



Opferrivalität. Die Juden-Christen-Kontroverse in Fronleichnamsspiel, Eucharistiemirakel und Schwank des späten Mittelalters

Hans Jürgen Scheuer (HU Berlin)

Wenn volkssprachliche Literatur des Mittelalters das Christentum in seinen Bezügen zu anderen Religionen darstellt, geschieht das bei aller Fraglosigkeit des überragenden Wahrheitsanspruchs, der sich mit der Gottessohnschaft Jesu Christi verbindet, nie in einem strikt dichotomischen Sinne: hier wahr – dort unwahr.

- So antizipieren in der *Kaiserchronik* und im *Alexanderroman* heidnische Riten und Kulteinrichtungen Formen der Kirche bzw. der politisch-theologischen Legitimation weltlicher Herrschaft;
- im *Rolandslied* gilt die Verehrung der Sarazenen einer Trias von Götternamen (*Appollon, Machmet, Teruagant*), die der christlichen Trinität nachgestaltet ist;
- in der Literatur schließlich, die sich mit der Kontroverse zwischen Christen und Juden beschäftigt, steht darüber hinaus nie in Zweifel, dass es derselbe Gott ist, den beide Religionen verehren.¹ Nur das als Verstocktheit interpretierte Leugnen der Gottessohnschaft Jesu trennt die Anhänger des Alten von denen des Neuen Bundes.

Bedingung dafür, dass jede Religion aus christlicher Sicht zum Spiegel der eigenen Wahrheit werden kann, ist das typologische Denken. Es bildet einen doppelten Blick aus: Im Modus der Prä- oder Postfiguration scheint durch jedes historische Phänomen wiederholt, negiert, invertiert und intensiviert die göttliche Offenbarung hindurch, zu der das Christentum den privilegierten Zugang zu besitzen glaubt. Der wiederum besteht in der spezifischen Form der *πίστις*, weniger also in einem Wissen (etwa über das Gesetz Gottes und die Satzungen des Ritus) als in der Gewissheit, durch die Menschwerdung Gottes und Christi Auferstehung an der Überwindung des Todes und am ewigen Leben teilzuhaben – auch

¹ Vgl. dazu exemplarisch auch die Untersuchungen zur *Heidin* von Silvan Wagner in diesem Band.

dann, wenn dafür jeder unmittelbare innerweltliche Beweis fehlt, ja, der Zustand der Welt jede derartige Verheißung *ad absurdum* führt.²

An jenem Unterschied zwischen Wissen und Gewissheit arbeiten sich die Juden-Christen-Kontroversen umso heftiger und unversöhnlicher ab, je weniger sie leugnen können, dass der Himmel der Juden weder ein überfülltes Pantheon noch einen leeren Naturraum darstellt, sondern – ohne Unterschied zum Christentum – den Sitz der Transzendenz. Die Differenz zwischen Juden und Christen stellt sich also nicht gegenüber einem fremden Anderen heraus, das einfach ausgeschlossen werden könnte, sondern betrifft den Kern des Eigenen ohne die Möglichkeit des Ausschlusses – jedenfalls aus christlicher Perspektive. Denn mag man sich noch ein Judentum ohne christliche Einschlüsse vorstellen (wiewohl das messianisch-apokalyptische Denken eine unabweisbare Kontinuität begründet), ein Christentum ohne Juden ist undenkbar. Das hat nicht nur seinen Grund in der genealogischen Anbindung Jesu an die Wurzel Jesse; es ergibt sich darüber hinaus mit systemischer Notwendigkeit: Wer Jesus den messianischen Status zuschreiben möchte, braucht für das beispiellose Doppelmysterium der Inkarnation und der Resurrektion/Aszension/Transfiguration des Gottessohnes Zeugen, die nach Lage der Dinge nur Juden sein können. Denn – sieht man einmal von den sternenkundigen chaldäischen *magi* ab, die nach apokrypher Tradition in Gestalt der drei Könige aus dem Morgenland dem neugeborenen König zu Bethlehem ihre Gaben bringen –, so sind es die prophetischen Schriften der jüdischen Tradition, die, wenn auch noch uneingelöst und unverstanden, das Leben Jesu bis ins Detail vorausdeuten; und im historischen Geschehen *nach* der Passion und Kreuzigung des Herrn sind die Juden – nicht weniger als die commemorierende christliche Gemeinde – dazu ausersehen, sei es im Ritual, sei es im *spil*, das darin je aufgehobene Heilsgeschehen zu aktualisieren, um ihre Zeuenschaft auszustellen und das wieder Vergegenwärtigte in zweiter Instanz als Gewusstes zu beglaubigen. Das gilt zumal für die paradigmatische Szene der Beobachtung religiöser Kommunikation: für das Opfer.³

² So begreift schon Notker von St. Gallen den Vorsprung christlichen Denkens vor der paganen Philosophie: Während Aristoteles lediglich über Konditionalgefüge Hypothesen über die Zukunft im Nachvollzug einfacher Kausalitäten formulieren kann, vermag die Heilsgewissheit der Christen mit der Auferstehung der Toten das innerweltlich Absurde zu denken und dadurch das Denkmögliche wesentlich zu erweitern. Vgl. Notker der Deutsche: *Boethius, „De consolatione Philosophiae“*. Buch IV/V. Hg. v. Petrus W. Tax. Tübingen 1990 (Die Werke Notkers des Deutschen; 3 / ATB; 101), S. 254.

³ Burckhardt Wolf hat darauf hingewiesen, dass für jede Form der Kulturanthropologie das Thema Opfer „die Möglichkeitsbedingung ihrer eigenen Repräsentationstheorien, ja Repräsentationsleistungen“ bilde: Es stellt „die gemeinschaftsgründende Gewalt dar, es markiert die Urdifferenz jedwedem Repräsentationssystems, und von dort her verlaufen all jene von Sigmund Freud benannten ‚mythologischen Umwege‘, die jenes konstituierende Opfer symbolisch verarbeiten und dabei ‚Kultur‘ im weitesten Sinne produzieren.“ (Wolf, Burckhardt: *Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers*. Zürich/Berlin

Opfern meint einen notwendig mit Beobachtung verbundenen, im Wortsinne theoretischen Akt; antiken Etymologien zufolge bildet es geradezu die Modellsituation der *θεωρία*. Denn in der Wortkomposition treffen die beiden Elemente *θεός* (Gottheit) und *θέα* (Schau) ununterscheidbar aufeinander, so dass Harpocrations Lexikon von den *θεωροί*, den amtlichen Festgesandten, die jedes öffentliche Opfergeschehen begleiten, sagt:

Theoroí werden nicht nur die Zuschauer [*οἱ θεαταί*] genannt, sondern auch diejenigen, die zu den Göttern gesandt werden, und überhaupt nannte man so die[jenigen], die die göttlichen Geheimnisse bewahrten [*τὰ θεῖα φυλάττοντας*] oder für göttliche Dinge Sorge trugen [*τῶν θεῖων φροντίζοντας*].⁴

