

Erzählen vom Un-Gefügten

Überlegungen zum Nutzen und Schaden von Un*fruchtbarkeit im ‚Passional‘

Kontakt

Dr. des. Volker Sliepen,
Universität Osnabrück,
Institut für Germanistik,
Neuer Graben 40,
D-49069 Osnabrück,
volker.sliepen@uni-osnabrueck.de
 <https://orcid.org/0000-0001-6944-1777>

Abstract The article examines the vitae of the extraordinary figures Judas and Pilate of the medieval ‘Passional’ and focuses on the topic of fertility / infertility. This pair of terms relates both to the biological ability to father children and to the aspect of social coexistence. According to Regina Toepfer, fertility and infertility are therefore not regarded as opposites, but as a reciprocal structure. Against this background, this essay first examines the phenomenon of ‘in*fertility’ in the context of significant historical turning points, gaps and from the perspective of the salvation process. The essay then focuses on the vitae: in these, in*fertility represents an ambiguous concept according to which benefit and harm, salvation and mischief, good and bad, life and death depend on the perspective and remain cyclically related to one another. The transformation of infertile death into a fertile profit – the connection between biological and social in*fertility – is of particular importance. In the final section, the term ‘Antilegende’ is examined critically. It is shown that the vitae consist of composed, seemingly contradicting narrative elements and can be characterized by the phrase ‘Erzählen vom Un-Gefügten’.

Keywords Medieval ‚Passional‘; Anti-Legends; In*fertility; Ambiguity; Narrative Elements

1 Einleitung

Die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur und die Fruchtbarkeit des Menschen sind im christlichen Denken eng miteinander verwoben. Der biblische Schöpfungsbericht überführt das einleitende „Es werde“ (Gen 1, 3) in den Appell „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1, 28) und legt auf diese Weise den Grundstein für eine Sakralisierung der Reproduktion.¹ Zugleich handelt es sich hier um die Entstehung eines Machtdispositivs: „Seid fruchtbar und mehret euch“ entfaltet erst vor dem Hintergrund des unmittelbar folgenden Herrschaftsauftrages – „und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht“ – seine volle Bedeutung. Der Herrschaft Gottes über den Menschen soll die Herrschaft des Menschen über die Welt nachfolgen. Dies ist die radikale, „diskursiv geformt[e]“² Botschaft der Schöpfungsgeschichte. Sie ist von Beginn an „kultureller Auftrag, kein instinktiver Drang“,³ und dient der christlichen Kirche als Legitimation, um das Volk Gottes zu führen und ihrerseits einen Herrschaftsanspruch zu formulieren.

Aus dem alttestamentarischen Diktum erwächst so mit der Zeit ein wirkmächtiges Narrativ: Fruchtbarkeit, Fortpflanzung und der Wunsch nach Kindern (in der Ehe) sind im menschlichen Bewusstsein als Normalfall codiert. Wie sehr dieses normative Denken auch heute noch gültig ist, zeigt der Umstand, dass die antonyme Bezugsgröße Unfruchtbarkeit sprachlich nur als Mangel, als Absenz von Fruchtbarkeit und damit als misslungene oder gestörte Fortpflanzung gedacht werden kann. Auch der fehlende Kinderwunsch wird häufig als unnatürlicher Ausnahmefall angesehen und sozial geächtet. Das Narrativ der schuldbehafteten Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit wird durch Politik, Wirtschaft und Gesellschaft weitertradiert.⁴

Während sich die Wertungsdichotomie von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit einerseits fortgeschrieben hat, ist der historische Un-Fruchtbarkeits-Diskurs andererseits überaus heterogen. Gerade im religiösen Denken haben sich Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit seit jeher einer Vereinheitlichung und Vereinfachung entzogen. So ist der willentliche Verzicht auf Kinder in der Askese und dem Virginitas-Ideal ein wesentlicher Bestandteil des Heilsweges. Ungewollte Kinderlosigkeit kann sowohl eine göttliche Strafe als auch eine Auszeichnung markieren. In beiden Fällen kann Unfruchtbarkeit in Fruchtbarkeit gewandelt

1 Die Bibel wird zitiert nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung, Stuttgart 2017.

2 Toepfer 2020, S. 25.

3 Ebd.

4 Vgl. ebd., S. 8–10.

werden und die unnatürlich späte Geburt den besonderen Makel oder Adel des Menschen ankündigen. In ihrem Handbucharikel ‚Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit‘ warnen Cordula NOLTE und Alexander GRIMM mit Blick auf die Vormoderne vor der Annahme,

dass Unfruchtbarkeit pauschal negativ bewertet, als Versagen beurteilt und mit sozialer Ausgrenzung verknüpft wurde. Dies wäre eine unzulässige Verkürzung, die weder der Komplexität der historischen Befunde noch der Befähigung des Menschen zur Auseinandersetzung mit sich selbst gerecht wird.⁵

Damit rücken im Forschungsfeld der ‚Dis/ability History‘ kulturelle Faktoren und die „historische[] Gewordenheit“⁶ von Strukturen in den Fokus. Regina TOEPFER geht in ihrer Kulturgeschichte der ‚Kinderlosigkeit‘ noch einen Schritt weiter (zurück) und stellt die grundlegende Frage, wie „die Binarität von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit zustande [kommt]“.⁷ So wie TOEPFER „Unfruchtbarkeit nicht als Abweichung von einem naturgegebenen Normalzustand, sondern als eine durch Diskriminierung geprägte soziale Bezugskategorie“⁸ auffasst, so ist Kinderlosigkeit „kein biologisches Schicksal und kein naturbedingter Defekt, sondern ein kulturelles Konstrukt“.⁹ Dies ermöglicht es, die Dichotomie aufzugeben und die Reziprozität in den Blick zu nehmen. Die Schreibweise ‚Un*fruchtbarkeit‘ macht anschaulich, dass „Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit zwei Seiten einer Medaille sind“.¹⁰

Auf Grundlage dieses methodischen Ansatzes möchte ich im Folgenden den religiösen Un*fruchtbarkeits-Diskurs noch einmal genauer in den Blick nehmen. Im ersten Teil wird das Phänomen Un*fruchtbarkeit an markanten historischen Brüchen und Leerstellen verdeutlicht und auf das Heilsgeschehen hin perspektiviert. Es wird gezeigt, dass bei Modellen von Heiligkeit an die Stelle des biologischen Fortpflanzungswunsches ein geistig-ideelles Verständnis von Fruchtbarkeit tritt und dadurch die Vorstellung von Familie und Gemeinschaft transformiert wird.

