.

Das betrifft vor allem Schriften wie die Johannesapokalypse, deren sprachliche *obscuritas* Hugo als schwer verdauliche Speise bezeichnet, die man gut kauen müsse, bevor man sie verdauen könne. Der Wortlaut entsprechender Schriften habe zwar, wie er formuliert, eine tiefere Bedeutung (*sententia*), bleibe aber auf der Textoberfläche unverständlich: *Illa [narratio] vero litteram et sententiam tantum habet, ubi ex sola pronuntiatione nihil concipere potest auditor nisi addatur expositio*.¹⁵ Einem ungeübten Leser verwehrten solche Texte einen unmittelbaren verstehensbasierten Zugang und blieben ohne die gelehrte *expositio* verschlossen.¹⁶

Hugos Plädoyer für die Orientierung an der orthodoxen Auslegung bei der Lektüre schwieriger biblischer Schriften spiegelt sich im schultheologischen Umgang mit dem letzten Buch des biblischen Kanons: Die allegorisch-ekklesiologische Deutung der Apokalypse, die den Text als chronologisch-linear oder zyklisch-rekapitulierend geordnete Offenbarung der gesamten Heils- und Kirchengeschichte versteht, wird seit dem 9. Jahrhundert zum exegetischen Standard.¹⁷ Schon Ambrosius Autpertus wertet die Bildsprache des Textes als Ausdruck einer gattungsspezifischen Literarizität, die sich in verschiedenen *modi locutionis* auf der Textoberfläche offenbare. Die Frage, wer hier eigentlich spricht und wer schreibt, wird in diesem Zusammenhang, ausgehend vom göttlichen Schreibbefehl *quod vides scribe in libro* (Apc 1, 11), zur zentralen exegetischen Aufgabe.¹⁸ Es gilt, das auktoriale Beziehungsgefüge zwischen der real-

¹³ Vgl. Carola REDZICH, *Quod vides scribe in libro*. Zum Verhältnis von visionärer Schau und ihrer sprachlichen Vermitteltheit in der Apokalypseauslegung vom 8. bis zum 12. Jahrhundert. In: Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009. Hg. von Ricarda BAUSCHKE/Sebastian COXON/Martin H. JONES, Berlin 2011, S. 272–289; hier S. 286–287.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 6), 6, 11, 129.

¹⁵ Ebd., 6, 8, 125: „Jene Erzählung aber, bei der der Hörer aus dem bloßen Vortrag heraus nichts verstehen kann, wenn keine Auslegung hinzugefügt wird, enthält nur Wortlaut und tiefere Bedeutung.“

¹⁶ Vgl. ebd., 6, 4, 120.

¹⁷ Vgl. E. Ann MATTER, *The Apocalypse in Early Medieval Exegesis*. In: *The Apocalypse in the Middle Ages*. Hg. von Richard K. EMMERSON/Bernard MCGINN, Ithaka/London 1992, S. 38–50.

¹⁸ REDZICH, *Quod vides* (wie Anm. 13), S. 273–279.

historischen Person Johannes, der die Offenbarung zuteilwird, der ‚Ich‘ sagenden und als ‚Johannes‘ angesprochenen Textinstanz und dem Verfasser Johannes aufzudecken, der dieses ‚Ich‘ mit rhetorischen Mitteln inszeniert. Die Identität dieses Verfassers mit Johannes, dem Apostel, Evangelisten und Lieblingsjünger Christi, der beim letzten Abendmahl an der Brust des Herrn ruht, wird seit dem 5. Jahrhundert im sog. Pseudo-Hieronymus-Prolog kanonisch fixiert.¹⁹ Im Rahmen dieser Deutungstradition avanciert die Apokalypse zum Antitypus der alttestamentlichen Prophetien.

Mit dem in der Theologie aufkommenden Interesse an den menschlichen Verfassern der *divinae scripturae* verbindet sich auch die Frage der (Mit-)Verantwortung für die *obscuritas* prophetischer Schriften. Solange diese der Sphäre der göttlichen *auctor*-Instanz zugerechnet wird, bleibt sie ein theologisches, mit den Mitteln der Exegese zu lösendes Problem. Sobald sie jedoch zum selbst verantworteten literarischen Produkt eines menschlichen Verfassers erklärt wird, werden text- und literaturkritische Fragen virulent.²⁰ Entsprechend etablieren sich in der Kommentarliteratur zur Johannesapokalypse sprachphilosophisch und literaturtheoretisch basierte, von der Antikenrezeption beeinflusste, Überlegungen zur rhetorischen Gestalt und Komposition des Textes, die die artistische Gelehrsamkeit ihres Verfassers betonen und ihm eigenständige theologisch-didaktische Wirkabsichten zuerkennen. Dass das angesichts der überragenden heilsgeschichtlichen Bedeutung des Evangelisten Johannes überhaupt als notwendig erachtet wird, liegt daran, dass sich das akademisch geformte Verfasserprofil des Evangelisten nicht bruchlos mit der anthropologisch basierten Visionstheorie des Augustinus überblenden lässt, der dem Visionär Johannes weit weniger intellektuelles Potential zugesteht, als dies die Schultheologen für einen kanonischen Autor vorsehen.²¹ Augustinus hatte, ohne explizit zwischen der Textgestalt und dem *modus visionis* zu unterscheiden, die in der Apokalypse als bildhafte Schau inszenierte Erlebnisweise der *visio spiritalis* zugeordnet und sie damit als etwas für den gewöhnlichen Sterblichen potentiell Erfahrbares klassifiziert. Die höchste Schauweise, die unvermittelte *visio intellectualis*, sei, so Augustinus, nur Paulus zuteil geworden, der somit hierarchisch über anderen Visionären wie Johannes und den alttestamentlichen Propheten steht. Augustinus lässt zwar offen, ob er Johannes zu einer (sich seiner Ansicht nach im Text nicht manifestierenden) eigenständigen Interpretation der von ihm geschauten Bilder grundsätzlich für fähig hält, dennoch kommen diesbezüglich implizit Zweifel zum Ausdruck, die zunehmend theologischen Widerspruch provozieren. Die akademische Rehabilitierung des Verfassers der Johannesapokalypse findet ihren Höhepunkt im Apokalypsenprolog

¹⁹ Vgl. zur Prologtradition DIES., *Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba*. Studien zu Sprache, Überlieferung und Rezeption hochdeutscher Apokalypseübersetzungen des späten Mittelalters. Berlin/New York 2010 (Münchener Texte und Untersuchungen 137), hier S. 85–95.

²⁰ Vgl. Alastair J. MINNIS/A. B. SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism: c. 1100–c. 1375*. The Commentary-Tradition. Oxford 1988.

²¹ Zum Folgenden REDZICH, *Quod vides* (wie Anm. 13), S. 275–278.