Als offizieller Leiter einer Opferdelegation und Orakelbefrager übernimmt der *θεωρός* außerhalb der Polis und stellvertretend für sie die Aufgabe, die Gottheit aufzusuchen, sie zu befragen, ihre in menschlicher Sprache rätselhaften Äußerungen zu deuten und über Annahme oder Ablehnung des gedeuteten Götterspruchs durch die Opfergemeinschaft zu entscheiden. Zwar ist er weder als Priester noch sonst aktiv an der Durchführung des Rituals beteiligt. Doch nennt

2004, S. 14). Gegenüber jener Erhebung des Opfers zur Urszene der Kulturation, für die neben und gegen Freud René Girards Opfertheorie steht, verschiebt Wolf den Fokus seines eigenen Interesses mit Foucault auf die „Hervorbringungen und Programme einer immer produktiven Macht“, die Opfer und Souveränität zu einem politisch-theologischen Dispositiv verbindet. Dessen historische Transformationen und sich verschiebende Wertekonzepte sind – so Wolf – Gegenstand der diskursgeschichtlichen Beschreibung des Opfers. Vor dem Hintergrund des Zusammenhangs von Opfer, Ökonomie und Reziprozität hat Marcel Hénaff versucht, das Opfer auf ein trianguläres Kommunikationsmodell zurückzuführen, bestehend aus dem Opfernden als Sender, der Gottheit, der das Opfer dargebracht wird, als Empfänger und der geopferten Sache als Medium der Kommunikation nach außen mit dem Unsichtbaren wie nach innen in die Opfergemeinschaft; vgl. zum Begriff des „Opferdreiecks“ außerdem Strohschneider, Peter: *Opfergewalt und Königshilf*. Historische Anthropologie monarchischer Herrschaft in der *Ecbasis captivi*. In: Jahn, Bernhard/Neudeck, Otto [Hg.]: *Tierepik und Tierallegorese. Studien zur Poetologie und historischen Anthropologie vormoderner Literatur*. Frankfurt a.M. u.a. 2004 (Mikrokosmos 71), S. 15-51. Der gesamte Opferkomplex erscheint so als „Operator [...], über den die Totalität des sozialen und kulturellen Lebens einer Gruppe verläuft.“ (vgl. Hénaff, Marcel: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer. Berlin 2009, S. 241-311, hier: S. 250 [zuerst: Paris 2002]). Hénaff und Strohschneider beachten dabei jedoch nicht, dass für den Geltungsanspruch des Opfers eine vierte Position unverzichtbar ist: die des Opferschauers, der den Vollzug des Opfers beobachtet, das Gelingen der Kommunikation bewertet, die darauf hindeutenden Anzeichen der Opfergemeinschaft mitteilt und in letzter Instanz zur kollektiven Beurteilung vorlegt. Jener entscheidenden kommunikativen Funktion und ihren Paradoxien sind die folgenden Überlegungen zur Opferrivalität zwischen Juden und Christen in exemplarisch darstellenden Formen des Spätmittelalters gewidmet.

⁴ Rausch, Hannelore: *Theoria*. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung. München 1982 (zum rituellen Sinn des Begriffs bes. S. 9-47; Übersetzung aus Harpocrations Lexikon S. 17).

man ihn seiner Funktion gemäß *θεοφύλαξ*: Hüter der religiösen Kommunikation, des Austauschs zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre, zwischen Transzendenz und Innerweltlichkeit.⁵

Dass zwischen heidnischem, jüdischem und christlichem Opfer gravierende Unterschiede bestehen, liegt auf der Hand: Während im Zuge der paganen Riten das Fleisch des geschlachteten Tieres zerteilt und an die Opfergemeinde verteilt, das jüdische Opfer aber auf dem Brandaltar vor aller Augen von den Flammen verzehrt wird, fällt das christliche „Lamm Gottes“ als Zentrum einer Tischgemeinschaft aus, nachdem das *corpus historicum* des gekreuzigten Gottes aus der Welt verschwunden ist.⁶ Dennoch ist allen Opferhandlungen, unabhängig von der Differenz der Religionen, gemeinsam, dass sie wesentlich auf einer Zeugenschaft beruhen, die über die Ökonomie des Austauschs wacht, die Einhaltung ihrer Regeln beurteilt und von Fall zu Fall bestätigt oder verneint. Unter den paradoxen Bedingungen des christlichen Opfers spitzt sich die Funktion des Zeugnisses freilich noch einmal zu: Die fehlende körperliche Präsenz muss hier

⁵ Jedes Opfer stellt von neuem die Frage, ob die Gottheit, der es entgegengebracht wird (*offerre*), die wahre sei (bzw. im heidnischen Kontext ob die angerufene Gottheit unter ihrem richtigen Kultnamen adressiert worden ist). Die *θεοφύλαξ* hat dabei zu beobachten, ob die Kommunikationsbedingungen erfüllt sind oder nicht, d.h.: ob die Frage in der richtigen Form (zur rechten Zeit, am rechten Ort, unter dem richtigen Kultnamen, in der richtigen Weise) an die Gottheit adressiert worden ist. Sie hat zu beurteilen, ob ein daran anschließendes Geschehen oder das Ausbleiben eines solchen als Antwort zu verstehen sei und in welchem Sinne: als Annahme oder als Abweisung des Opfers. Sie hat schließlich darüber zu entscheiden, ob die gelungene oder misslungene Kommunikation seitens der Fragesteller akzeptiert werden kann oder nicht.

⁶ Der geopfert Körper Jesu Christi wechselt die Seite ins Unsichtbare, ohne eine Spur zu hinterlassen. Mt 28,11-13 spricht jenes Verschwinden als eine Quelle des Verdachts an, dessen Artikulation der Evangelist sofort gegen die Juden wendet: „Während sie aber weggingen, siehe, da kamen einige von der Wache in die Stadt und berichteten den Hohepriestern alles, was geschehen war. Und sie versammelten sich mit den Ältesten, hielten Rat und gaben den Soldaten reichlich Geld und sprachen: Saget: Seine Jünger sind des Nachts gekommen und haben ihn gestohlen, während wir schliefen.“ Die Unsicherheit ist mit einer solchen antijüdischen Wendung aber nicht abgewendet. Sie ist vielmehr konstitutiv für die Erzählung des gesamten Opfervorgangs: Denn was an Passion und Kreuzigung Christi sichtbar wurde, ist durchweg uneindeutig: Ist der *crucifixus* ein Verbrecher (ein Double des Barabbas)? Ist er, wie es die Kreuzesinschrift will, ein Spottbild seines blasphemisch erhobenen messianischen Anspruchs? Ist er das gottverlassene Opfer eines Justizmordes? Pilatus' Frage, was Wahrheit sei (Joh 18,38), lässt sich aus der Sichtbarkeit seines Todes nicht beantworten. Die Evidenz, dass es sich überhaupt um ein Opfer und obendrein um dasjenige des Gottessohnes handele und nicht um eine staatliche Strafaktion, beruht allein auf einem Glaubenszeugnis, das es immer dann abzulegen gilt, wenn das Kreuz aufgerufen wird. Zum semiotischen Konnex von Kreuzeszeichen und *πίστις* vgl. Scheuer, Hans Jürgen: „Übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt“ – Joseph Beuys und das Kreuz als Zeichen der Erkenntnis/Grenze. In: Görner, Rüdiger/Kirkbright, Suzanne [Hg.]: Nachdenken über Grenzen. München 1999, S. 119-141.