5 Nolte u. Grimm 2017, S. 448.

6 Nolte, Frohne, Halle u. a. 2017, S. 15.

7 Toepfer 2020, S. 13.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 14.

10 Ebd.

Im zweiten Teil werden die Viten, also die Lebensgeschichten der Unheiligen Judas und Pilatus im mittelalterlichen ‚Passional‘¹¹ untersucht. Das ‚Passional‘ ist das älteste und vermutlich einflussreichste deutsche Verslegendar. Es wurde Ende des 13. Jahrhunderts von einem unbekanntem Autor gedichtet, umfasst 110.000 Verse, ist in drei Bücher eingeteilt und nutzt als wichtigste Quelle die lateinische ‚Legenda aurea‘ des Jacobus. Das Werk erzählt in Buch I die Passion, die Lebens- und Leidensgeschichte Jesu Christi sowie das Leben von Maria, in Buch II die Geschichten der Apostel, und in Buch III die Heiligenlegenden.¹² Mit den Viten von Judas und Pilatus rücken zwei verhältnismäßig kurze Textabschnitte aus Buch I (Pilatus) und Buch II (Judas) in den Fokus, die in der Forschung gemeinhin als ‚Antilegenden‘ bezeichnet werden. Dieser Terminus geht auf André Jolles’ Untersuchung der einfachen Formen zurück: Jolles stellt der Legende die Antilegende, dem Heiligen den Unheiligen gegenüber. So wie der Heilige durch seine exorbitante Verkörperung der Tugendhaftigkeit zur *Imitatio*, also Nachahmung aufrufe, so zeichne sich der Unheilige als Verkörperung der Untugendhaftigkeit durch eine abschreckende Wirkung aus.¹³ Diese schematische Grundannahme und der Begriff Antilegende haben nie vollends überzeugen können.¹⁴ Es ist zwar einerseits gut vorstellbar, dass die Viten als eigenständige Erzählungen aus dem Textgefüge genommen und zur Abschreckung, die ja immer auch ein Faszinosum darstellt, vorgelesen worden sind. Andererseits umfasst der Begriff Antilegende eben nur diese Erzählabschnitte und nicht die Schnittstellen innerhalb des Erzählgefüges, nicht die Übergänge zu den Geschehnissen am Grab Christi (bei Pilatus), nicht die Erwählung und das Martyrium des Apostels Matthias (dem Nachfolger von Judas).

Ich möchte die begriffliche Dichotomie von Antilegende und Legende kritisch hinterfragen. Dazu werden besonders die narrativen Übergänge und Schnittstellen und die wechselseitige Beziehung von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit in den Blick genommen. Die Untersuchung hat das Ziel, am Beispiel der Viten das komplexe Gefüge von Un*fruchtbarkeit innerhalb des Heilsgeschehens herauszuarbeiten. Un*fruchtbarkeit wird in diesem Sinne – so meine These – zu einer ambigen Denkfigur, in der Ordnung und Unordnung changieren und sich Heil und Unheil, Nutzen und Schaden, Gut und Böse, Leben und Tod wechselseitig beeinflussen.

11 *Passional* 2013. Im Folgenden werden Buch und Versangaben im Fließtext wiedergegeben.

12 Vgl. Feistner u. Williams-Krapp 2010, S. 86f.; Ehrismann 2011, S. 104f.

13 Vgl. Jolles 1974, S. 51–55; Hammer 2015, S. 333.

14 Vgl. dazu ausführlich: Hammer 2015, S. 333.

2 Eine kulturwissenschaftliche Annäherung an Phänomene der Un*fruchtbarkeit

Im mythischen und religiösen Denken des Menschen kommt Fruchtbarkeit seit jeher eine zentrale Rolle zu. Der wohl bekannteste antike Fruchtbarkeitsmythos basiert auf dem im 7. Jahrhundert vor Christus niedergeschriebenen ‚Demeterhymnus‘. Dieser erzählt mit der Geschichte der Göttinnen Demeter und Persephone zugleich eine Geschichte von Un*fruchtbarkeit und initiiert darüber hinaus mit den eleusinschen Mysterien einen wichtigen religiösen Kult. Der religiöse Kern dieses Kultes beschwört „die weibliche Kraft, die das Getreide zum Wachsen bringt“,¹⁵ und erzählt von der weiblichen Macht, die sich sowohl auf die Welt als auch auf die Unterwelt erstreckt. Dagegen entzieht sich der Mythos einer radikal vereinfachenden Lesart. Selbst das in der Antike vorherrschende Verständnis als landwirtschaftliche Allegorie erscheint fraglich – nach dieser steht Hades für die Erde und Persephone für das Saatkorn –, da Persephone im Frühjahr aus der Unterwelt zurückkehrt, das Getreide in Griechenland aber im Herbst ausgesät wird, im Winter heranreift und im Lenz, kurz vor der unfruchtbaren Sommerperiode, geerntet wird.¹⁶ Der Mythos verdeutlicht vielmehr, dass es Fruchtbarkeit und Leben nicht ohne Unfruchtbarkeit und Tod geben kann. Barry B. POWELL formuliert:

Der Demetermythos [...] enthält auch eine mythische Erklärung, oder Aitiologie, für die Existenz des Todes in der Welt und begründet, warum die Fruchtbarkeit der Erde untrennbar mit der Existenz des Todes verbunden ist. Es kann nie (außer in der Fantasie der Dichter) eine Welt geben, in der es nur das Leben und keinen Tod gibt. Das Leben entsteht aus dem Tod, und beide nähren sich voneinander.¹⁷

Sinnbild dieser Verschränkung von Leben und Tod ist Persephone, die als ewiges Mädchen (Kore) zwischen den Welten wandelt. Der Verzehr der Granatapfelkerne lässt sich in diesem Kontext als „sexuelle Vereinigung mit dem König des Todes“¹⁸ deuten. Für Persephone bringt diese Vereinigung keine leibliche Frucht mit sich, für die Natur aber bedeutet sie den Zyklus von Entstehen und Vergehen.

Auch für das christlich-abendländische Denken ist das Zusammenspiel von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, Leben und Tod essenziell. Wie Demeter ihre verlorene Tochter beweint, betrauert die in der Kunst als ‚Mater dolorosa‘ dargestellte

¹⁵ Powell 2009, S. 100.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 98 f.

¹⁷ Ebd., S. 100.

¹⁸ Ebd.

Jungfrau Maria ihren am Kreuz gestorbenen Sohn. Und wie der mütterliche Kult um die Tochter die jährliche Rückkehr der göttlichen Kore und die damit verbundene Hoffnung auf ein angenehmes Dasein nach dem Tod feiert,¹⁹ so initiiert auch der christliche Kult um den gestorbenen und wiedergekehrten Sohn die Hoffnung auf dessen zweite Rückkehr und ein unsterbliches Dasein nach dem Tod.

Der stellvertretende Tod des Gottessohnes am Kreuz hat im christlichen Denken jedoch einen Erlösungsgedanken in Gang gesetzt, der unmittelbar greifbar ist und einen fruchtbaren Neubeginn markiert. Der Glaube setzt an die Stelle einer kreatürlichen Schwangerschaft das Dogma einer jungfräulichen Empfängnis. Die Vorstellung dieser „geistgewirkte[n] Empfängnis“,²⁰ nach der „der Messias durch Gottes Schöpfungsakt gleichsam *ex nihilo* in die Welt kommt“,²¹ nahm im späten Mittelalter ganz plastische Züge an. So zeigt das auf 1420 datierte Tympanonrelief am Nordportal der Würzburger Marienkapelle Verkündigung und Empfängnis der frohen Botschaft. Die kniende Maria empfängt das aus dem göttlichen Mund gehauchte Christuskind als ausfließende Gnade („Emanation“) über ihr Ohr. Es ist zentral, dass die Leibwerdung Christi durch den göttlichen *logos* einen radikalen Bruch mit dem Prinzip der genealogischen Ordnung markiert. Dies wird bereits in den Evangelien deutlich, die von einer sehr distanzierten, mitunter feindlichen Haltung des Heilands gegenüber seiner Mutter berichten. Vor allem das Markusevangelium lässt hier einen Hiatus zwischen der alten und neuen Familie aufklaffen:

In Mk 3, 31–35 werden Jesu Mutter und Brüder von ihm mit der Frage „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“ abgewiesen. Seine wahren Verwandten sind diejenigen, die mit ihm sind und den Willen Gottes tun. Wer Jesus folgt, muß bereit sein, alte Familienbände zu brechen, wobei man wie er eine neue Familie finden wird (10, 29f.). Markus steigert die Spannung zwischen der leiblichen und der eschatologischen Familie, indem er eine neue Einheit (3, 20–35) schafft.²²