‚Omnes qui pie volunt vivere‘, der Gilbert von Poitiers, einem Schüler Anselms von Laon, zugeschrieben wird, und der als ein Schulbeispiel für den modernen Typ des biblischen *accessus* in das Korpus der kanonischen Vulgataprologe aufgenommen wird.²² Im Anschluss an die kurzen Bemerkungen zur Komposition des Textes, die Anselm an den Anfang seines Glossenkommentars zur Apokalypse stellt,²³ erörtert Gilbert *materia*, *compositio*, *intentio* und *modus tractandi* der Apokalypse, die er traditionsgemäß der Gattung der Prophetie zuordnet, einer Gattung, der ein bestimmter *modus locutionis* eignet. Die artistisch-literarische Kompetenz des Verfassers Johannes steht in diesem Zusammenhang außer Frage: *Joannes*, so Gilbert, *hunc librum composuit*, verfasste das Buch nach den Regeln der *compositio*. Gilbert klassifiziert die bildhafte Redeweise des biblischen Buches als sprachliches Register und weist sie der Ebene der Textproduktion zu. Die *figurae* werden in diesem Zusammenhang als vom Verfasser gewählte, der *materia* angemessene rhetorisch geformte sprachliche Repräsentationen des Geschauten interpretierbar. Damit wird die sprachliche Gestalt des Textes in der Exegese endgültig von der Frage der Schau des Visionärs und dessen mentalen Kapazitäten abgekoppelt. Auf der Basis des neuen Verfasserprofils wird es nun möglich, auch dem Visionär Johannes die höchste Form der Schau, die *visio intellectualis*, zuzubilligen, denn es steht nun außer Frage, dass Johannes das, was er sah, mit seinem Verstand erfassen und adäquat zum Ausdruck bringen konnte.

Mit der ‚mystischen Wende‘ in der Exegese gegen Ende des 12. Jahrhunderts erfährt die Wertschätzung des menschlichen Verstandes als Instrument der Gotteserkenntnis bekanntlich eine Relativierung. Das erklärt, weshalb Richard von St. Viktor in seinem Kommentar zur Apokalypse (um 1170) den in der vorgängigen Exegese so zentralen Begriff der *visio intellectualis* aufgibt und die *contemplatio* hierarchisch über die Erkenntnisweisen der *cognitio* stellt.²⁴ Die höchsten Dinge sind Richard zufolge nicht mit dem Verstand und auch nicht aktiv zu erfassen. Um zur *contemplatio* zu gelangen, müsse der Geist sich berühren lassen und die dem menschlichen Denken eigenen Ordnungskategorien (*figurae*, *qualitates*) überwinden. Richard zufolge gibt es zwei Möglichkeiten, eine visionäre Gottesbegegnung sprachlich zu vermitteln. Im Anschluss an Dionysius Areopagita bezeichnet er sie als *symbolica* und *anagogica demonstratio*.²⁵ Die symbolische Vermittlung verberge die Wahrheit unter Gestalten, Zeichen und Gleichnissen, während die *anagogica demonstratio* sie „nackt und pur,

²² Der Text wird zitiert nach: *Préfaces de la Bible Latin*. Hg. von DONATIEN DE BRUYNE. Namur 1920, S. 262; vgl. REDZICH, *Quod vides* (wie Anm. 13), S. 281–283.

²³ Vgl. Anselm von Laon, *Enarrationes in Apocalypsin*. *Patrologiae latinae cursus completus*. Hg. von Jacques Paul MIGNE, 217 Bde., Paris 1844–1855 (im Folgenden: PL), Bd. 162 (1889), Sp. 1499–1586, hier Sp. 1500. Die Zuweisung des Kommentars an Anselm ist umstritten; vgl. REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 74. Ich nutze den Namen hier aus pragmatischen Gründen als Chiffre für den Verfasser, da neuere Forschungen diesbezüglich bislang fehlen.

²⁴ Zum Folgenden ebd., S. 283–286; der Text wird zitiert nach: Richard von St. Viktor, In *Apocalypsim Joannis*. PL (wie Anm. 23), Bd. 196 (1880), Sp. 683–888.

²⁵ Zur dionysischen Bildlehre vgl. MINNIS/SCOTT (wie Anm. 20), S. 165–173.

ohne Verhüllung“ zum Ausdruck bringe: *nude et pure sicut est absque integumento exprimitur*. Dass der Verfasser der Apokalypse nicht die *anagogica demonstratio* wählt, ergibt sich daraus von selbst. Da Johannes, so Richard, von sich selbst sagte, er sei *in spiritu* gewesen, könne er nur in einem der beiden *modi spirituales* geschaut haben. Die bildhafte Redeweise des Textes entspreche der *symbolica demonstratio* und damit dem dritten *modus* der Schau. Wie Richard betont, entspricht dieser jedoch nicht dem mangelnden Erkenntnisvermögen des Johannes, sondern demjenigen seiner Rezipienten: Dem Visionär obliegt die didaktische und sozialetische Verpflichtung, sein Wissen, das er in der Vereinzelung der Schau erlangt hat, durch eine adäquate Vermittlungsweise in die Gemeinschaft zu integrieren. Diese Verpflichtung erscheint Richard als Bürde, ja als Prüfung, denn sie bedeutet für den Visionär sowohl einen erzwungenen Rückschritt im persönlichen Aufstieg zur höchsten Gotteserkenntnis als auch den Verzicht auf die größtmögliche Gottesnähe, die nur in der Vereinzelung erfahrbar ist. Für Richard ist nicht das erzwungene Exil auf Patmos das Opfer, das Johannes zu bringen hat, sondern die ihm von Gott auferlegte Rückkehr in die Gemeinschaft der *ecclesia*.

Für das Selbstverständnis des Dominikanerordens ist das von Richard als Spannungsverhältnis zwischen Wunsch und Verpflichtung gezeichnete Wirk- und Handlungsspektrum des von Gott begnadeten Einzelnen konstitutiv, das den Rückzug aus der Gemeinschaft, verbunden mit strenger Askese, Kontemplation und intensiver Schulung des Intellekts an der und durch die theologische Schriftlichkeit ebenso fordert, wie die religiöse Unterweisung der Gemeinschaft durch Seelsorge und Predigt in Schrift und Sprache.²⁶

Der Dominikaner Heinrich von Schaffhausen zeichnet um 1300 in einer deutschen Predigt ein Profil des Evangelisten, das dessen hohes Identifikationspotential für die dominikanischen Gelehrten gut fassbar macht:

*sant Johannes ewangelista der was siben iar in der wust da er nie leiplich speise versucht. Vnd lebet nicht wan gotlicher gesicht vnd gotliches kosen emsiger troeste vnd engelischer gesellschaft. Da schraib er das buch der gotlichen haimlichkeit mit dem er alle maister mude het gemacht. Nu sult ir wissen: Alles das die propheten vnd die patriarchen ie von got gesagten das was in ainer vinsten vnd vnder ainem schatten vnd was bedeckt als vnder ainem nebel das hat sant Johannes alles erleuchtet mit seiner schrift vnd mit seiner lere vnd hat es zuerkennen geben aller der welt.*²⁷

²⁶ Johannes wird in diesem Zusammenhang zur Leitfigur einer *vita mixta*, die kontemplative und aktive Elemente harmonisiert und auf diesem Weg zur apostolischen Vollkommenheit zu gelangen sucht. Dazu grundlegend Martina WEHRLI-JOHNS, Das Selbstverständnis des Predigerordens im Graduale von St. Katharinenthal. Ein Beitrag zur Deutung der Christus-Johannes-Gruppe. In: *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Hg. von Claudia BRINKER/Urs HERZOG/Nikolaus LARGIER/Paul MICHEL. Bern 1995, S. 241–272, hier S. 246–251.