als Teil eines neuen, das Inkarnationsgeschehen vollendenden Mysteriums beglaubigt und durch Ersatzkörper symbolisch präsent gehalten werden. Liturgisch leistet das die Kommunion. Ihr geht die Elevation der Hostie durch den Priester voran, der so das *corpus sacrum/verum* als Manifestation der Wandlung von Brot in Fleisch ausstellt. Im Glauben an jene Transsubstantiation konstituiert sich durch den Verzehr der geteilten Hostie die Gemeinde als *corpus mysticum*. Dadurch kommemoriert sie ihren eigenen Ursprung aus der Tischgemeinschaft der Jünger mit dem Messias, aktualisiert sein letztes, unüberbietbares Opfer und antizipiert seine Rückkehr in den Kreis der versammelten *ecclesia*.⁷

Das zeigt sich verschärft am Aufbau des spätmittelalterlichen Fronleichnamspiels, das wie die Messe in der Elevation der Hostie kulminiert, obwohl es keinen liturgischen Status hat. Im Neustifter-Innsbrucker Spiel (1391)⁸ schließt sich daher an ihre Erhebung statt der Kommunion eine Publikumsapostrophe an, die dazu aufruft, dem ausgestellten Leib Christi Reverenz zu erweisen. Sprecher des Aufrufs ist die Figur des Papstes. Er wendet sich mit Worten an das Publikum, die keinem Messformular entnommen sind:

*nue fallet alle uff uwir kny,
dye got gesamment hat alhy,
hebit uf uwir hende
und bit en um eyn gut ende,
daz wir nymmer mueßen ersterben,
wir mußen gotes hulde erwerben,
daz uns sin heylger lychnam werde gegeben
czue eynem geleyte in daz ewige leben,
daz uns daz allen muße geschen,
dar um so sprecht amen.
(V 747-756)⁹*

Nun geht nieder auf Eure Knie
ihr alle, die Gott euch hier versammelt hat;
erhebt eure Hände
und bittet ihn um ein gutes Ende,
damit wir niemals sterben müssen;
wir müssen Gottes Huld erwerben,
auf dass uns sein heiliger Leib gespendet
werde als Wegzehrung für den Eingang ins
ewige Leben. Dass uns allen dieses zuteil
werde, darum sprecht nun „Amen“!

⁷ Zur Geschichte und Signifikanz der Ersatzkörper Christi vgl. de Lubac, Henri: *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie.* Dt. v. Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1969 (franz.: Paris 1949) und de Certeau, Michel: *Mystische Fabel.* 16. bis 17. Jahrhundert. Aus d. Französischen v. Daniel Bogner, Berlin 2010 (zuerst: Paris 1982), S. 124-148.

⁸ Zu jenem frühesten überlieferten Fronleichnamsspiel in deutscher Sprache vgl. Kiening, Christian: *Präsenz – Memoria – Performativität. Überlegungen im Blick auf das Innsbrucker Fronleichnamsspiel.* In: Kasten, Ingrid/Fischer-Lichte, Erika [Hg.]: *Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel.* Berlin/New York 2007 (Trends in Medieval Philology 11), S. 139-168.

⁹ Zitiert nach: *Alteutsche Schauspiele.* Hg. v. Franz Joseph Mone. Quedlinburg/Leipzig 1841 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 21), S. 145-164. Vgl. auch das Photofaksimile: *Die Neustifter-Innsbrucker Spielhandschrift von 1391 (Cod. 960 der Universitätsbibliothek Innsbruck).* In: *Abbildungen hg. v. Eugen Thurnher u. Walter Neuhäuser.* Göttingen 1975 (Litterae 40). Moderne Leser, die daran gewöhnt sind, dass die Bühne durch eine ästhetische Grenze von der Sphäre des Realen und des Heiligen geschieden ist, sollten bedenken, dass es sich bei von Laien gespielten Ritualen nicht um Profanationen handelt, die heilige Objekte wie Hostie und Monstranz zu bloßen Re-

Vorbereitet werden die Ostentation der Hostie und die theatrale Konstitution der Zuschauerschaft als Opfergemeinschaft durch ein engmaschiges Netz typologischer Bezüge, das dem Spiel jenen Zeugniswert zuschreibt, der ihm als nur simulierter heiliger Handlung abgeht. Der Spieltext beruft dazu nacheinander:

- Johannes Baptista, der die Tradition der Propheten ins Neue Testament verlängert;
- die drei Könige Caspar, Melchior und Balthasar, deren Geschenke Gold, Weihrauch und Myrrhe den König der Könige auszeichnen und dessen Gegengabe, das Selbstopfer des Messias, präfigurieren.
- Außerdem bestimmt die Rede des Papstes das Wesen jenes besonderen Opfers genauer. Dazu setzt er einerseits die Hostie ab von ihrem alttestamentlichen Typus, dem „*himmels brot*“ (V 668), das Jahwe seinem Volk in Gestalt des Manna als einer „*erdeshin spise*“ (V 669) beim Durchgang durch die Wüste geboten hat. Andererseits weist er das *corpus verum* als Antitypus der Paradiesfrucht aus und damit statt als Speisung des Körpers als wahre Seelenspeise (V 686: „*daz süße brot / der sele spise*“), dank derer der Erlöser die Erbsünde Adams aus der Welt schafft.

So wird die Heilsökonomie des christlichen Opferverständnisses erst deutlich: Die Hostie vergegenwärtigt das singuläre, weil unübertreffliche Opfer Gottes, das im Leib seines eigenen Sohnes besteht und der ununterbrochenen ‚Totschlägerreihe‘ falscher, rein substitutiver Opfergaben (von Kain über Abraham zu Jesus) ein Ende setzt. Damit solche Überbietung und Aufhebung der alten Opferökonomie begriffen werden kann, benötigt der Papst im Fronleichnamsspiel eine theoretische Folie: das alttestamentliche Zeugnis des jüdischen Opfer-Diskurses.

Eine Variante solch nachträglicher jüdischer Beglaubigung des christlichen Opfers findet sich im englischen *Croxton Play of the Sacrament*.¹⁰ Bald nach 1461 entstanden, nimmt es auf eine Hostienschändung Bezug, die sich nach der spielinternen Fiktion zeitnah im spanischen Aragon in der Stadt Heraclia unter Kaufleuten zugetragen haben soll: Dort sei es dem reichen Jonathas und seinen Glaubensgenossen gelungen, dem nicht minder reichen Christen Aristorius zu einem immensen Preis eine Hostie abzukaufen. Sogleich vollziehen die Juden an ihr, was die Folterknechte einst dem *corpus historicum* Jesu angetan haben: Kaum hat Aristorius den Verrat am Allerheiligsten begangen, werden der Oblate mit dem Messer nacheinander fünf Wunden zugefügt, dann wird sie an einen

quisiten degradierten. Vielmehr scheint es um eine gestisch-theatrale Intensivierung des Zeigens zu gehen, die Christian Kiening begonnen hat, unter dem Begriff der „Ostentation“ mediengeschichtlich zu entwickeln; vgl. Kiening, Christian: Wege zu einer historischen Mediologie. In: Germanistik in der Schweiz. Online-Zeitschrift der SAGG 04, 2007, S. 15-21.