Jesus wendet sich jedoch nicht nur von seiner alten Familie ab und einer neuen zu. Die Tragweite des Vorgangs besteht für Regina TOEPFER denn auch in einer Nivellierung der genealogischen Bindung: „Der Frau, die ihn geboren hat, erkennt Jesus also die Mutterrolle nachträglich ab.“²³

19 Vgl. ebd., S. 102.

20 Räsänen, Grote, Frieling u. a. 1992, S. 144.

21 Ebd., S. 118.

22 Ebd., S. 116.

23 Toepfer 2020, S. 33f.

Auch Matthäus übernimmt das Primat der Jüngergemeinde. In Mt 10, 37 heißt es: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.“ Christian KIENING hat auf die Paradoxie hingewiesen, dass die Abwendung von der im spirituellen Sinne als unzureichend empfundenen Familie und die Hinwendung zur Christusbefolgung mit einer Gegenbewegung einhergehen, nämlich mit

de[m] Versuch, ungeachtet der Jungfrauengeburt Jesus eine Genealogie zu geben, ihn mit dem Geschlecht Davids zu verbinden und auf diese Weise auch eine Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund zu stiften. In den mittelalterlichen Marienleben ist dies gang und gäbe. Die Verknüpfung läuft hier aber oft über die Eltern Marias, Joachim und Anna, die beide ebenfalls dem Davidsgeschlecht zugeordnet werden.²⁴

In diesem Zusammenhang ist auch das Konstrukt des Trinubiums wichtig: Aus der dreifachen Vermählung der heiligen Anna gehen drei Töchter mit Namen Maria hervor. Damit ist Jesus über seine mütterliche Seite mit einem beachtlichen Teil der Apostel verwandt. Diese spannungsreiche, keineswegs bruchlose Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund lässt sich auch auf den biblischen Schöpfungsappell (Gen 1, 28) übertragen: Neben das biologische Verständnis einer auf Reproduktion gerichteten Fruchtbarkeit tritt nun verstärkt eine soziale Bezugsgröße: die Fruchtbarkeit der Gemeinschaft und die transformierte christliche Familie.

Jacob und Wilhelm Grimm listen unter dem Lemma ‚fruchtbar‘ vier Bedeutungen. Neben „1) durch Entwicklung aus der blüte frucht hervorbringend, fructifer“, „2) durch beförderung des wachsthums frucht hervorbringend oder überhaupt fruchtbringend“ sind im Kontext von Gen 1, 28 vor allem „3) kinder, junge zeugend oder gebärend“ und „4) nutzbringend, erfolg habend“ bedeutsam.²⁵ Weiter heißt es: „In allen diesen bedeutungen aber tritt meist der nebenbegriff des reichlichen, der vielheit hervor, weshalb auch bei Henisch 1266 ‚fruchtbar, reichlich, überflüssig‘ und ‚fruchtbar, trächtig, das vil frucht hat‘ zusammengestellt sind.“²⁶ Etymologisch geht das Adjektiv fruchtbar auf ahd. *fruht* zurück und beruht damit auf „einer frühen Entlehnung von gleichbed. lat. *fructus*, abgeleitet vom Verb lat. *frui* (*fructus sum*) ‚genießen, Nutzen ziehen‘.“²⁷ Dem Wortfeld wohnt also bereits früh eine übertragene und bildliche Bedeutung inne. In diesem Sinne ist den frühchristlichen Jüngern im allgemeinsten Sinne fruchtbar, was einen reichen

²⁴ Kiening 2009, S. 20.

²⁵ Grimm u. Grimm 1984, Bd. 4, Sp. 265–267, hier Sp. 265.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. die Etymologie des Wortes ‚Frucht‘ im DWDS: Pfeiler (Zugriff: 16.01.2021).

Ertrag bringt und sich als nützlich erweist, die Gemeinschaft der Jünger zu mehren und den Gedanken des heilsamen christlichen Glaubens in die Welt zu tragen.

Man kann diesen Prozess als identitäts- und sinnstiftende Transformation biblischer Ordnungsmuster auffassen: der Übergang von der Tradition des Erkennens zu der des Bekennens. Während Fortgang und Geschichte des Alten Testaments über die patriarchalische genealogische Ordnung der sexuellen Vereinigung erzählt werden – „Und Adam erkannte seine Frau Eva, und sie ward schwanger und gebar den Kain [...]“ (1. Mose 4, 1)²⁸ –, wird die Zugehörigkeit zur Familie der Christen durch das Bekenntnis zu Christus und die geistige *Imitatio* manifest.

Bekennen statt erzeugen, erzeugen durch bezeugen: Der bekennende Christ ist willens, für den gestorbenen Heiland Zeugnis (gr. *martyrion*) abzulegen und notfalls sein eigenes Blut, d. h. Leben in der radikalen Christus-Nachfolge hinzugeben. Mit den von frühester Zeit an kultisch verbreiteten Geschichten über die christlichen Märtyrer wird das Christ-Sein an die ekstatische Ausnahmesituation, an Wendepunkte, Momente der Ein- und Umkehr, des Vergehens und Werdens, an Übergänge und Transformationen gebunden. Der Modus Operandi dieses emotionalen Ausnahmezustandes ist agonal: Es ist der Kampf des Menschen gegen innere Dämonen und äußere Feinde, gegen die Versuchung und Sündhaftigkeit der Welt. Auch wenn das heilsgeschichtliche Denken auf das Telos einer zeitlosen Gottesherrschaft nach dem Jüngsten Gericht ausgerichtet ist, bleibt der Weg zu diesem Fixpunkt durch ein Oszillieren zwischen den Polen Gut und Böse, durch den Kreislauf von Heil und Unheil, durch Un*fruchtbarkeit geprägt.

Auf realhistorischer Ebene hat der christliche Sendungsgedanke in der Spätantike hybride Daseins- und Erscheinungsformen entwickelt. Er nimmt seinen Anfang im Anachoreten- und Zönobitentum der ägyptischen Wüstenväter und gelangt im 4. Jahrhundert nach Westeuropa, wo er auf fruchtbaren Boden trifft und die Erfolgsgeschichte des Mönchtums mit der Missionierung der Germanen und dem Aufstieg der Klöster und Orden verbunden ist.²⁹ Die stete Ausdifferenzierung des christlichen Lebens führt zu konkurrierenden Modellen von Heiligkeit und einem vielgestaltigen legendarischen Erzählen. An dieser Stelle möchte ich auf drei Beiträge aus dem 2019 erschienenen Band ‚Legendarisches Erzählen‘³⁰ verweisen: Maximilian BENZ zeigt mit Blick auf die Viten des Antonius, Paulus und Martin eine Arbeit am eremitischen Heiligkeitsideal auf, die der Institutionalisierung des Christentums Rechnung

28 Vgl. zur sexuellen Konnotation des Verbs ‚erkennen‘: Bartelmus 2008.

29 Die Trennlinie zwischen Anachoreten- und Zönobitentum verläuft nicht zwischen Vereinzelung versus Gemeinschaft: „Sie unterschieden sich zwar voneinander darin, dass die Gemeinschaft eine unterschiedliche Funktion in der religiösen Praxis hatte, doch können sich beide in einem gemeinschaftsförmigen Leben realisieren.“ Traulsen 2017, S. 17.