²⁷ Zit. nach der Handschrift Pommersfelden, Gräflich-Schönbornsche Bibliothek, Ms. 120, hier fol. 88rb.

Die prophetischen und mystisch-theologischen Qualitäten der Apokalypse korrespondieren mit der exklusiven Nähe zu Gott, die ihr Verfasser in der völligen Abgeschlossenheit der *wüeste* findet. Durch übermenschliche körperliche Askese schärft er seine Verstandeskräfte, was ihn dazu befähigt, sieben Jahre lang ohne leibliche Nahrung am Buch der Offenbarung zu arbeiten. Dieses Buch, das in verdichteter Form die gesamte Heilsgeschichte bis zu ihrem Ende offenbart, stellt eine intellektuelle Höchstleistung dar, die jeden Exegeten (*meister*) zur Demut zwingt und mit den Grenzen seiner (defizitären) Menschlichkeit konfrontiert. Streng genommen ist es, wie wohl auch die Rezipientinnen der Predigt wissen, eigentlich Johannes der Täufer, der bis zum Erscheinen des Herrn als Asket in der Wüste verbringt.²⁸ Es geht Heinrich hier jedoch nicht darum, die asketische Sonderbegabung des Täufers zu relativieren, sondern den engen Konnex zwischen Askese und Intellekt hervorzuheben. Zudem referiert Heinrich mit dem Wort *wüeste* nicht auf eine ‚heiße vegetationsarme Gegend‘, sondern auf einen ‚verlassenen, einsamen Ort‘ (*locus desertus, locus solitarius*). Die Insel Patmos wird in der Glossentradition als ein solcher Ort imaginiert,²⁹ ein Ort, der aufgrund seiner Kargheit wie geschaffen scheint für eine exklusive Gottesbegegnung, der aber vor allem, wie Heinrich (wie man vermuten darf) im Rekurs auf Richards Apokalypsenkommentar andeutet, perfekte Bedingungen für schriftstellerisches Arbeiten im Dienst Gottes bereitstellt. Somit geht es Heinrich hier nicht um den historischen Ort des Johannes aufgezwungenen Exils, weshalb er ihn auch nicht Patmos nennt, sondern um den symbolisch-allegorisch gefassten *locus solitarius*, der Literaturproduktion zum Heil der Christenheit ermöglicht. Wie er ausführt, hatte Johannes schon für die Abfassung des Evangeliums selbst die *wüste* aufgesucht, um in Ruhe schreiben und arbeiten zu können: *do sant Johannes die ewangelium schreiben wolt do gieng er in aine wust von den lewten vnd bat vnsern herren das er regen noch wint niemer dar ließ kommen das er von vngewitter nicht geirret wurd an seinen wercken*.³⁰ Johannes benötigt nicht erst einen Schreibbefehl von Gott, im Gegenteil ist es ihm ein drängendes Bedürfnis, das Evangelium zu verfassen. Um konzentriert arbeiten zu können, wählt er selbst den Rückzug aus der Gemeinschaft und den Aufenthalt in der *wüeste*. Kontemplation und intellektuelle Schriftproduktion führen nur in vollkommener (selbst vom Wetter unbeeinträchtigter) Ungestörtheit und Ruhe zu

28 Johannes Baptista steht mit dem Evangelisten bezüglich der größten Nähe zu Christus in einem gewissen Konkurrenzverhältnis, das seinen Ausdruck auch in den Formen der Verehrung der beiden Heiligen findet. Vgl. zum sog. Johannsen-Streit Jochen CONZELMANN, Die Johannsen-Devotion im Dominikanerinnenkonvent St. Katharinenthal bei Dießenhofen. Ein Modellfall für Literaturrezeption und -produktion in oberrheinischen Frauenklöstern zu Beginn des 14. Jahrhunderts. In: Predigt im Kontext. Hg. von Volker MERTENS/Hans-Jochen SCHIEWER/Regina D. SCHIEWER/Wolfram SCHNEIDER-LASTIN. Berlin/Boston 2013, S. 299–332, hier S. 302–306.

29 Vgl. Anselm, Enarrationes (wie Anm. 23), Sp. 1504: *Locus enim solitarius aptus est in quo secreta coelestia fidelibus reuelentur*.

30 Pommersfelden, Ms. 120 (wie Anm. 27), fol. 85ra.

einem religiösen Schrifttum, das dem Heil der Christenheit dienen kann.³¹ In diesem Zusammenhang lässt es sich Heinrich nicht nehmen, die augustinische Visionslehre zu korrigieren: Paulus sei zwar mit dem höchsten Modus der Schau begnadet worden, er sei aber nicht in der Lage gewesen, davon zu sprechen:

das er [Paulus] verzucket wart in den dritten himel vnd das er da sach vnd horte die wort von den im nit müglich was ze reden Aber sant Johannes der wart [...] gezucket in den grunt der gothait vnd in den gruntlosen brunnen aller weißhait vnd sach vnd erkante in dem vberkreftigen liecht dar nie creature ir augen hin gebieten getorst daz drei personen seint in der ewigkait gottes [...] vnd des was sant Johannes allaine würdig das er das kunt aller der welt vnd was im müglich davon ze reden vnd ze schreiben aller der cristenhait.³²

Johannes, den Albertus Magnus den hochfliegenden Adler nenne, weil er als einziger Mensch die Fähigkeit besitze,³³ in das Licht der göttlichen Erkenntnis zu schauen, kommt allein die Würde zu, das im *gruntlosen brunnen aller weißhait* Geschaute unmittelbar und unvermittelt zu begreifen. Was Johannes gegenüber Paulus zusätzlich auszeichnet, ist die Fähigkeit, die in der *visio* geschaute Wahrheit literarisch umzusetzen (*schreiben*) und den Gläubigen zu verkünden (*reden*). Damit gesteht ihm Heinrich, in diesem Punkt wieder an die ältere akademische Tradition anknüpfend, die höchste Form der Gottesschau zu, die Richard von St. Viktor dem Evangelisten abspricht, weil er nicht an die sprachliche Vermittelbarkeit einer unvermittelt geschauten Wahrheit glaubt.

3 Die Apokalypse als mystagogische Schrift

Die zentrale Bedeutung, die Dominikaner wie Heinrich von Schaffhausen der Apokalypse als Zeugnis einer exklusiven Gottesbegegnung zuschreiben, spiegelt sich auch im deutschen Schrifttum, das im Rahmen der *cura monialium* entsteht. Die zitierte Predigt ist im sog. ‚Pommersfeldener Johanneslibellus‘ überliefert, einer thematisch auf die beiden Johannissen konzentrierten Sammlung von deutschen Traktaten und Predigten,³⁴ die nicht zufällig mit einer Übersetzung der Apokalypse eingeleitet wird. Die Übersetzung ist durch eine maßvolle syntaktische Umstrukturierung des biblischen Wortlautes nach den Gepflogenheiten der Zielsprache und rhetorische Formen der Textverbreiterung charakterisiert, die ihr ein stärker narrativ ausgerichtetes Profil verleihen. Dies sichert eine bessere Verständlichkeit auch bei auditiver Rezeption und

³¹ Vgl. CONZELMANN, *Johannissen-Devotion* (wie Anm. 28), S. 312–313.