¹⁰ Zitiert nach: Walker, Greg [Hg.]: *Medieval Drama. An Anthology*. Malden 2000, S. 213-233.

Balken genagelt, von dort wieder abgenommen und in kochendes Wasser bzw. in einen glühenden Ofen geworfen. So grotesk sich jene Gewaltakte auch gegen ein Stück Brot ausnehmen, am *corpus Christi* vollziehen die Figuren so, als stünden sie unter einem konfessionellen Wiederholungszwang, ein *re-enactment* der Passion und Kreuzigung inklusive Kreuzesabnahme und Höllenfahrt Christi,¹¹ begleitet von Obszönitäten und Rüpelszenen, wie sie sonst aus Passionsspielen bekannt sind.¹² Als der Ofen schließlich zerspringt, Blut aus den Ritzen tritt und das Bild eines Kindes „*apperying with woundys bloody*“ (V 724) vor den Juden erscheint – es spricht zu ihnen zwei lateinische Verse aus dem Klage Liedern des Jeremias unter dem Rollennamen „Jesus“ –, bestätigen sie kniefällig voller Furcht und Zittern die Auferstehung und leibhaftige Präsenz des Herrn. Ihre Bekehrung erfolgt im Beisein des herbeigeholten Bischofs, bei dessen Eintreten ins Haus der Juden sich die Erscheinung in die Hostie zurückverwandelt: „*Here shall be image change agayn into brede*“ (nach V 745). Das Stück endet vergleichsweise versöhnlich mit der Buße des Aristorius und einer Kollektivtaufe der jüdischen Gemeinde, die im Zeichen des „*Blyssyd Sacrament*“ (nach V 927) das neue, umfassende *corpus mysticum* der Kirche bildet.

Miri Rubin hat in ihrer Untersuchung *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews* darauf hingewiesen, dass derartige Versöhnlichkeit das Ergebnis einer Transformation des zugrundeliegenden Exempels vom Hostienfrevler ist:

In the Croxton play the author has used the kernel of the host desecration narrative to create a Passion play with a happy ending. The eucharist moment triumphs over the Passion: Christ moves with ease in and out of the bread, strengthening faith and finally even converting [the Jews] [...] While it may have fulfilled a didactic function, as has often been claimed, the Croxton play is much more useful as a platform for the discussion of sacramentality, and particularly of the issues of faith, the reality of faith. It holds up the Jew as a didactic prop, as he conveniently converts to Christianity in the face of eucharistic miraculous manifestations.¹³

¹¹ Vgl. Lampert, Lisa: The once and future Jew: Croxton Play of the Sacrament, little Robert of Bury and historical memory. In: *Jewish History* 15, 2001, S. 235-255. Die ältere, nach wie vor diskutierte These, dass im *Croxton Play of the Sacrament* die Juden lediglich als Strohmannen für eine Polemik gegen die Lollarden dienen (vgl. Cutts, Cecilia: The Croxton Play. An Anti-Lollard Piece. In: *Modern Language Quarterly*, 5,1, 1944, S. 45-60), braucht hier nicht in Betracht gezogen zu werden. Sie ändert nichts am Strukturmuster der Opferrivalität und der ihm inhärenten Thematisierung von Zeugenschaft am Beispiel der Juden.

¹² Die Figur des Jonathas spricht den Wiederholungs- und Spielmodus selbst an: „*And there we have putt Hym to newe Passyon*“ (V 723).

¹³ Rubin, Miri: *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. New Haven/London 1999, S. 170. Rubin weist auf zwei weitere Spiele derselben Tradition hin: das französische ‚Mistere de la sainte hostie‘ und das italienische ‚Miracolo del Corpo di Cristo‘ (vgl. S. 169-173).

Wunderbare Manifestationen des *corpus Christi*, die eine *conversio* auslösen, sind freilich nicht an den Konflikt zwischen Juden und Christen gebunden. Ähnliche Erzählungen finden sich etwa auch unter den Eucharistiemirakeln, die Caesarius von Heisterbach im 9. Buch des ‚Dialogus miraculorum‘ gesammelt hat. Die blutüberströmte Figur des Gekreuzigten oder gar ein Klumpen rohes Fleisch treten beim Zelebrieren der Messe dem unwürdigen Priester vor Augen, der in seinem Glauben an die Transsubstantiation von Brot und Wein wankt, um ihn schockhaft auf die rechte Bahn zurückzubringen. Dagegen widerfährt frommen Priestern die Gnade, während der Wandlung statt der Hostie plötzlich ein wunderbar schönes Kind in Händen zu halten, das zur Kommunion wieder die Gestalt des Sakraments annimmt.¹⁴

Darüber hinaus erinnert Rubin im Zusammenhang mit dem *Croxton Play of the Sacrament* an das Exempel vom *Judenknaben*.¹⁵ Gegenüber den einfachen Mirakeln schärft es vor dem Hintergrund der Juden-Christen-Kontroverse den Blick auf die Konstruiertheit von Zeugenschaft. In der elaborierten Fassung des *Passional* aus dem späten 13. Jahrhundert¹⁶ wird die Problematik rivalisierender Opferpraktiken nämlich nicht nur über das Eucharistiewunder, sondern zusätzlich über das Schema eines Marienmirakels zu einer inklusiven Lösung geführt: Ein jüdischer Vater, der „mit wuchere“ (V 9) zu einem Vermögen gekommen ist, sorgt sich um die Zukunft seines Sohnes in einer von Christen dominierten Umwelt. Er bringt ihn deshalb an einer Kathedralschule unter, damit er „di e der cristenheit / als man von iren buchen seit“ (V 19f.) kennen- und lateinisch lesen- und disputieren lerne. Dort sieht sich der Knabe erstmals mit einem ihm unverständlichen Brauch konfrontiert. Beim Passieren des Kirchenportals erwarten die Lehrer, dass ihre Zöglinge sich vor einem schönen „bilde / [...] nach Marien geworcht“ (V 54f.) verneigen; andernfalls drohen ihnen Schläge. Gefragt nach dem Sinn des Rituals, erklärt ihm ein Mitschüler, solcher Dienst sichere ihm die Hilfe Marias und bewahre ihn „vor slegen / und vor bosem spote“ (V

92f.). Durch diese erste Begegnung mit Maria veranlasst, weitet der neue Schüler seinen Dienst aus, indem er aus innerem Antrieb die Spinnennetze beseitigt, die das Standbild verunreinigen. Zugleich verknüpft er sein Lernen mit einer immer intensiveren Hinwendung zu Maria, bis er „uf einen ostertac“ (V 170) Zeuge wird, wie „daz volc [...] entpfien den licham“ (V 178f.). Mit eigenen Augen sieht er in der Hostie „daz aller schonste kindelin“ (V 185) und wie dessen Leib trotz des priesterlichen Brotbrechens unversehrt und ungemindert bleibt. Der Wunsch, an einer so machtvollen „heiligen spise“ (V 195) zu partizipieren, treibt ihn schließlich dazu, sich unter die Gemeinde zu mischen und unerkannt die Kommunion entgegenzunehmen. Nach Hause zurückgekehrt, verweigert der Knabe das Essen mit seiner Familie und bekennt:

*ich habe den heiligen lichamen
in unsers lieben herren namen
entpfangen mit der cristenheit,
als der geloube hat geseit,
den Maria getruc.
(V 239-243)*

Ich habe den heiligen Leib
im Namen unseres lieben Herrn
empfangen in Gemeinschaft mit den Christen
so, wie es der Glaube besagt,
den Maria in sich trug.¹⁷

Als der Vater begreift, dass sein Sohn damit *de facto* die rituelle Tischgemeinschaft mit der jüdischen Gemeinde aufgekündigt hat, übermannt ihn „unmazen leit“ (V 258): „er grein und zannete“ (V 260) und wendet sich verzweifelt an „die vrunt und die mage“ (V 255). Vergeblich stellen sie den Jungen vor die Wahl, entweder Christus abzuschwören und Maria zu verfluchen oder selbst dem Fluch zu verfallen und aus der Synagoge ausgestoßen zu werden. Er beharrt auf seinem Glauben und zieht sich die „vientschaft“ (V 293) der Juden zu: Sie bespucken, beschimpfen und verurteilen ihn – gegen den Willen des Vaters – zum Opfertod durch Verbrennung in einem „bacoven“ (V 341).

An diesem Punkt nimmt das Exempel eine andere Wendung als das *Croxtoner miracle play*. Die Ofenepisode schließt hier nicht an den *descensus ad inferos* aus dem Passionsspiel an, sondern – wie in einigen Versionen explizit ausgewiesen – an die Daniel-Apokalypse.¹⁸ Dort wird im dritten Kapitel ein Fall von Opferkonkurrenz geschildert: Nebukadnezar, der König von Babylon, verlangt bei der Einweihung eines von ihm errichteten goldenen Standbildes, dass alle ihm

¹⁴ Vgl. Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*. Dialog über die Wunder. Lateinisch/Deutsch. Vierter Teilband. Eingel. v. Horst Schneider, übers. u. kom. v. Nikolaus Nösges u. H. S. Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86,4), S. 1750-1753 (Kap. 2: *De Godescalco de Volmuntsteine qui Christum sub specie infantis in manibus suis vidit*) u. S. 1758f. (Kap. 5: *De sacerdote de Wickindisburg qui in canone dubitans vidit crudam carnem*).

¹⁵ Rubin: *Gentile Tales* (vgl. Anm. 12), S. 7-27. Vgl. dazu außerdem Burmeister, Heike Annette: *Der ‚Judenknabe‘. Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher Überlieferung*. Göttingen 1998 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 654), S. 130-144, 320f.; Stolz, Michael: *Kommunion und Kommunikation. Eucharistische Verhandlungen in der Literatur des Mittelalters*. In: Strohschneider, Peter [Hg.]: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. DFG-Symposium 2006. Berlin 2009, S. 453-505.

¹⁶ Zitiert nach: *Marienlegenden aus dem Alten Passional*. Hg. v. Hans-Georg Richert. Tübingen 1965 (ATB 64), S. 187-205.

¹⁷ Der Relativsatz „den Maria getruc“ lässt sich doppelt beziehen: einmal auf den Leib des Herrn, den sie durch den Heiligen Geist empfängt, dann auf den „gelouben“ als Voraussetzung für die Empfängnis. Solche Dopplung entspricht präzise der eucharistischen Logik des Mirakels: Durch Maria erhält der Judenknabe den Glauben, der es ihm ermöglicht, am christlichen Opfer teilzuhaben, ja seinerseits den Platz des „heiligen lichamen“ einzunehmen.

¹⁸ Dan 3,1-30 bzw. 3,1-97 (nach der Zählung der Vulgata, die über den Textbestand der hebräischen Bibel hinaus den Gesang Asarjas im Feuerofen enthält). Zur Erwähnung der Daniel-Apokalypse vgl. Stolz: *Kommunion und Kommunikation* (vgl. Anm. 14), S. 486 (mit Edition der lateinischen Hexameter-Fassung, S. 503f., hier: V 20).

unterworfenen Völkerschaften das Bild anbeten sollen. Als drei jüdische Untertanen sich weigern, einem andern als ihrem Gott zu opfern, lässt er sie, vor Zorn grimassierend, in einen Feuerofen werfen, durch dessen Flammen sie jedoch unverseht wandeln und Gott preisen. Mit eigenen Augen muss Nebukadnezar nun ansehen, wie auf einmal „vier Männer im Feuer frei umhergehen, ohne Schaden genommen zu haben, und der vierte sieht aus wie ein Göttersohn“ (Dan 3,25 bzw. 3,92), so dass der bestürzte König den Kult der Juden schließlich unter seinen Schutz stellt und die aus dem Ofen befreiten Jünglinge zu hohen Beamten macht. Das *Passional* nimmt diese Episode nicht ausdrücklich auf, gestaltet die Vaterfigur aber so, dass er mit seinem *greinen* und *zannen* dem zähnefletschenden König Babylons gleicht. Außerdem ist es kein Gottessohn oder Schutzengel, der den Judenknaben im *bacoven* empfängt, sondern der Schoß Mariens. Was daher die jüdischen Opferbeschauer und im Anschluss auch der Vater beim Blick in den Ofen sehen und anerkennen müssen, ist dasselbe, nun durch den *eigenen* Sohn *ergänzte* und aktualisierte Bild, das anfangs am Portal der Kathedrale den Schüler zum Gruß aufforderte und seine Apostasie/Konversion anstieß: die thronende Gottesmutter, die das Jesuskind präsentiert. Dass der Judenknabe im Marienbild genau dessen Position einnimmt, ist keineswegs – wie Michael Stolz meint – eine „beinahe häretische Annäherung beider Figuren“.¹⁹ Vielmehr wird die Substitution bis zum Schluss des Exempels konsequent zu einer kohärenten Theoriefigur ausgearbeitet: zur Postfiguration des Opfers Christi. Wie im *miracle play* bedarf es dazu noch eines Bischofs, der, was sich dem Blick der Juden als Realität bietet, sakramental überhöht und besiegelt. Erst bei dessen Ankunft ist der Knabe bereit, sein maria-nisches Asyl zu verlassen, um sich den Christen anzuschließen:

*mit vrolichen armen
dructez der bischof an di Brust.
nach seiner willigen gelust
truc er ez selber schone
an der processione
(V 526-530)*

In freudiger Umarmung
drücke ihn der Bischof an seine Brust.
Nach seinem Wunsch und Willen
trug er selbst ihn feierlich
in der Prozession.

So beschließt eine Fronleichnamsprozession die Erzählung. Sie führt mit demonstrativer Geste das eigene Formprinzip als verdoppelte Opferschau vor Augen:

- Das *schone bilde* Marias wandert erst dank intensiven Dienstes an der Statue langsam ins Herz des Knaben ein, der seinerseits in den Ofenleib – zugleich eine *figura* des Mutterleibes – einwandert und dort als Bestandteil einer Maria-Jesus-Ikone und damit als Teil eines schönen, *seines inneren* Marienbildes wie in einer Monstranz sichtbar wird;

- das Bild des schönen *kindelin*, das sich ihm in der Hostie zeigt, verleibt der Judenknabe sich erst ein, bevor er dann selbst an die Stelle des *corpus Christi* tritt und in der Prozession wie die Hostie ausgestellt wird.