30 Weitbrecht, Benz, Hammer u. a. 2019.

trägt.³¹ Johannes TRAULSEN stellt heraus, dass das Modell weiblicher Virginität in den Apostelakten zwischen einer Zurückweisung der Familie (Thekla-Legende) und einer Transformation der Familie in eine neue monastische Gemeinschaft changiert (Legende von Paula und Eustochium).³² Während Keuschheit hier gegen die Ehe gerichtet ist, zeigt Julia WEITBRECHT am Beispiel der Agnes- und Oswald-Legende narrative Modelle einer spirituellen Brautschaft auf:

Diese Modellierungen beruhen bei großer Variabilität auf einem paradoxen Verhältnis von Entsagung und Erfüllung, von Produktivität im Verzicht, das Paulinus von Nola auf die Formel einer *fructuosa castitas*, einer fruchtbaren Keuschheit, gebracht hat.³³

Sexuelle Entsagung wird so zu einer Unfruchtbarkeit im Fleische, die jedoch positiv gewendet wird und eine spirituelle, ertragreiche wie Nutzen bringende Fruchtbarkeit darstellt.³⁴ Während die Figur des Ausnahmemenschen die ideale Gemeinschaft mit Gott anstrebt und nach dem Tod Teil der Heiligen Familie wird, bleiben Familienstrukturen und genealogisches Denken im Mittelalter natürlich zentrale Bezugspunkte.

So wichtig diese Ideale für den monastischen oder asketischen Diskurs der Zeit sind, kann doch kein Zweifel bestehen, dass spätestens seit dem 13. Jahrhundert auch die Kirche „die Ehe an sich als von Gott gestiftete Institution und jede einzelne Ehe als unauflösliche Lebensgemeinschaft“ verstand – was sie nicht daran hinderte, beständig die Mängel dieser Institution herauszustellen und damit das ehe-, familien- und verwandtschaftsfeindliche Feuer immer wieder zu schüren.³⁵

3 Un*fruchtbarkeit in der Judas- und Pilatusvita des ‚Passional‘

Die Judasvita des ‚Passional‘ ist Teil des zweiten Buches. Sie ist wie in der ‚Legenda aurea‘ in die Matthiaslegende integriert. Es ist die Geschichte zweier aufeinander bezogener Apostel, die Geschichte von Vorgänger und Nachfolger, gefallenem

31 Vgl. Benz 2019, S. 115–136.

32 Vgl. Traulsen 2019, S. 137–158.

33 Weitbrecht 2019, S. 159.

34 *Virginibus secundum carnem sterilitas infecunda, secundum spiritum fructuosa castitas adest.* (Jungfrauen sind unfruchtbar im Fleisch, aber im Geist ist die Keuschheit fruchtbar.) Paulinus 1998, S. 928.

35 Kiening 2009, S. 24.

Jünger und gefeiernem Märtyrer. Bereits nach wenigen Versen – *wir lazen hi Mathiam | eine wile verswigen* (II, 34480 f.) – fokussiert der Erzähler auf den *ungetruwe[n] Judas* (II, 34484) und die fatalen Folgen seines künftigen Daseins. Judas, so die unmissverständliche Botschaft eines prophetischen Traumes, wird das jüdische Geschlecht vernichten. Seine Mutter Cyborea träumt,

| *wi mir geborn wurde ein sun,
der warb so unrechte,
daz alle unse geslechte
solde von im undergan.* (II, 34510–34513)

Damit wird der Ungeborene a priori zum Endpunkt eines männlichen Stammbaums erkoren, der von seinem Vater Ruben bis zu den Erzvätern, dem Geschlecht *Isachar* (II, 34493), zurückreicht.

Die folgende Schwangerschaft Cyboreas steht unter pervertierten Vorzeichen. Statt Mutter- und Eltern Glück zu verspüren, herrschen Angst und Furcht vor dem Ungeborenen vor.³⁶ Dass die Mutter angesichts dieser Prophezeiung nichts anderes als die Geburt eines Monsters erwartet, macht ihr Entsetzen über die unerwartete Schönheit des Knaben deutlich:

| *alsus quam ez zu den tagen,
daz di vrouwe gelac
und vil grobelich erschrac,
wand ez ein schone knecht was,
des si muterlich genas.* (II, 34542–34546)

Schönheit ist hier weniger Ausdruck einer ambivalenten Figurenzeichnung (innere Hässlichkeit – äußere Schönheit).³⁷ Sie legt vielmehr offen, dass Un*fruchtbarkeit „nicht direkt am Körper ablesbar ist“³⁸ und sich „erst in der anhaltenden Interaktion mit der Gruppe [offenbaren wird]“.³⁹ Da biologische Fruchtbarkeit durch den Schreckenstraum eindeutig als soziale Unfruchtbarkeit markiert ist, hat die Schönheit des Judas keinen Nutzen, sie wird sich sogar als schädlich erweisen.

Die Eltern beschließen, den Säugling auszusetzen. Die Aussetzung wird mit derjenigen des Mose in Bezug gesetzt und spiegelt damit die Hoffnung der Eltern auf eine Wendung zum Guten wider. Judas ist jedoch (zunächst) kein Heils-, sondern

³⁶ Vgl. auch Toepfer 2020, S. 248 f.

³⁷ Vgl. Hammer 2015, S. 349.

³⁸ Nolte u. Grimm 2017, S. 448.

³⁹ Ebd.

ein Unheilbringer. Andreas HAMMER hat in seiner Studie zu den unheiligen Gegentypen „die finale Handlungsmotivation“⁴⁰ der Vita herausgestellt. So Sorge „die Implementierung der dem Ödipus-Mythos nachgestalteten Erzählstruktur für eine unaufhaltsame, ja fatalistische Handlungssteuerung direkt in den Untergang“.⁴¹ Ich möchte den Blick zunächst weniger auf den Aspekt der Providenz richten und stattdessen die soziale Interaktion und den Weg des Judas untersuchen.

Das Fass wird zu der Insel Scariot gespült. Die Herrscherin des Landes entdeckt das schöne Kind und wird durch den Anblick sowohl an ihre (bisherige) Unfruchtbarkeit als auch an einen konkreten Ausweg, sprich einen Frucht bringenden Nutzen, erinnert:

*secht, do began si schouwen
ein schone kint darinne.
,o‘, sprach di kuniginne,
,were ich so selic an heile,
daz mir ie zu teile
worden were ein sulch kint!
da mite were ouch an mir blint
manige sorge, di ich han,
wen ich sule dem riche lan
nach mir zu rechte erben,
der ez muge bederben.’ (II, 34604–34614)*

Der Anblick löst den verbalisierten Kinderwunsch aus. Das Begehren eines respektive des Kindes ist so stark, dass die Königin das Findelkind durch eine vorge-täuschte Schwangerschaft als ihr eigenes Kind ausgibt. Regina TOEPFER hat das Phänomen der sozialen Elternschaft im Mittelalter als ambivalent charakterisiert:

Für das Narrativ der sozialen Alternative ist es charakteristisch, dass die Fremdheit des Kindes herausgestellt wird. Die annehmenden Eltern wünschen sich zwar, ihr Kind vollständig zu integrieren. Doch machen sie die schmerzhaft Erfahrung, dass die genealogisch bedingten Unterschiede nicht vollständig zu nivellieren sind.⁴²

Für die Adoptivmutter in der Judasvita gilt dies in besonderem Maße. Die große Freude über das Kind, das seine Herkunft aus dem Land der Juden im Namen

⁴⁰ Hammer 2015, S. 345.

⁴¹ Ebd., S. 346.

⁴² Toepfer 2020, S. 262.

trägt, verkehrt sich alsbald in Trauer, Schmerz und Wut. Ein unheilvoller Vorbote ist die unerwartete ‚zweite‘ Schwangerschaft der Königin, die nach der Adoption auf natürlichem Wege einen Sohn und Thronfolger auf die Welt bringt. Auch hier zieht biologische Fruchtbarkeit soziale Unfruchtbarkeit nach sich. Diese entzündet sich an den Unterschieden zwischen der vornehmen königlichen *art* des leiblichen Sohnes und der *nacheit* (II, 34664) des Adoptivkindes. Judas schlägt seinen Bruder, die Ziehmutter schlägt Judas und die Gewaltspirale nimmt ihren Lauf: Nachdem Judas’ wahre Identität ans Licht kommt – „[d]ie Aufdeckung der nicht-biologischen Familienverhältnisse ist fester Bestandteil des Narrativs“⁴³ –, erschlägt er seinen Bruder heimlich und flieht nach Jerusalem.