³² Pommersfelden, Ms. 120 (wie Anm. 27), fol. 85va.

³³ Ebd.; vgl. WEHRLI-JOHNS, *Selbstverständnis* (wie Anm. 26), S. 246.

³⁴ Grundlegend zur Textsammlung dieser Handschrift CONZELMANN, *Johannissen-Devotion* (wie Anm. 28), S. 306–328; vgl. REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 568–570 (dort mit der Sigle Pom).

macht es zugleich leichter, den Verfasser als einen rhetorisch geschulten Autor zu imaginieren, der souverän über seine ‚Erzählung‘ verfügt:

(Apc 1, 1–3) Apocalypsis Iesu Christi quam dedit illi Deus palam facere servis suis quae oportet fieri cito et significavit mittens per angelum suum servo suo Iohanni qui testimonium perhibuit verbo Dei et testimonium Iesu Christi quaecumque vidit beatus qui legit et qui audiunt verba prophetiae et servant ea quae in ea scripta sunt

Die offenwarung Jhesu Chrsti die got gab sancto Iohanni zu offewaren seinem knecht sancto Iohanni der ding die geschehen müssen bald vnd zaichent vnd sand bei seinem engel seinem knecht Iohanni der bezeügnuß gab von gottes wort vnd bezeugnuß gab Jhesu Christi aller der ding die er gesehen hat Beatus qui Der ist selig der liset vnd die da horent die wort diser weissagung vnd behalt die ding die daran geschriben sint³⁵

Der übersetzerische Umgang mit dem biblischen Wortlaut steht in engem Zusammenhang mit dem in der Schultheologie entworfenen und in der dominikanischen Theologie weiter ausgeformten Verfasserprofil des Johannes. Erst im Rekurs auf dieses Profil kann die Übersetzung glaubwürdig davon Zeugnis ablegen, was Heinrich in der oben zitierten Predigt betont, dass *sant Johannes alles erleuchtet mit seiner schrift vnd mit seiner lere vnd hat es zuerkennen geben aller der welt.*

Die dominikanische Lesart der Offenbarung als „mystagogische[m] Text, der in die tiefsten Geheimnisse der Gottesschau einführt“,³⁶ prägt spezielle Lese- und Rezeptionsmuster aus, die ihrerseits wieder auf die textuelle Gestalt von Übersetzungen zurückwirken. Das Konzept der Teilhabe einer Gemeinschaft an der exklusiven Gottesbegegnung eines ausgezeichneten Einzelnen wird im Rahmen einer weiblichen, mystisch geprägten monastischen Spiritualität, die die persönliche Begegnung mit Christus sucht, didaktisch und literarisch funktionalisiert. Es gewinnt modellhaften Charakter für eine Reihe literarischer Formen des durch die prinzipielle Unsagbarkeit und Unaussprechlichkeit der Erfahrung relativierten und distanzierten Nachvollzugs, vor allem in der Viten- und Offenbarungsliteratur des frühen 14. Jahrhunderts. Die große, auch körperliche Nähe zu Christus, die dem Lieblingsjünger Johannes beim letzten Abendmahl zuteilwird, erscheint in diesem Zusammenhang als Manifestation einer alle menschliche Erfahrung übersteigenden Liebe, durch die ihm in einem symbolisch verdichteten Moment die höchste Form der Gottesschau gewährt wird.

Im sog. ‚Bamberger Johanneslibellus‘ vermittelt sich diese Lesart der Apokalypse über die Sprache ihrer Übersetzung: *Daz sein di haymleikait vnd di tavgen vnsers herren Jhesu Christi di der zart minnikleich got geoffent hat dem lyben zwelf poten vnd ewangelisten Iohanni daz er si kvnt tun scholt allen seinen dinern dev dink di schir geschehen*

³⁵ Pommersfelden, Ms. 120 (wie Anm. 27), fol. 1ra. Zum Textprofil der Übersetzung vgl. REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 511–521. Der lateinische Text wird im Folgenden zitiert nach: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Hg. von Robert WEBER/Roger GRAYSON, 4. Aufl., Stuttgart 1994.

³⁶ CONZELMANN, *Johannsen-Devotion* (wie Anm. 28), S. 313.

schwllen.³⁷ Schon durch die Platzierung der Pronomina wird die persönliche Nähe zwischen Gott, dem Verfasser und seinen Adressatinnen betont: *vnd hat vns kvnt getan durch seinen wirdigen engel vnd dvrch seinen liben diener Johannem Der hat selbe zevgnvsse bewerte mit dem wort gotes vnd mit vnserm herren Jhesu Christi daz dev dinch war sein di er gesehen hat*.³⁸ Der Übersetzer überschreibt die schroff, abgehackt und monoton wirkende Sprache des lateinischen Textes, die als rhetorisches Spiegelbild des Schreckens und der Überforderung für Texte der Gattung Apokalypse konstitutiv ist,³⁹ durch eine mystisch akzentuierte Sprache der Liebe: *Er hat vns gemînnnet vnd lyp gehabet vnd von rehter lyeb hat er vns gewaschen in seinem rosen varben plvt von allen vnsern svnden*.⁴⁰ Der biblische Wortlaut wird mit affekt- und wertbetonenden Zusätzen und variierenden Wiederholungen gleichsam ornamental ausgeschmückt und umrankt und damit systematisch verbreitert: Aus einer *vox magna* wird z. B. *ain grozzeb wvnderleichev* oder eine *vngehaevr groz stimme*, der Morgenstern, die *stella matutina*, erscheint als *der schone zarte metten stern*, die *iris* als *ain zarter schoner regen pog*. Den Altar im Tempel macht der Übersetzer zu einem *schönen zarten gvld-einn alter*. Schmerz (*dolor*) wird zu *rehtem herzkleichen laide*, Weinen zum *pitterleich wainen vnd iemerleich klagen*. Der *zart minniglich got*, der als Protagonist dieser Offenbarung agiert, ist ein höflicher Gott. Er befiehlt nicht, er bittet und macht deutlich, dass zwischen ihm und den Angesprochenen eine emotionale Bindung besteht. So formuliert der Übersetzer z. B. den knappen Befehl Gottes an die zwei auferstandenen Propheten, zu ihm heraufzusteigen (Apc 11, 12: *ascendite huc*), in eine freundliche Aufforderung um: *Ir liben propheten kvmpf her avf zv mir*. Die harsche Anweisung an das Volk, die Stadt Babylon zu verlassen (Apc 18,4: *exite de illa populus meus*) wird zu einer anrührenden, fast flehentlichen Bitte: *Libes volke meins daz mich angehoret ich pit evch daz ir avz get avz diser stat*. Akteure, die in der lateinischen Vorlage nur durch Proformen oder indirekt durch das Prädikat bezeichnet sind, werden durch zusätzliche Attribuierungen eindeutig als gut (Apc 4,3: *et supra sedem sedens - vnd auf dem stvl sazze ain schoner gewaltiger man*) oder böse (Apc 6,8: *et qui sedebat desuper - vnd auf dem selben rosse saze gar ain grevleicher man*) identifizierbar.