Beide Bewegungen zwischen Interiorisierung und Exteriorisierung umkreisen das christliche Mysterium: die Leibwerdung Gottes (Inkarnation durch Maria) und die Gottwerdung des Leibes (Transsubstantiation durch das Sakrament).²⁰ Beide treffen sich unter den Augen der jüdischen Zeugen: Durch ihre kollektive Bekehrung bestätigen sie als klassische *θεωποι* – noch einmal – die symbolische Einheit, Geltung und Wirksamkeit des Opfermysteriums.

Freilich scheint die Position des Beobachters in der Konstruktion des Exempels vom Hostienfrevel nicht unantastbar und im Kontext der Opferrivalität durchaus gefährdet. In einer lateinischen Variante, die Michael Stolz in seinem Aufsatz *Kommunion und Kommunikation* untersucht hat, fällt statt des Sohnes der unversöhnliche Vater – in seinem Fall: unrettbar – den Flammen zum Opfer, in die hinein die Christen ihn stoßen.²¹ Ähnlich verhält es sich mit den Hostienfrevel-Geschichten, die das Passionsgeschehen rekapitulieren. Miri Rubins Buch verweist immer wieder auf den monströsen Gebrauch, der davon im Vorfeld von Pogromen und Judenvertreibungen gemacht worden ist. Ein Beispiel unter vielen überlieferten ist der Hostienfrevel, der sich im Jahre 1406 in Glogau ereignet haben soll²² und dessen Erzählung der Chronist mit folgenden Worten einleitet:

<i>Wissend großi zaichen, die geschehen sind zu großen Glogkow an der Oder; haist ain wasser, da sind hundert und zwainzig Ju- den verprennt worden.</i>	Erfahret große Wunderzeichen, die geschehen sind zu Großglogau an der Oder – so heißt ein Fluss –, wo hundertzwanzig Juden verbrannt wurden.
--	---

Das Exempelschema dieses historischen Berichts liegt auf der Hand: Von zwei Grenzfiguren, einem Begarden und einem getauften Juden, wird der „*lichnam*“ des Herrn aus einer Monstranz gestohlen und gegen eine hohe Geldforderung an die Juden von Glogau ausgeliefert. Sie ergreifen Besitz von dem begehrten Objekt, ohne dafür zu zahlen, und ziehen sich mit der Hehlerin, einer getauften Jüdin, in einen Keller zurück, wo sie sofort zu prüfen beginnen, „*ob er der war got wär*“. Dazu werfen sie die Oblate in ein kochend heißes Gefäß, spießen sie auf und versuchen sie zuletzt bei einer Hitze zu verbrennen, in der selbst Stahl

²⁰ Michael Stolz fasst die Doppelbewegung mit Blick auf eine lateinische Fassung des ‚Judenknaben‘ prägnant so zusammen: „Der Körper des Judenknaben tritt so zwischen die an der Inkarnation beteiligten Körper von Christus und Maria: Er hat den Leib Christi inkorporiert, wird aber zugleich vom Leib Marias umgeben.“ (Stolz: *Kommunion und Kommunikation* (vgl. Anm. 14), S. 486f.)

²¹ Stolz: *Kommunion und Kommunikation* (vgl. Anm. 14), S. 503: „*patri vero nequam suadebant fonte lavari, / bap-tismum renuit, quem dant flammis sine mora.*“ (VV 34f.)

²² Rubin zitiert einen entsprechenden Eintrag in den ‚*Annales Glogauenses*‘ aus dem Jahr 1401 (Rubin: *Gentile Tales* (vgl. Anm. 12), S. 72). Die von mir benutzte Quelle datiert den Vorfall auf 1406, s. *Das Alte Konstanz in Schrift und Stift. Die Chroniken der Stadt Konstanz*. Hg. v. Philipp Ruppert. Konstanz 1891, S. 288f.

¹⁹ Stolz: *Kommunion und Kommunikation* (vgl. Anm. 14), S. 486.

schmelzen müsste. Immer aber reagiert die geschändete Hostie: Aus dem ersten Gefäß springt sie heraus und heftet sich an eine Wand; das Messer, das sie dort durchdringt, überströmt sie mit austretendem Blut; dem Feuer schließlich entsteigt „ein nuw geboren kind und ward wider under iren ogen zu dem oblaten“. Während die getaufte Jüdin daraufhin erklärt: „Ir sechen [...] daz ez der recht got ist und hät zaichen gnug tän“, beilen sich die anderen Juden, die Hostie in einem Kasten verschwinden zu lassen. Durch den fortgesetzten Streit um den Kaufpreis werden die Christen dennoch auf das Geschehen aufmerksam und bringen den Kasus vor einen Richter, wo sich in einer Serie weiterer Verwicklungen (inklusive einer Selbstbefreiung der Hostie aus ihrem Schrein) die Springlebendigkeit des *corpus Christi* als *corpus vivum* des Auferstandenen immer von neuem erweist. Der Bericht kulminiert in einer Prozession, bei der „große zaichen [...] beschechen. Die blinden sind gesehend worden und vil krumer lüt gerecht und hant ainen altar an die stat gebuwen, do er sich finden laßen hät, do spricht man alltag meß uff“. Mit anderen Worten: Das Mirakel wird in die Kultpraxis der Gemeinde (ins *corpus mysticum*) integriert, zu der den Juden keine Zugangsmöglichkeit mehr eingeräumt wird, nachdem sich gerade die Konvertiten als Verräter erwiesen haben.

Mit der Ermordung der Glogauer Juden kippt das Ausgleichskalkül des Opfernarrativs und setzt an die Stelle der Zeugen den Richter, der die Juden fangen und die ursprünglichen *θεωποι* nun ihrerseits zu Opfern macht, indem er sie in perverser Verkehrung des jüdischen Ritus verbrennen lässt. Das Exempel seines Urteils scheint also mit den Juden auch den alten Kasus der Opferschau vernichten zu wollen. Selbst in dieser Chroniknotiz insistiert jedoch, wenn auch erzählerisch unreflektiert und marginalisiert, ein aufschlussreiches theoretisches Element: Was die Juden hier an der Hostie vollziehen, ist nämlich mehr und anderes als das bloße Nachspielen der Passion. Es entspricht genau den Praktiken, die das jüdische Opfer vom paganen und christlichen absetzen, und dient insofern tatsächlich der Opferschau, d.h. einer Prüfung der Rechtmäßigkeit jener *hostia* im ursprünglichen Sinne des Opferlamms.²³ Dass die Oblate an der Wand mit dem Messer angegangen wird, verweist auf das Schächten und Ausblutenlassen des Schlachttiers; der Versuch, die Oblate zu verbrennen, auf den Typus des Brandopfers. Insofern inszeniert die Erzählung vom Glogauer Hostienfrevel die