Das Konzept der sozialen Elternschaft erweist sich damit in der Vita als gescheitert. Auf der inhaltlichen Ebene liegen die Gründe hierfür in der boshaften Natur des Kindes. Auf struktureller Ebene fungiert die soziale Elternschaft als Situation des Übergangs, in der „eine ebenso verheißungsvolle wie problembeladene Dimension in das genealogisch-familiale Gefüge [eingeführt wird]“.⁴⁴ Während die Adoption des Kindes das Familienglück der Königin zerstört und Unordnung hervorruft, ist die Aufnahme des bösen Judas zugleich Grundbedingung für die Zeugung des finalen Heiles durch Christus. Sie ist somit in einem schrecklichen Sinne nützlich. Andreas HAMMER sieht in den Viten von Judas und Pilatus eine Reaktion „auf die verstörende Erkenntnis, dass ohne diese beiden Gestalten die Heilsgeschichte nicht möglich gewesen wäre“.⁴⁵ Die Heilsnotwendigkeit des Bösen entfaltet ihre verstörende wie faszinierende Wirkung jedoch erst durch die Reziprozität von Frucht- und Unfruchtbarkeit.

Durch die Rivalität der beiden Söhne wird die genealogische Ordnung der Königsfamilie mit einer anti-genealogischen Unordnung kontrastiert, werden das Nützliche und Schädliche miteinander verbunden:

*dirre kune und starc,
jener ungetruwe und arc;
dirre was je wol bewart
an maniger tugentlicher art
und jener an maniger bosheit
mit willen und mit lebene breit.
Diz mere sich nicht lange enthielt:
ir bruderschaft entzwei spielt [...]. (II, 34699–34706)*

⁴³ Ebd., S. 264.

⁴⁴ Kiening 2009, S. 30.

⁴⁵ Hammer 2015, S. 358.

Das durch die Geburt und Adoption des Judas initiierte Neben- und Miteinander von Un-Ordnung ist ein charakteristisches Element der Vita. Hier werden auf vielen Ebenen disparate Elemente zusammengefügt. In der Judasfigur wird dies auch sprachlich sichtbar. Er ist im übertragenen Sinne ein Rabenvogel im Gefieder eines Falken, ein Esel im Fell eines Löwen (vgl. II, 34684–34695) und wird sich niemals „die Fähigkeiten seines Bruders aneignen [können]“.⁴⁶

Judas begibt sich nach dem unanständigen wie unnatürlichen Brudermord in die Hände des ebenfalls boshaften Pilatus. Er erschlägt gleich Ödipus unwissentlich seinen Vater und ‚erkennt‘ unwissentlich seine Mutter. Die Baumgartenepisode und das Motiv des gewaltsamen Apfelraubes aktualisieren die Ursünde und rufen gleichzeitig als Kontrapunkt den Paradieszustand hervor; die sexuelle Vereinigung von Mutter und Sohn ist monströs und konterkariert die familiäre Ordnung. Dass wir es hier nicht einfach mit einem Antagonismus von Heil–Unheil, Gut–Böse zu tun haben, zeigt der Umstand, dass die Aufdeckung des Inzests einen Moment der Umkehr nach sich zieht und in einen Zustand des Bekennens übergeht. Jutta EMING hat die Reue des Judas (auch mit Blick auf den späteren Verkauf der Salbe) zurecht als Emotionalisierung der Figur aufgefasst und damit narrative Strategien untersucht, „die das Oszillieren zwischen Gut und Böse aufgreifen, variieren und weiter entwickeln“.⁴⁷ In diesem Zusammenhang kommt auch dem Changieren zwischen Unordnung und Ordnung eine strukturelle Bedeutung für das narrative Gefüge zu.⁴⁸ Judas bereut *siner sunden unvuc* (II, 34926) und damit seinen schicksalhaft-ödipalen Weg. Er schließt sich aus freiem Willen dem Prediger Jesus Christus an und erweist sich in der Familie der Jünger als nützlich und gewinnbringend: *des maniger bezzerte sich*. (II, 34959)

Der Jünger trägt aktiv dazu bei, die Botschaft Christi zu verbreiten und die Menschen zu bessern. Seine Besserung aber kann nur temporär sein: ‚Wie man Kohlen auch wäscht, sie bleiben schwarz!‘ (*swaz man ot wischet den koln | so wil er immer swartz wesen!* II, 34968–34970) resümiert der Erzähler lapidar und fügt noch ein ‚Gelegenheit macht Diebe‘ an (*state machet biwilen dieb*. II, 34974). Judas ist von Natur aus schlecht, doch seine *art* kommt erst in der gemeinschaftlichen Interaktion zum Ausdruck. Sie wird interessanterweise dadurch hervorgebracht, dass er als engster Vertrauter Jesu (ausgerechnet) mit den finanziellen Geschäften beauftragt wird: *er wart Cristo so heimlich | daz er der gescheffede pflac* (II, 34960f.). Der Verrat wird im ‚Passional‘ also als voraussehbarer, vermutlich auch vorausgesehener und damit zwangsläufiger Bruch mit dem ihm entgegengebrachten Vertrauen erzählt. Der Text verhehlt folglich nicht, dass der Verrat

⁴⁶ Toepfer 2020, S. 269.

⁴⁷ Eming 2001, S. 403.

⁴⁸ Vgl. die Bedeutungen von *vuoge*, *unvuoge* in: Lexer 1992, S. 302, 258.

aus heilsgeschichtlicher Perspektive notwendig ist. Er muss zugleich aber den Eindruck vermeiden, „dass das Böse [...] Bestandteil des göttlichen Heilsplanes [ist]“⁴⁹ und Judas schlicht ein „Erfüllungsgehilfe Gottes“.⁵⁰ Christian KIENING hat dieses Paradoxon wie folgt formuliert:

Er [Judas] ist deshalb böse und doch nicht ganz böse. Er agiert prototypisch und wird doch mit individuellen Zügen versehen. Er behält handlungslogisch und theologisch eine Freiheit, die erzähllogisch und heilsgeschichtlich eine scheinbare ist, als scheinbare im Text aber nur durch Einspielung einer antiken Schicksalsmacht und durch die Anverwandlung des mythischen Musters (Determination zum Unheil) markiert werden kann.⁵¹

Nicht der Verrat ist die eigentliche Sünde des Judas, sondern der aus unbändigem Zweifel und *boser ruwe* (II, 34993) erfolgende Selbstmord. Das fehlende Vertrauen in die Gnade Gottes bringt für Judas denn auch ein zeitloses Verderben mit sich: Er muss *die ungevuge leide* (II, 35002), das unordentliche, unanständige Leiden eines auseinandergebrochenen Körpers mitsamt im Halse stecken bleibender Seele erdulden, er muss auf ewig zwischen Himmel und Erde in der Luft hängen und die Marter böser Kreaturen ertragen (vgl. II, 34998–35028). So wie die Geburt im Zeichen der Un*fruchtbarkeit steht, ist auch das endlose Ende unfruchtbar und fruchtbar zugleich. Es ist unfruchtbar, weil sein qualvolles Dasein keinen vorwärts gerichteten Nutzen hat und weder in das ewige Leben noch in die Hölle führen wird. Unfruchtbar und unnütz, weil Judas das jüdische Geschlecht nicht fortführen wird. Es ist aus christlicher Perspektive im Umkehrschluss fruchtbar, weil der jüdische Stammbaum mit Judas untergehen wird und nur die anti-judaistische Vorstellung des ‚ewigen Juden‘ bleibt. Fruchtbar, weil an die Stelle des gefallen Apostels ein neuer Jünger tritt und *daz ungetruwe vaz* (II, 34998) durch ein *genaden vaz* (II, 35154) ersetzt wird.