Der Text wird, ähnlich wie die Pommersfeldener Übersetzung, einer konsequenten syntaktischen Glättung unterzogen. Auch hier werden Plustextelemente eingefügt, um syntaktische Brüche und Ellipsen des lateinischen Textes aufzufüllen. Partizipien werden durch flektierte Verbformen ersetzt, was dem deutschen Text eine der Vorlage vollkommen fremde Eindeutigkeit der Tempusstrukturen verleiht. Der

³⁷ Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. hist. 153, fol. 145r; zu dieser Handschrift (dort mit der Sigle Bam34) REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 162–164; zum Überlieferungskontext, in dem die johanneischen Schriften mit Legenden, Traktaten, Gebeten und Predigten zu einem erbaulich-narrativen ‚Vademecum‘ der Johannesdevotion kombiniert werden, vgl. ebd., S. 565–567; zum Textprofil der Übersetzung mit weiteren Beispielen ebd., S. 521–530.

³⁸ Bamberg, Msc. hist 153 (wie Anm. 37), fol. 146r.

³⁹ Vgl. REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 43–61.

⁴⁰ Bamberg, Msc. hist 153 (wie Anm. 37), fol. 146r; vgl. Apc 1,5.

Übergang vom Bibeltext zum Kommentar, der als Tendenz auch in der Pommersfelder Übersetzung greifbar ist, wird hier noch konsequenter durch die Integration von unmarkierten Plustextelementen vollzogen, die im Wortlaut zwar an die Kommentartadition angelehnt sind, aber insgesamt weniger auf spezifische Deutungen zielen als vielmehr auf eine moralisierende Wieder- und Forterzählung einzelner Passagen nach dem Vorbild der Predigt. Ein Beispiel aus dem Sendschreiben an die Gemeinde von Sardis (Apc 3, 1–3):⁴¹

et angelo ecclesiae Sardis scribe haec dicit qui habet septem spiritus Dei et septem stellas scio opera tua quia nomen habes quod vivas et mortuus es esto vigilans et confirma cetera quae moritura erant non enim invenio opera tua plena coram deo meo in mente ergo habe qualiter acceperis et audieris et serva et paenitentiam age si ergo non vigilaveris veniam tamquam fur et nescies qua hora veniam ad te

Dem fvnten engel vnd dem selben pistum daz ist der kirchen sardis der scholt dv also schreiben Daz sprichet der der da hat di siben gaist gotes vnd der da tregt in seiner hant siben stern Deinev werk di wais ich wol wi di sein dv hast den namen vor den levten daz dv lebest dv pist aber leyder tod dv scholt dich mventern vnd scholt derwachen von deinem posen leben vnd di totleichen gewonhait di dv avch an dir hast di scholt dv derkveken vnd derwekken mit gvten werken wann deinev werke han ich also fvnden daz si niht ganz sein vor meinem got Dv scholt in deinem sinne haben dev dinch di ich dir enpoten han vnd di dv gehoret hast vnd scholt si auch behalten vnd scholt rew haben Jst daz dv niht derwachen wilt von deinen svnden so wirt ich zv dir sleichen reht als ain diep vnd an der zeit wenne dv sein wenig getrawest so wirt ich zv dir kvmen

Ziel der Textgestaltung ist die Transformation des Visionsberichtes in eine ‚Geschichte‘, eine Erzählung, über die der Verfasser Johannes gerade deshalb souverän verfügt, weil er sie erlebt hat. Das Erlebnis der Offenbarung wird hier durch ein breites Aufgebot an rhetorischen Mitteln für die Rezipientinnen über emotionale Teilhabe nachvollziehbar gemacht: Die Kluft zwischen Gut und Böse, Freude und Leid, Liebe und Hass wird suggestiv verstärkt. Die Erzählung ist spannend und dramatisch, sie erweckt Furcht und Mitleid, aber auch Freude und Genugtuung, wenn das Böse seine Niederlage erkennen muss (Apc 12, 13):

⁴¹ Bamberg, Msc. hist. 153 (wie Anm. 37), fol. 153r/v.

et postquam vidit draco quod proiectus est in terram persecutus est mulierem quae peperit masculum

(Apc 12, 17) et iratus est draco in mulierem

Do nv der drakke sah daz er von den himelischen eren vertriben waz vnd gestozzen waz avf daz ertreich do gedaht er im er wolt sich rechen an der frawen di daz kint geporen het daz svnlein vnd fvr hin also zorniger nach der frawen vnd svcht si in der wvste⁴²

Do nv der drakke sah daz im di frawe en gangen waz do wart er bütig vnd zornig. daz er sich seines vngemaches niht gerechen an ir moht alz er im gedaht het⁴³

Zwischen den Protagonisten und den Rezipientinnen wird auf diese Weise eine identifikatorische Beziehung hergestellt, die letztere quasi in den Text hineinzieht und sie durch den affektiven Mit- und Nachvollzug zu Mitstreiterinnen im Kampf gegen den Teufel und seine Gehilfen macht. Zusammen mit dem evangelischen Bericht vom letzten Abendmahl des Johannesevangeliums bildet die Apokalypse innerhalb des ‚Bamberger Johanneslibellus‘ das biblische Fundament für die mystische Akzentuierung der Johannesfigur und ihrer brautmystisch überformten Minnebeziehung zu Christus, die ihn, die *virgo*, mit der *sponsa* des Hohen Liedes identifiziert. In der Abendmahlsszene konzentriert sich in einem der irdischen Zeit quasi enthobenen Augenblick das gesamte spirituelle Gotteserleben des Johannes, das in den angelegerten legendarischen und apokryphen Textblöcken in ein für die Gemeinschaft nachvollziehbares historisches Nacheinander ausgefaltet wird. Die Abendmahlsszene verweist modellhaft auf die Gleichzeitigkeit von mystischer Vereinzelung in der Gottesschau und gemeinschaftlicher Teilhabe am *mysterium* durch das Zeugnis des Evangelienberichts, während die Apokalypse das Bezeugte selbst in Sprache bringt.

Mag die mystische Rede über die Christus- und Gottesliebe prinzipiell durch eine besondere emotionale Emphase gekennzeichnet sein,⁴⁴ bleibt dennoch zu konstatieren, dass das hier vorgestellte Übersetzungsverfahren, das die Sprache visionärer Überforderung in die Sprache emotionaler Teilhabe und somit in die Sprache der Rezipientinnen transformiert, eine bemerkenswerte Sonderform im Umgang mit dem biblischen Wortlaut darstellt. Aus der Überlagerung der abstrakten prophetischen Rede, die wie ein Palimpsest durch die Übersetzung durchscheint, resultiert eine

⁴² Ebd., fol. 75v.

⁴³ Ebd., fol. 176r.