²³ Genau dieser im Wortsinne „theoretische“, das Prinzip der Opferschau betreffende Aspekt fehlt den meisten mediävistischen Untersuchungen, die sich mit der Aufarbeitung anti-jüdischer Topoi in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur im Sinne einer Geschichte des christlichen Antijudaismus beschäftigen, exemplarisch: Wenzel, Edith: *Do worden die Judden alle geschant* – Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen. München 1992 und die zahlreichen Aufsätze und Handbuchartikel Winfried Freys, unter denen ich nur einen Überblicksessay anführen möchte: Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Grözinger, Karl E. [Hg.]: *Judentum im deutschen Sprachraum*. Frankfurt a.M. 1991 (edition suhrkamp, NF 613), S. 36-59. Sie erkennen in der Spiegelung christlicher Praktiken allenfalls eine karikierende Absicht.

zentrale Frage nach der Opferrivalität zwischen Juden und Christen mit, eine Frage, die die heiligen Schriften beider Religionen gleichermaßen durchzieht und immer wieder beschäftigt: Welches Opfer ist das richtige, gottgefällige, welches das falsche, das zur Verwerfung des Opfers und zum Ausschluss aus der Opfergemeinschaft, wenn nicht gar zur Vernichtung der Opfernden führt?²⁴

Trotz des tendenziösen Gebrauchs, den der Chronist von der Schemaerzählung macht, um ein Pogrom zu rechtfertigen oder als gerechtfertigt zu imaginieren, erhält sich in der impliziten Darstellung solcher Opferrivalität etwas von der Dialektik des Exempels und der von ihm umkreisten Konstruktion/Situation des Opfers. Auf die Spitze getrieben erscheint dessen Schau/*θεωπία* in einem Text, den man nicht ohne weiteres in einer Reihe mit Eucharistie- und Hostienfrevel-Mirakeln erwarten würde: in Hans Rosenplüts Schwank *Die Disputation*. Rosenplüts Schwankexempel basiert auf einer Schemaerzählung, deren Realisationen – wie Klaus Grubmüllers Märenkommentar belegt²⁵ – auf die Sphäre des Rechts zielen. In Juan Ruiz' *Libro de Buen Amor* (1330/1343) oder in Johannes Paulis *Schimpf und Ernst* (1522) geht es um die *translatio* der staatlichen Verfassung von Griechenland nach Italien.²⁶ Die Athener senden, um Hilfe gebeten, einen Gelehrten nach Rom, der feststellen soll, ob die Bittsteller für die Übernahme der Gesetze die nötige intellektuelle Reife besäßen. Dazu einigen sich die beiden Parteien auf ein Disputationsverfahren, das auf Rede ganz verzichten und sich auf „Zeichen und Tüten“ beschränken soll.²⁷ Die beiden Gesprächsrunden drehen sich nun nach Meinung des Atheners um die ersten Dinge, die der weltlichen Verfassung vorausliegen: um das Wesen des dreieinigen Gottes und seiner souveränen Gewalt. Er liest das aus den Gesten seines Gegenübers, der auf den *einen* ausgestreckten Finger des Philosophen (den *einen* Gott bezeichnend) mit drei gespreizten Fingern und auf dessen flache, offene Hand (die Offenbarkeit seiner Macht/Gerechtigkeit signifizierend) mit einer geballten Faust reagiert. Wegen solch tief sinniger Deutung des göttlichen Wesens billigt der weise Athener den Römern den Anspruch auf das Gesetz zu. Da aber die Römer in ihrer geistigen Rohheit und aus schierer Verlegenheit dem Philosophen einen besonders ungehobelten Kerl gegenübergestellt haben – bei Ruiz einen gerissenen Schlägertypen, bei Pauli einen Narren –, versteht er die Disputation als wahrhaf-

²⁴ Typologisches Modell des Glogauer Pogromberichts ist die alttestamentliche Erzählung von der Opferrivalität zwischen Elija und den Baalspriestern (1 Kön 18). Sie endet, nachdem Jahwe das Stieropfer seines letzten Propheten in Brand gesetzt hat, der Altar des Baal aber unberührt geblieben ist, in der Abschachtung der unterlegenen Baalsanhänger.

²⁵ Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. u. komm. v. Klaus Grubmüller. Frankfurt a.M. 1996 (Bibl. d. MA 23), S. 978-1001 (Text), S. 1341-1348 (Kommentar).

²⁶ Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: *Libro de Buen Amor*. Übers. u. eingel. v. Hans Ulrich Gumbrecht. München 1972 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters 10), S. 76-83 (Str. 44-70); Johannes Pauli: *Schimpf und Ernst*. Die älteste Ausgabe von 1522. Hg. v. Johannes Bolte. Bd. 1. ND d. Ausg. Berlin 1924. Hildesheim/New York 1972, S. 26f.

²⁷ Pauli: *Schimpf und Ernst* (vgl. Anm. 24), S. 26.

tigen Schlagabtausch: Der Drohung des Griechen, ihm mit seinem Finger ein Auge auszustechen, setzt er die dreifache Wucht entgegen; der angedeuteten Ohrfeige den zerschmetternden Faustschlag, wie sich herausstellt, als er nach dem Grund seines Erfolgs gefragt wird. Gesiegt hat aus dieser Sicht also nicht die geistige Kraft, sondern die physische Überlegenheit. Deutlich lassen sich diesem Kasus ernsthafte Einsichten in das Wesen des Rechts abgewinnen: Denn aufgrund der Disputation ist keine der beiden Parteien für sich genommen schlicht *im Recht* oder platterdings *ins Unrecht* gesetzt. Vielmehr demonstriert das exemplarische Kalkül, dass sich die Geltung juristischer Urteile weder rein metaphysisch ableiten noch der Willkür nackter Gewalt zuschreiben lässt. Das Recht will – mit Stanley Fish zu sprechen²⁸ – formal sein und bleiben, genauso wie die Form des Kasus sich nur solange erhält, wie der Fall in der Schwebe bleibt, ohne dass er sich nach der einen oder der anderen Seite entscheiden ließe.²⁹

Was aber geschieht, wenn jenes Problem der Letztbegründbarkeit von Rechtsprüchen in Rosenplüts Schwankexempel auf die Juden-Christen-Kontroverse (und damit auf die Logik des Opfers) umgeschrieben wird; wenn es, genauer gesagt, nicht mehr um die Inklusion ins Gesetz, sondern umgekehrt um den gänzlichen Ausschluss aus dem gesetzlich verfassten politischen Raum einer Polis geht, in der zwischen den jüdischen und den christlichen Bewohnern „*kriec*“ (V 7) herrscht? Wer nämlich im Gebärdenwettstreit des Schwanks unterliegt, der muss sich „*on alle genat*“ (V 25) von sämtlichen überkommenen Rechtsansprüchen verabschieden – „*von erb, von eigen, was er hat*“ (V 27) –, der wird mit einem Schlag vom Bürger zum heimat- und rechtlosen *outlaw*. In diesem Fall – so meine ich – reichen zwei Deutungsmöglichkeiten nicht hin: einerseits die historisch referentialisierende, die darauf hinweist, dass die Ostrakisierung der Juden – darauf läuft die Erzählung ja hinaus – in (spät-)mittelalterlichen Städten „keine bloß theoretische“ Option sei; genauso wenig aber auch die entgegengesetzte Erklärung, die Klaus Grubmüller anbietet, wenn er von Rosenplüts „kritische[r] Sicht auf Judenpolemik und Judenverfolgung“ spricht und die Niederlage der jüdischen Partei als „milde[n] Spott über den lebensuntüchtigen ‚intellektuellen‘ Juden“ verstanden wissen möchte.³⁰ Beide Alternativen bleiben hinter dem theoretischen und intellektuellen Potential

²⁸ Vgl. Fish, Stanley: Das Recht möchte formal sein. Essays. Aus dem Amerik. v. Klaus Binder. Berlin 2011.