An dieser Schnittstelle ist das je nach Sichtweise „als tragisch (Mythos), schändlich (Ethos) oder notwendig (Heilsplan)“⁵² zu bewertende Judasleben mit demjenigen des Gottessohnes verknüpft. Judas und Christus werden hier zu Stellvertretern des Alten und des Neuen Bundes, zu Prototypen eines unfruchtbaren und fruchtbaren Seins.

⁴⁹ Hammer 2015, S. 358.

⁵⁰ Kiening 2004, S. 50.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

Sosehr, aufs Ganze der Heilsgeschichte gesehen, der Alte Bund als Vorstufe und Grundlage des Neuen galt, sosehr galt, historisch-zeitgeschichtlich gesehen, die gegenwärtige Judenheit als verblendet und vom Heil abgeschnitten. Das Judasleben liefert für diese Trennung eine Ätiologie, bezogen nicht auf das Verhältnis zwischen Jesus und der jüdischen Gemeinde, sondern auf den einzelnen, der im Mittelalter schon namentlich als Paradigma der Judenheit interpretiert wurde. Er nun, dieser einzelne, repräsentiert im Sinne Girards den impliziten Sündenbock, dessen Geschichte mit jener des expliziten Sündenbocks Jesus so verknüpft wird, dass der Mythos des Opfers des Gottessohns ein Pendant im Gründungsmythos der christlich-jüdischen Differenz erhält.⁵³

Während die alte genealogische Linie des Judentums mit dem Inzest und dem unordentlichen Tod des Judas endet, wird der Apostel Matthias durch göttliche Wahl zum Nachfolger auserkoren. Seine Qualifikation ist ethische Gesinnung:

*Mathias der vil gute
an rechter demute
zallen ziten was bewart.
nach unsers herren himelvar
und nach des heiligen geistes kumft
was er mit wiser vernumft
ein prediger in Judea. (II, 35091–35097)*

Matthias wird zusammen mit Joseph von den übrigen elf Aposteln ausgewählt und mit dem Los von Gott/Christus berufen. Dieser Vorgang kann nur zeichenhaft vonstattengehen: Die Apostel sehen und der Meister *Dyonisius* berichtet *uns* (II, 35080), wie ein göttliches Licht auf Matthias fällt und ihn vor allen anderen auszeichnet. Der Zeugungsakt – Gott zeugt und die Anwesenden bekennen das Wunder – erweist sich in der Folge als ein ideeller Gewinn für die christliche Gemeinschaft.⁵⁴ Der *zwelfbote* geht nach Mazedonien, wo er Teufel bekämpft, Ungläubige bekehrt und bis zu seiner gewaltsamen Hinrichtung standhaft bleibt: ein Blutzeuge im Auftrag des Herrn.

Wie viele legendarische Erzählungen bedient sich auch die Matthiaslegende antijüdischer und antisemitischer Stereotype. So sind nicht Heiden, sondern die als

⁵³ Ebd., S. 51.

⁵⁴ Interessanterweise sind über die Lehre des Trinitarismus fast die Hälfte der Apostel und Joseph, der ‚Konkurrent‘ des Matthias, mit Jesus bzw. Maria verwandt. Auf diese Weise spielt der Aspekt der Genealogie innerhalb der Heiligen Familie zumindest indirekt eine entscheidende Rolle.

unbelehrbar und unbekehrbar charakterisierten Juden für den Tod des Märtyrers verantwortlich. Matthias' *stetekeit* bedingt *ir tobeseucht, ir valscheit* (II, 35257 f.). Sie steinigen den Jünger und malträtieren ihn mit einer Axt. Sie entscheiden sich damit in Analogie zu Judas für ihre boshafte ‚Natur‘ und bestätigen durch ihr determiniertes, scheinbar selbstbestimmtes Handeln lediglich ihren Ausschluss vom Heilsgeschehen.

Das unordentliche Element bleibt auf diese Weise in der Welt. Das Böse kann im Diesseits nicht vollends unschädlich gemacht und exterritorialisert werden, es wird aber auch nicht den Sieg davontragen. Um dies zu verdeutlichen, erzählen Legenden am Ende vom endzeitlichen wie gegenwärtigen Lohn und Nutzen des jeweiligen Martyriums. Matthias wird *an dem sunes tage* (II, 35285) – gemeint ist die zweite Wiederkehr des Messias (Parusie) – mit Christus urteilen: *uber unser aller leben, | ez ge zu schaden oder zu vrumen* (II, 35288–35290). Er kann darüber hinaus als Mittlerfigur angerufen werden und (als Interzessor) in Notlagen dazwischen treten:

[...] *er mac an uns meren
genade vil mit sime gebete.
des bite wir in, daz er trete
vor uns swa des not si.
sul wir vor angest werden vri,
daz muz uns ie von gote kumen.
dar zu mugen uns wol vrumen
die zwelfboten, von den ich
geschriben habe alordenlich
swaz ich irre tugende vant.
ist ir helfe an uns gewant,
sie sint so nutze uns bi gote
daz uns dikein sunden knote
gewerfen mac in iren haft.* (II, 35306–35319)

Der Tod des Apostels soll sich für die Ungläubigen als unfruchtbar und schädlich erweisen. Für die christliche Gemeinschaft ist er dagegen ein fruchtbarer Stimulus, der die soziale Familie auf die Essenz des Glaubens einchwört: den vorwärts gerichteten, stets aufs Neue zu kämpfenden Kampf gegen die Fesseln der Sündhaftigkeit.

Auch in der Pilatusvita kommt der Wechselseitigkeit von Un*fruchtbarkeit eine zentrale Rolle zu. Ich möchte im Folgenden skizzieren, wie der Text Un*fruchtbarkeit mit Blick auf die Relation von Ordnung und Unordnung narrativ gestaltet. Dazu möchte ich vor allem die Rahmung des Textes und seine unmittelbare Vor- und Nachgeschichte in die Deutung einbeziehen.

Das Leben und Sterben des Pilatus wird im ersten Buch des ‚Passional‘ an prominenter Stelle zwischen Grablegung und Auferstehung Jesu Christi erzählt.

Mit Erlaubnis des Statthalters Pilatus halten die jüdischen Fürsten am Grab Wache, um einen etwaigen Raub des Leichnams durch die Jünger und eine Erfüllung der Prophezeiung zu verhindern. Das Ansinnen ist als hinterlistig und eigennützig charakterisiert. Es geht nicht um religiöse Wahrheit und Erkenntnis, sondern um Deutungshoheit (vgl. I, 7448–7482). An dieser Stelle blendet der Erzähler zur unordentlichen Zeugung des Pilatus über. Das Kind geht aus dem unehelichen Beischlaf des heidnischen Königs Cyrus mit der Müllerstochter Pyla hervor. Dieser wird durch die Erwähnung des Jagdmotivs und des Begehrens als triebhaft dargestellt und in die Nähe einer Vergewaltigung gerückt. Der Mann nimmt sich, was er will: *der kunic des wirtes tochter sach, | wol gestalt, die er beslied* (I, 7520 f.). Pilatus wird im Haus von Pyla und ihrem Vater Atus gezeugt. Er trägt nicht wie Judas den Namen seines Volkes, sondern den Un-Ort seiner mit einem Makel behafteten Geburt in sich. Pilatus ist wider die sittlich-rechtliche Ordnung gezeugt und legt von Beginn an eine verheerende soziale Unfruchtbarkeit an den Tag.