⁴⁴ Die affektbetonende Redeweise erinnert nicht zufällig an Ausdrucksweisen spätmittelalterlicher geistlicher Lyrik, wie sie z. B. in der Marienlyrik des Mönchs von Salzburg auftreten. Auch einige lyrische Passagen im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg sind in ähnlicher Art und Weise gestaltet. Entsprechende Formen der strategischen Emotionalisierung finden sich in der deutschen Rezeption der homiletischen, brautmystisch geprägten Hohelied-Auslegung Bernhards von Clairvaux, Beispiele bei REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 526–527.

nicht unbeträchtliche Spannung zwischen Inhalt und Ausdruck der Apokalypse, was zugleich die besondere Wirkung dieses Textes ausmacht. Diese Apokalypse spricht unmittelbar in eine Rezeptionssituation hinein, die stärker durch affirmative denn durch paränetische Rede geprägt ist, und zwar so stark, dass die Wirkung des biblischen Textes erst durch seine Gestaltung nach vertrauteren literarischen Mustern garantiert werden kann. Es ist Johannes, die ‚minnende Seele‘, die hier spricht, und er spricht exklusiv zu einer Gruppe von Frauen, deren Ziel es ist, in spiritueller Hinsicht wie er zu werden und ihn gleichzeitig zu einem der ihren zu machen. Die gemeinsame Schau der letzten Dinge in einer Sprache, die zugleich emotional und kindgerecht erscheint, lässt diese letzten Dinge buchstäblich kleiner und weniger bedrohlich erscheinen, konnotiert sie sogar positiv als Teil des göttlichen Erlösungswerks, indem die Erinnerung an Christi Opfertod und Auferstehung als größtmögliches Liebeshandeln präsent gehalten wird. Somit sind auch die letzten Dinge ein Werk der Liebe, der *dilectio* und der *compassio*, was auch der Gilbert-Prolog betont. Das Bewusstsein, dass am Ende die Erlösung und die endgültige Nähe zum Erlöser stehen, spendet der Seele Trost und Hoffnung und verleiht der Figur des an der Brust Christi ruhenden Johannes als Präfiguration der erlösten Seele eine eschatologische Dimension.

4 Die Apokalypse als kanonische Schrift

Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts zeichnet sich in der Überlieferung die Tendenz ab, Übersetzungen der Apokalypse in den Sammlungstyp ‚Neues Testament‘ zu integrieren, womit ihr kanonischer Status in den Vordergrund tritt.⁴⁵ Mit der zunehmenden Standardisierung der deutschsprachigen Überlieferung nach dem Vorbild des lateinischen Kanons korrespondieren Übersetzungsverfahren, die die oberflächenstrukturelle Beschaffenheit des lateinischen Wortlautes ins Zentrum stellen und seine syntaktischen Strukturen gleichsam abbilden bzw. imitativ auf sie zurückverweisen.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 535–543.

⁴⁶ Die normative und damit die Frage der Orthodoxie berührende Geltung des wortorientierten Übersetzungsprinzips, das üblicherweise mit dem Plädoyer des Kirchenvaters Hieronymus für das wortorientierte Übersetzen der heiligen Schriften in Zusammenhang gebracht wird, das dieser im Rekurs auf die in jedem einzelnen Wort der Schrift verborgenen göttlichen *sacramenta* für notwendig erachtet und damit zugleich einen theologisch legitimierte Konnex zwischen Bibelübersetzung und Exegese herstellt, behauptet explizit erst der katholische Theologe Johannes Eck. Genötigt durch den Druck des medialen Erfolgs der Lutherbibel legitimiert Eck im Vorwort seiner Bibelübersetzung von 1537 Formen wortorientierten Übersetzens, die bis dahin ausschließlich oder überwiegend im klösterlichen Milieu praktiziert werden, als einzig orthodoxen Zugang zum Text der heiligen Vulgata, vgl. Carola REDZICH, *so zuo vnser zeiten vil die Bibel mer zerrissen dan verteütscht haben: Konfessionelle Programmatik und ihre sprachliche Inszenierung in Johannes Ecks Übersetzung des Alten Testaments (1537)*. In: *Sprache – Reformation – Konfessionalisierung*. Hg. von Mechthild HABERMANN. Berlin/Boston 2018 (Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte 9), S. 119–134, hier S. 126–128.

Die Apokalypse wird durch dieses Übersetzungsverfahren wieder zu einem Text ohne buchstäblichen Sinn, behält ihre gattungsspezifische sprachliche Vagheit, die durch das Übersetzungsverfahren fast überbetont wird (Apc 13, 11–15):

<p><i>et vidi aliam bestiam ascendentem de terra et habebat cornua duo similia agni et loquebatur sicut draco et potestatem prioris bestiae omnem faciebat in conspectu eius et facit terram et inhabitantes in eam adorare bestiam primam cuius curata est plaga mortis et fecit signa magna ut etiam ignem faceret de caelo descendere in terram in conspectu hominum et seducit habitantes terram</i></p> <p><i>propter signa quae data sunt illi facere in conspectu bestiae dicens habitantibus in terra ut faciant imaginem bestiae quae habet plagam gladii et vixit et datum est illi ut daret spiritum imagini bestiae ut et loquatur imago bestiae et faciat quicumque non adoraverint imaginem bestiae occidantur</i></p>	<p><i>vnd ich sah ein ander tyre auff steigen von der erden vnd es hat czwey hörner enleich des lammes vnd rette als der trache vnd tat alle gewalt des ersten tyres in seinem angesichte vnd es machte die erden vnd dy einwonenden in yr auch anzubetten das erste tyre der pflag des todes geheilt ist vnd tatt große zeichen das er auch fewel machte absteigen [...] yn dy erden ym angesichte aller lewte vnd vorleite dy einwonenden yn der erden durch der czeichen willen dy ym gegeben sint czu thun ym angesichte des tyres sagent den einwonenden ynder erden das sie machen ein pylde dem tyre das do hat dy pflage des swertes vnd lebte vnd ym ist gegeben das er geb den geist dem pilde des tyres das do rede das pilde des tyres vnd mach das ein itlicher der nicht anpett das pilde des tyres werden ertött ⁴⁷</i></p>
--	---

Das Beispiel stammt aus einer Bibelhandschrift aus dem Nürnberger Klarissenkloster.⁴⁸ Die Art der Textreproduktion, deren Grenzen zu den Formen der Interlinearglossierung fließend erscheinen, ist nicht nur für lateinunkundige Rezipienten schwer lesbar. Der Text enttäuscht eingeübte Leseerwartungen und -gewohnheiten, da er nur in Ansätzen sinnstiftende Kohärenz aufweist und überwiegend durch syntaktische Imitate lateinischer Konstruktionstypen und eine signifikante Häufung von denotativen Wortäquivalenten geprägt ist.⁴⁹ Es genügt dem Übersetzer (bzw. der Übersetzer-

⁴⁷ Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB 8, fol. 278ra.

⁴⁸ Zur Handschrift vgl. REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 185; zum Textprofil ebd., S. 431–436 (dort mit der Sigle S14).

⁴⁹ Auch die oberdeutschen Bibeldrucke in der Tradition der Straßburger Mentelin-Bibel (1466) sind durch diesen Übersetzungstyp charakterisiert, was sie als Lektüre für Laien nicht qualifiziert, vgl. DIES., *Luthers langer Schatten* (wie Anm. 1), S. 473–480.

rin), formal-syntaktische Similaritätsrelationen herzustellen. Die sinnstiftende Verknüpfung der Äquivalente im Zieltext ist dagegen von untergeordneter Bedeutung. Der so erzeugte sprachliche Verfremdungseffekt provoziert den Leser immer wieder, innezuhalten, bei einem Wort zu verweilen oder zurückzuspringen, um über die semantische, etymologische oder exegetische Verweisfunktion einzelner Äquivalente nachzudenken. Die Nähe zum meditativen Prinzip der *lectio continua* ist evident: Das einzelne Wort eröffnet einen kognitiven Spiel-Raum, in dem punktuell und gleichzeitig verschiedene Ebenen der Deutung aufscheinen können. Aus diesem Grund bleiben Übersetzungen dieses Typs frei von jeder Kommentierung und betonen so ihre an die lateinische Schriftlichkeit gebundene Funktionalität. Sie stehen in einer Rezeptionstradition, die als ein fortgesetzter Prozess der Rückversicherung in der lateinischen Schrifttradition konturiert ist. Im Gegensatz zu Übersetzungen, deren Textprofil der Predigt angenähert ist, werden Texttypen wie die der Stuttgarter Handschrift weniger als eigenständige Werke betrachtet, sondern eher als punktuelle Manifestationen einer nie abgeschlossenen oder abschließbaren hermeneutischen Arbeit, die mit jeder schriftlich fixierten Aktualisierung wieder auf den lateinischen Ausgangstext zurückweist, ohne den sie notwendig und ganz bewusst sprachlich unvollkommen bleiben muss.

5 Die Apokalypse als Reformschrift

Aus der umfänglichen Bibliothek des 1431 der Observanz beigetretenen Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis⁵⁰ stammt eine auf 1498 datierte Sammelhandschrift, in der sich eine Übersetzung der Apokalypse mit drei Prologen und einem in die Übersetzung integrierten Kommentar an eine Auslegung der letzten Worte Christi am Kreuz anschließt.⁵¹ Die Übersetzung dokumentiert dasselbe Prinzip wie diejenige der Stuttgarter Handschrift. Im Zentrum steht die oberflächenstrukturelle *imitatio* der lateinischen Vorlage. Der biblische Wortlaut wird hier regelmäßig von Kommentareinschüben unterbrochen, die durch die Auszeichnung *Gloss* als solche ausgewiesen werden, während der biblische Wortlaut durch den Initiator *Textus* markiert ist (Apc 1, 1–3):

⁵⁰ Zum Bibliotheksbestand im Kontext der Klostersgeschichte vgl. Hans-Jochen SCHIEWER/Andreas RÜTHER, Die Predigthandschriften des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich. In: Die deutsche Predigt im Mittelalter. Hg. von Volker MERTENS. Tübingen 1992, S. 169–193.

⁵¹ Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 88, fol. 169r–212r; zur Handschrift (dort unter der Sigle B) vgl. REDZICH, *Apocalypsis* (wie Anm. 19), S. 155–157; zum Textprofil der Übersetzung und zum Überlieferungskontext ebd., S. 454–462, S. 580–582.

*Die offenborung Jhesu Christi die jm got geben hot offenbor zu machen sinen knechten **Glos** Nit den juden noch den philosophen **Text** Die ding die do kúrzlichen geschehen müssen Vnd er het bezeichnet sinen engel sinem knecht Johanny / Der dem wort gottes gezúgnis gab / vnd gezúgniß Jhesu Christi jn allen dingen die er gesehen het / Selig ist der der disser prophetig wort lyset vnd sy höret Vnd die ding behaltet die dorjnn geschriben sint / Wann die zit **Glos** Des todes oder des strengen urteils *Textus jst nohe by.*⁵²*

Biblischer und kommentierender Wortlaut werden hier auch optisch zwei verschiedenen Geltungsebenen zugewiesen und bleiben nach dem Vorbild akademischer Glossenkommentare streng voneinander getrennt. Der biblische Text wird durch die Kommentareinschübe, bei denen dasselbe imitierende Übersetzungsprinzip zur Anwendung kommt, in kleine Abschnitte und einzelne Phrasen zergliedert, was eine sehr langsame, sorgfältige Lektüre gleichsam erzwingt. Die Kommentarpassagen stammen, soweit sich das nachweisen lässt, aus dem ekklesiologisch akzentuierten Apokalypsenkommentar des Beda Venerabilis, der hinsichtlich Autorität und Ansehen den Kirchenvätern gleichgestellt ist. Auszüge aus Bedas Kommentar werden in die ‚Glossa ordinaria‘ integriert und gehören somit zur orthodoxen Standardexegese. Der Umfang der Kommentarpassagen in der Berliner Handschrift legt indes die Vermutung nahe, dass sie direkt aus dem Kommentar übersetzt wurden. Ein Beispiel aus dem Sendschreiben an die Kirche von Philadelphia (Apc 3, 11–12):

<i>Text</i> Sich ich kumm illende	<i>venio cito</i>
halt dz du hast vff dz nieman	<i>tene quod habes ut nemo</i>
din cron nem	<i>accipiat coronam tuam</i>
<i>Glosz</i> Dz ist sum dich nit	<i>Ne tolerando lassescas.</i> ⁵³
Jch kumm dir jllende zü hilff	<i>Cito enim auxiliabor,</i>
vnd ist dz dir gebristet	<i>ne forte te deficiente,</i>
so entpfohe ein anderer der es wúrdig ist din	<i>alius tibi decretam accipiat</i>
gelopte kron	<i>mercedem.</i>
wenn die gezalte zal der helgen	<i>Sic sanctorum numerum,</i>
wurt vor got nit gemynderet	<i>qui apud Deum fixus est,</i>
ist dz etlich ab fallen	<i>impossibile est zizaniorum</i>
so kumen ander an jr statt [...]	<i>crescentium perfidia breviari</i>
<i>Text</i> vnd ich sol den namen	<i>et scribam super eum</i>
mynes gottes vber jn schriben	<i>nomen dei</i>
<i>Glosa</i> Dz ist dz wir erkorne kinder	<i>Quia videlicet per adoptionem</i>
gottes geheissen werden	<i>filii Dei dicimur</i>
	<i>et nomen civitatis dei mei</i>

⁵² Berlin, Ms. germ. fol. 88 (wie Anm. 51), fol. 189v.

⁵³ Der Kommentartext wird zitiert nach Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis*. PL (wie Anm. 23), Bd. 93 (1862), Sp. 129–206.