Nach drei Jahren hat die Mutter ihre Pflicht getan. Das Kind kommt an den Hof seines leiblichen Vaters, wo es gleich Judas dem Königssohn aus Neid und Bosheit *heimlich sin leben stal* (I, 7579). Der Vater sinnt auf Rache, besinnt sich dann aber und gibt den Sohn als Ziehkind nach Rom. Dies ist allerdings nicht Barmherzigkeit, sondern schlichtweg der Profitgier des Königs geschuldet, der aus der Not eine Tugend machen und sich mit der Geisel von seiner Zinspflicht befreien will:

| *nach sines herzen rate*
 | *wolder in dar zu gisel geben*
 | *und vri von dem cinse leben*
 | *und niman im zu herren jehen.* (I, 7628–7631)

Eigennutz und finanzielles Gewinnstreben bestimmen auch in Rom den sozialen Umgang mit dem vater- und mutterlos gewordenen Pilatus. Wie in der Judasvita wiederholt sich auch hier die Geschichte: Pilatus begeht einen zweiten Mord und erschlägt einen ebenfalls als Geisel am Hof gehaltenen Prinzen. Die Römer haben daraufhin vor seiner Boshaftigkeit derart Angst, dass sie sich nicht trauen, ihn zu verurteilen. Stattdessen kommen sie überein, Pilatus auf die Insel Ponthos zu schicken, um auf diese Weise die Unruhe-Provinz unter ihre Kontrolle bringen zu können. Dahinter verbirgt sich die Absicht, die Kraft des Bösen zu instrumentalisieren und Pilatus zur Waffe gegen künftige Feinde zu machen. Da seine Boshaftigkeit aber schlicht nicht zu kontrollieren ist, muss dieser Plan scheitern (vgl. I, 7690–7774). Einerseits ist Pilatus ohne Zweifel von Grund auf böse. Andererseits gibt sich die Vita große Mühe zu zeigen, wie soziale Prägung und kulturelles Zusammenleben einen schlechten Menschen schlechter machen.

Während der erste Teil die Geschichte einer auf Eigennutz bedachten und damit sündhaften Gesellschaft erzählt, entwirft der zweite Teil ein utopisches

Gemeinschaftsideal. Das Bindeglied zwischen den Teilen wird durch das Motiv der Krankheit des Kaisers und die eingeschobene Veronikalegende markiert. Tiberius lässt in seiner Verzweiflung nach dem Wunderheiler Christus schicken – er weiß nicht, dass jener bereits im Auftrag des Pilatus ermordet worden ist. Der Bote Volusianus macht sich auf die Suche nach Jesus. Er erfährt von dessen Weggefährtin Veronika vom Tod des Heilands, von der Schuld des Statthalters und einer unverhofften Möglichkeit, den Kaiser durch die Macht einer Berührungsreliquie doch noch zu heilen.

Die Veronika-Figur agiert hier als Mittlerin des Heils. Sie ist als Jüngerin von Christus eine zur Heiligen Familie gehörende Figur der Nähe. Der Text berichtet in einer Rückblende, wie ihr Wunsch nach einem Gemälde von Christus zur Entstehung des Schweißtuches geführt hat und Jesus sein Antlitz in dieses eingepreßt hat (vgl. 7949–8009). Interessanterweise ist der Blick Veronikas auf Christus ein begehrender:

nach mines herzen rate
 – daz mich daruf ie jagete,
 so wol er mir behagete,
 daz ich in immer gerne sach –
 mit stetem vlize ich mich brach,
 daz ich in dicke und dicke
 hete in minem blicke,
 swa ich gar zu mohte kumen. (I, 7962–7969)

Das Begehren Veronikas ist Ausdruck einer entsexualisierten Liebe zu Christus. So wie die Liebe eine geistige und keine körperliche ist, wird die Heilung des Kaisers und damit der Gesellschaft umgekehrt nicht durch die physische Präsenz des Heilers, sondern die Aura des Heils gewirkt, die in den Rock und vom Gesicht des Messias in das Tuch übergegangen ist. Die Überwindung sozialer Unfruchtbarkeit erfolgt also im Namen einer entkörperlichten, Nutzen bringenden und damit fruchtbaren geistigen Gemeinschaft.

Der in Bedrängnis geratene und ob des Mordes an Jesus inzwischen vor Gericht gestellte Pilatus versucht nun in einem Akt der Verzweiflung, die Berührungsreliquie zu instrumentalisieren und sich mit dem Rock Christi vor Strafe zu schützen. Tiberius kann seinem Widersacher im Gewand der göttlichen Aura prompt nicht böse sein, Zorn verkehrt sich sogar in Zuneigung: *der keiser wart im minnesam* (I, 8114). Die groteske Szene wiederholt sich ein zweites Mal, ehe Gott selbst dem Kaiser von der List kündigt und das Ungehörige so in eine neue Ordnung transformiert werden kann.

Für Pilatus ist in dieser Ordnung jedoch kein Platz mehr. Bevor das Todesurteil vollstreckt werden kann, nimmt er sich das Leben und überbietet damit

alle vorherigen Sünden. Ganz aus der Welt ist der Unheilige damit nicht. Sein Leichnam wird im Tiber zum Spielball der Teufel und richtet in der Folge auch im Rhodan Schaden an. Und selbst nach seiner finalen Umbettung in den Sumpf eines Gebirges warnen Geschichten vor dem verfluchten Leichnam. Der Erzähler resümiert: *sus gienc ez an Pylate, | dem bosen, dem unnutzen* (I, 8252 f.). So wie sich Pilatus über seinen Tod hinaus als unfruchtbar, unstet und ortlos erweist, so sind auch die Juden vom Weg zum Heil abgeschnitten. Und so wie Pilatus immer noch Schaden anrichtet, sind nach Ansicht des Erzählers auch die Unbelehrbaren nach wie vor eine Gefahr für die Gemeinschaft. Genau das erzählt die nachfolgende Geschichte ‚Von der urstende unsers herren‘. Obwohl die am Grab wachenden Juden die Engelserscheinung sehen und durch den Anblick des Wunders macht- und kraftlos werden (vgl. 8392–8401), verabreden sie mit den Ältesten den Plan, die römischen Ritter mit einem *grozen schatz* (I, 8410) zu bestechen. Das Schweigegeld ist zugleich an die Erschaffung einer alternativen ‚Wahrheit‘ gebunden:

*der rechten warheit sie geswigen
vor armen und vor richen.
sie sprachen offenlichen,
wi die jungere quemen
und den licham nemen
verstoln, da sie waren entlegen.
diz wart gebreitet aller wegen
in der juden lute.
biz an den tac noch hute
sprachen sie gemein dar abe,
daz man in stele uz dem grabe.* (I, 8430–8440)

Die listig erzwungene Deutungshoheit ist als eine *biz an den tac noch hute* reichende soziale Unfruchtbarkeit markiert. Dennoch scheint dieser Form der zeitlich andauernden Unordnung a priori das Element ihrer Überwindung innezuwohnen. Christian KIENING formuliert dies (mit Blick auf die un/heilsame Familie) wie folgt: „An der Krise zeigt sich das weltkonstituierende Prinzip. In der Unordnung manifestiert sich die Grundlage der Ordnung [...]“⁵⁵