<i>Text Vnd den namen myns gottes statt der nuwen Ierusalem die von dem hymel nider kumen ist von mynem gott</i>	<i>novae hierusalem quae descendit de caelo a deo meo Unitati Ecclesiae</i>
<i>Glosz Er sol der einikeit der kilchen zü gefüget werden die von der hymelschen gnod geboren ist jn ein nūw leben</i>	<i>sociabitur quae gratia coelesti in novam vitam generata est</i>
<i>Text Vnd ich sol vber jn schriben mynen nuwen namen</i>	<i>et nomen meum novum</i>
<i>Glosz Dz ist cristen nit dz disser namm dem sūn gottes nūw syg wenn er het disse hohe clorheit</i>	<i>Hoc est nomen Christianum, non quod novum sit istud Filio Dei, qui hanc habuit claritatem</i>
<i>E die welt wart Sunder dem sūn des mönschen ist er nūw der do starp vnd erstund vnd eines mit sinem vatter ist</i>	<i>antequam mundus fieret, sed novum Filio hominis qui fuit mortuus et resurrexit, et sedet ad dexteram Dei</i>

Wie sich hier zeigt, wird die geistliche Unterweisung der reformierten Dominikanerinnen gelehrter, um nicht zu sagen: ‚theologischer‘, da sie die Rezipientinnen nicht nur mit den Inhalten der orthodoxen Auslegungstradition eines der schwierigsten Bücher des Kanons vertraut macht, sondern ihnen auch das typische Layout vor Augen führt, in der sich diese Tradition schriftlich manifestiert. Dass dafür ausgerechnet die Apokalypse gewählt wird, bestätigt einmal mehr ihre konstitutive Rolle für den Dominikanerorden.⁵⁴ Auch dieses Textensemble lanciert das Profil des Kirchenlehrers Johannes, dem die Gelehrten Hieronymus (Prolog), Beda (Kommentar) und Gilbert (Prolog) zur Seite treten, die biblische und kirchliche Heilsgeschichte als ‚Theologiegeschichte‘ miteinander in Beziehung setzen. Die Einbettung des Textensembles in passionsmystisches Schrifttum lenkt den Blick der Rezipientinnen auf das zentrale Heilsgeschehen der Kreuzigung, zu dessen eschatologischer Perspektivierung die Kommentarpassagen beitragen (Apc 6, 12):

Textus Vnd ich sah vnd do hatt er vff gedon dz sechst sygell vnd nemen war ein grosser erbydem ist geschehen *Glosa* By dissen sehsten sygell ist des endcristen durechtung bezeichnet / Also dz die welt mit vinsternisz vnd mit erbydemung wz do Christus gecrucziget vff dem güttē fritag / dz ist vff den sehsten dag jn der wüchen Also sol jn dissem sehsten sygell geschehen *Text* Vnd die sunn ist swarcz worden als ein herin sack *Glos* Dz ist die rechten lerrer sölle versmohet werden vnd für nüt gehalten / vnd sy sollen verworffen werden also ein vnwerder sack *Textus* Vnd der gancz mon ist recht worden als blüt *Glos* Der mon entfohet sin liecht von der sunnen / Also sint alle glöibigen by

⁵⁴ Dass biblische Texte in diesem Kontext nach wie vor eine untergeordnete Rolle spielen, zeigt der rekonstruierte historische Bibliotheksbestand von St. Nikolaus, der außer der Apokalypse nur noch zwei Psalter, eine Evangelienharmonie und das Nikodemusevangelium umfasst, vgl. SCHIEWER/RÜTHER, Predigthandschriften (wie Anm. 50), S. 171, die die hier vorgestellte Apokalypsenübersetzung innerhalb der Berliner Handschrift offenbar übersehen haben.

*dem monen zü verston / die alles jr lúcht von Christus entpfohen / Die sölle me blüttes vergiessen
denn sy zü vor toten.⁵⁵*

Im Horizont der Passion Christi legt die Apokalypse Zeugnis ab für einen von Gott inszenierten, die gesamte Heilsgeschichte umspannenden Reformprozess, der in der Zeit des sechsten Siegels endgültig Sache der *ecclesia* werden muss. In dem Maße, in dem (forciert durch die Kommentierung) das paränetische Potential der Apokalypse wieder stärker zum Tragen kommt, tritt auch der Lieblingsjünger Johannes zurück hinter den Ehrfurcht gebietenden prophetischen Seher, der das Kollektiv Kirche am Ende der Zeiten zur Ordnung und zur Umkehr ruft: (Apc 6, 17) *wenn der grosz dag jres zornes ist kumen vnd wer sol mögen ston Glosz Es syg denn dz jm von uweren gebet geholffen werden vnd nün manlichen beginn zü ston vnd zü wachen jn dem glöben*. Es erscheint nur folgerichtig, dass die religiösen und emotionalen Bedürfnisse einzelner religiöser Frauen dem Kampf der Christenheit gegen den Antichristen untergeordnet werden müssen, gegen den nur das kollektive Gebet schützen kann.⁵⁶ Als religiöse Bewegung einer krisenhaften Endzeit gewinnt die Observanz dabei selbst eine eschatologische Dimension, indem sie ihren Anhängern das ‚apokalyptische‘ Gefühl vermittelt, am Ende der Zeiten auf der richtigen (reformierten) Seite (des Ordens) zu stehen.

Obwohl sämtlichen hier vorgestellten Übersetzungen der Apokalypse derselbe Bibeltext zugrunde liegt und obwohl sie alle in unterschiedlicher Weise auf die schultheologische Tradition bezogen bleiben, unterscheiden sich die jeweiligen Textprofile und Überlieferungskontexte doch beträchtlich voneinander. Die gut verständlichen, nächsprachlich akzentuierten Übersetzungen aus dem ‚Bamberger‘ und dem ‚Pommersfeldener Johanneslibellus‘, die den Lieblingsjünger und -heiligen zum eigentlichen Fluchtpunkt der Lektüre machen, sprechen buchstäblich eine andere Sprache als die distanzsprachlichen Übersetzungen der Stuttgarter und der Berliner Handschrift, die den Heiligen in eine ehrfurchtgebietende Ferne rücken und somit weniger zur Nachahmung und Identifikation mit der Person des Heiligen als zur Meditation und zum angeleiteten Studieren seines Schrifttums auffordern. Mag letzteres auch ein Ausdruck dafür sein, dass das theologische Niveau in den reformierten Frauenklöstern gezielt gefördert wurde, und mag man es aus einer *gender*-theoretischen Perspektive als positive Entwicklung erachten, dass den Frauen damit die Teilhabe an der gelehrten Tradition zugetraut und ermöglicht wurde, der sprachlich-literarischen Kreativität der Apokalypse-Rezeption der früheren Jahre, die das Übersetzen dieses

⁵⁵ Berlin, Ms. germ. fol. 88 (wie Anm. 51), fol. 196r.

⁵⁶ Vgl. zur Lesart der Apokalypse als ‚Reformtext‘ im Kontext der dominikanischen Observanzbewegung auch Carola REDZICH, *The ‘Last Things’ as Represented in a Series of Sermons on Revelation 22,14–15 by Friar Johannes Nider*. In: *The Last Judgement in Medieval Preaching*. Hg. von Thom MERTENS/Maria SHERWODD-SMITH/Hans-Jochen SCHIEWER/Michael MECKLENBURG, Turnhout 2013, S. 135–161.

biblischen Textes auch als identifikatorisches Handeln einer Glaubens- und Lebensgemeinschaft greifbar macht, haben die Ordensreformen des späten Mittelalters im Bemühen um die Normierung und Standardisierung der ‚orthodoxen‘ Übersetzungssprache den Wind aus den Segeln genommen.