55 Kiening 2009, S. 30.

4 Das Erzählen vom Un-Gefügten

Die Viten von Pilatus und Judas sind in ein heilsgeschichtliches Erzählgefüge eingebettet. Man kann sich dennoch sehr gut vorstellen, dass sie als eigenständige Einheiten (vor-)gelesen worden sind und auf diese Weise eine gemeinschaftlich inszenierte Ablehnung des Bösen zum Ausdruck gebracht worden ist. André JOLLES' Terminus der Antilegende fußt auf dieser Grundannahme. JOLLES stellt der Gattung Legende mit ihrem Aufruf zur *Imitatio* eine Gegenlegende mit abschreckender Wirkung, dem legendarischen Wunder ein Gegenwunder gegenüber.⁵⁶ Die starre Terminologie JOLLES' hat wiederholt Kritik hervorgerufen. So hat Jutta EMING konstatiert, dass in der Judasvita

[m]ittels struktureller Korrespondenzen, Motivspiegelungen und Strategien der Motivierung [...] ein erzählerischer Aufwand getrieben [wird], der das Schema von Beispiel und Gegenbeispiel oder Präfiguration und Erfüllung ebenso überschreitet wie die Gattungsgesetze der ‚Gegenlegende‘.⁵⁷

Andreas HAMMER hat zuletzt dafür plädiert, den Terminus Antilegende „nicht gattungstypologisch [...], sondern als Komplementär zur Erzählform der Legende“⁵⁸ zu verwenden. Wenngleich damit der ergänzende Charakter ausgedrückt wird, bleibt begrifflich doch eine unüberbrückbare Dichotomie bestehen.

Dagegen hat dieser Beitrag die Viten nicht als starre Erzählabschnitte aufgefasst, sondern die Grenzen der Textabschnitte und das Zusammenspiel und Ineinandergreifen der verhandelten Ordnungen stärker fokussiert. Der Terminus Un*fruchtbarkeit hat hierbei das narrative Gefüge der Texte deutlich machen können: Während biologische Fortpflanzung mit Blick auf das Unheilige stets soziale Unfruchtbarkeit nach sich zieht und das herkömmliche Familiengefüge als defizitär gekennzeichnet wird, geht der Verzicht auf biologische Fortpflanzung in Heiligkeits-Modellen mit spirituellen Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens einher. So wird biologische Sexualität in entsexualisierte Fruchtbarkeit transformiert, tritt die Heilige Familie an die Stelle der Fortpflanzungsfamilie.

Diese strukturelle Organisation durch das wechselseitige Zusammenspiel von Frucht- und Unfruchtbarkeit wird durch vielfältige Verbindungslinien zwischen Kreuzigung und Auferstehung, Judas- und Matthiasvita ergänzt. Die Texte erzählen davon, wie das ungefüge, das unordentliche Element in eine neue *vuoge*,

⁵⁶ Vgl. Jolles 1974, S. 51.

⁵⁷ Eming 2001, S. 403.

⁵⁸ Hammer 2015, S. 333.

eine neue Ordnung überführt wird. Sinnbild dieser neuen Ordnung ist hier der heilige Matthias, der durch seinen Märtyrertod dauerhafter Teil der *communio sanctorum* wird. Während *sin heiliger licham* (II, 35302) in Trier zur Ruhe kommt, vermag er als Interzessor vor Gott für die Notleidenden einzutreten. Das Unheilige wiederum kann zwar von der Heilsordnung exkludiert und exterritorialisert werden. Es kann jedoch nicht vollständig überwunden werden und bleibt – wie die Figuren Judas und Pilatus exemplarisch zeigen – in einem entzeitlichten Schwellendasein verhaftet. Während der Heilige am Ende aller Tage an der Seite Christi/Gottes richten wird, werden die leidenden Unheiligen sowie die bösen Kräfte der Welt gerichtet und endgültig bezwungen werden. Bis zu diesem Fixpunkt bleiben Unordnung und Ordnung, Gut und Böse, Heil und Unheil stets aufeinander bezogen. Dem Wechselspiel von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit kommt in der ‚Passional‘-Dichtung der Status eines ordnenden Strukturelements zu. Un*fruchtbarkeit ist in diesem Sinne eine ambige Figur, die für das Erzählen vom Un-Gefügten konstitutiv ist.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Passional:** Buch I: Marienleben. Hrsg. v. Annegret Haase, Martin Schubert u. Jürgen Wolf (Deutsche Texte des Mittelalters 91, 1). Berlin 2013.
- Passional:** Buch II: Apostellegenden. Hrsg. v. Annegret Haase, Martin Schubert u. Jürgen Wolf (Deutsche Texte des Mittelalters 91, 2). Berlin 2013.
- Paulinus, Pontius Meropius:** Epistulae – Briefe. Übers. u. eingeleitet v. Matthias Skeb (Fontes Christiani 25, Bd. III). Freiburg, Basel, Wien 1998.

Forschungsliteratur

- Bartelmus, Rüdiger:** Sexualität (AT). o. O. 2008. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28477 (Zugriff: 02.09.2021).
- Benz, Maximilian:** Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.): *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter (Philologische Studien und Quellen 273)*. Berlin 2019, S. 115–136.
- Ehrismann, Otfrid:** Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung. Darmstadt 2011.
- Eming, Jutta:** Judas als Held. Formen des Erzählens in der mittelalterlichen Judaslegende. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 120 (2001), S. 394–412.
- Feistner, Edith u. Werner Williams-Krapp:** *Passional*. In: *Killy Literaturlexikon – Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*, Bd. 9 (2010), S. 86f.

- Grimm, Jakob u. Wilhelm:** Deutsches Wörterbuch. Hrsg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin. 33. Bde. Leipzig 1854–1960 (ND München 1984).
- Hammer, Andreas:** Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘ (Literatur | Theorie | Geschichte 10). Berlin, Boston 2015.
- Jolles, André:** Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Studienausgabe der 5., unveränderten Aufl. Tübingen 1974.
- Kiening, Christian:** Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte. In: Udo Friedrich u. Bruno Quast (Hgg.): Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin 2004, S. 35–57.
- Kiening, Christian:** *Unheilige Familien.* Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens (Philologie der Kultur 1). Würzburg 2009.
- Lexner, Matthias:** Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38., unveränderte Aufl. Stuttgart 1992.
- Nolte, Cordula u. Alexander Grimm:** Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne, Uta Halle u. a. (Hgg.): *Dis/ability History der Vormoderne.* Ein Handbuch. *Premodern Dis/Ability History. A Companion.* Affalterbach 2017, S. 448–453.
- Nolte, Cordula, Bianca Frohne, Uta Halle u. a.:** Wofür und für wen ist dieses Handbuch? In: Dies. (Hgg.): *Dis/ability History der Vormoderne.* Ein Handbuch. *Premodern Dis/Ability History. A Companion.* Affalterbach 2017, S. 15–17.
- Pfeiler, Wolfgang:** „Frucht“. In: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie für Wissenschaften. <https://www.dwds.de/wb/fruchtbar> (Zugriff: 02.09.2021).
- Powell, Barry B.:** Einführung in die klassische Mythologie. Übers. u. bearb. v. Bettina Reitz unter Mitarbeit v. Anja Behrendt. Weimar 2009.
- Räisänen, Heikki, Heiner Grote, Reinhard Frieling u. a.:** Maria / Marienfrömmigkeit. In: *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992), S. 115–161.
- Toepfer, Regina:** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Berlin 2020.
- Traulsen, Johannes:** Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘ (Hermaea. Neue Folge 143). Berlin, Boston 2017.
- Traulsen, Johannes:** Virginität und Lebensform. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.): *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 273). Berlin 2019, S. 137–158.
- Weitbrecht, Julia, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.):** *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 273). Berlin 2019.
- Weitbrecht, Julia:** Brautschaft und keusche Ehe. In: Dies., Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.): *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 273). Berlin 2019, S. 159–182.