²⁹ Vgl. zum Begriff des Kasus Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Witz. 7., unveränderte Aufl. Tübingen 1999 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), S. 171-199 sowie Bleumer, Hartmut: Vom guten Recht des Teufels. Kasus, Tropus und die Macht der Sprache beim Stricker und im Erzählmotiv ‚The Devil and the Lawyer‘ (AT 1186; Mot M 215). In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 41, H. 163: Recht und Literatur. Stuttgart / Weimar 2011, S. 149-173.

³⁰ Beide Zitate Grubmüller, Novellistik (vgl. Anm. 23), S. 1344.

zurück, das in der exemplarischen Form des Schwanks liegt, wenn er sich dem Thema „Opferrivalität“ unter dem Aspekt der Beobachtbarkeit des wahren Opfers zuwendet.

Dass diese Thematik auf dem Spiel steht, kann man zunächst an einigen marginalen Details ablesen. Als die beiden verfeindeten Parteien sich auf Vorschlag eines alten Juden dazu entschließen, ihren „*kriec*“ unblutig in Form einer Disputation über den „*prum des glaubens*“ (V 107) auszutragen, stellen die Juden einen dialektisch und theologisch geschulten Rabbi auf; die Christen dagegen beauftragen, weil sie über keinerlei formale Bildung verfügen, einen hergelaufenen Landstreicher, „*ein freiheit*“ (V 46), der zufällig von der Misere erfahren hat und gegen Einkleidung und um ein gutes Essen anbietet, in den Ring zu steigen. Was ihm an Wissen fehlt – alles –, kompensiert er durch einen pompösen Auftritt: Im Pelz eines akademischen Würdenträgers und an der Spitze „*einer processen*“ (V 126) nähert er sich seinen Kontrahenten und schlägt ihnen vor, das dogmatische Streitgespräch³¹, das ja doch nur im langatmigen Austausch längst bekannter Argumente bestehe, durch eine knappe, unmittelbar zur Sache gehende Gebärdendisputation zu ersetzen. Eingeschüchert vom selbstbewussten Auftreten des Christen stimmen die Juden ohne Zögern zu. Die Erzählung hat damit eine erste schwanktypische Bewegung ausgelöst: Die Reihe der Topoi aus der Kontroversliteratur, die der *freiheit* Revue passieren lässt, liest sich wie der Plan zu einem die gesamte Heilsgeschichte umfassenden Fronleichnamsspiel, das *ordine inverso* angespielt wird, indem es mit einer Prozession anhebt, statt mit ihr zu enden, und das, indem der Christ alle aufgelisteten Argumente beiseite wischt, sogleich revoziert wird zugunsten einer handgreiflichen Heilsoökonomie.³² Auf ihrer Basis kann das Spiel nun beginnen, die Exklusion der Juden nach der bekannten doppeldeutigen Manier des Kasus betrieben werden.

³¹ Zur literarischen Tradition der polemischen Disputationen zwischen Juden und Christen vgl. Przybilski, Martin: Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin 2010 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 61), S. 247-266.

³² Im Einzelnen berührt die *praeteritio* des *freiheit* (V 141-159), der „*kurze sinn*“ (V 141), in dem er wie ein *rector processionis* im Fronleichnamsspiel die Argumentationslinie der traditionellen Kontroverse Revue passieren lässt, die Erwählung des jüdischen Volks bis zu dessen Abkehr von Gott durch den falschen Kult um das Goldene Kalb und die Sprüche der Propheten, die, wenn von „*tifer erklerung*“ begleitet, die „*zukunft und menschwerung*“ Christi anzeigen. (V 155f.) Im *Künzelsauer Fronleichnamsspiel* von 1476 (hg. v. Peter K. Liebenow. Berlin 1969) wird die Anbetung des Goldenen Kalbes als pervertierte liturgische Tischgemeinschaft gekennzeichnet (in der Regieanweisung: „*Sinagoga cum alys ponens / vitulum supra statuam adorans / eum cum alys. currisantur; con-meddunt et bibunt*“, S. 27). Die Prophetenverkündigungen gehen einerseits der *annunciatio Mariae* voran und werden andererseits im Anschluss an die Passionsspielsequenz (inklusive *visitatio sepulchri* und ungläubigem Thomas) mit den zwölf Artikeln des christlichen Glaubensbekenntnisses aus dem Mund der Apostel gekoppelt, bevor die Prozession der Heiligen auf den Streit zwischen *Ecclesia* und *Synagoga* hinführt. Insofern

Allerdings verschiebt sich unter dem Vorzeichen der Juden-Christen-Kontroverse der gesamte Deutungshorizont, insofern sich das zu deutende Gesteninventar verändert und das Beobachterproblem der Opferkommunikation sich zu spitzt. Anders als im traditionellen Rechtsexempel richtet sich der Fokus der Erzählung nicht länger auf das Wesen Gottes als Quelle von Recht und Gesetz; vorgeführt wird nun vielmehr das Drama der Selbstausschließung der Juden aufgrund ihrer fortschreitenden Einsicht in die Grundprinzipien der christlichen Offenbarung. Der Rabbi gibt in den drei festgesetzten Durchgängen des Agons nämlich durch seine Gesten drei Prinzipien des jüdischen Glaubens vor: den einen Weg zu Gott (via Zugehörigkeit zum auserwählten Volk) durch den ausgestreckten Zeigefinger; die allen Menschen offenstehende Barmherzigkeit Gottes durch die offene Hand; das Judentum als Religion des Wortes durch den in den Mund gesteckten Finger. Nach der gestischen Replik des *freiheit* glaubt er jeweils sofort seine Niederlage jammervoll anzeigen zu müssen, er erläutert sie im Anschluss vor seinen Glaubensgenossen und führt sie so in einen Konsens über: Dem *einen* Erlösungsweg habe der Christ mit *zwei* ausgestreckten Fingern die zwei Wege des Gottesgerichts entgegengehalten: den einen „*gen himel*“ für die Gerechten, den andern „*gen hell*“ (V 215) für die ungläubigen Sünder. Den offenen Zugang zu Gott habe er Lügen gestraft in Gestalt der Faust, sprich: der christlichen Gnadenlehre (nach Augustin), die das Erbarmen bis zuletzt in der Hand Gottes beschlossen sein lässt. Die Wortreligion schließlich verdrängt der gestische Verweis auf die christliche Herzensreligion. Indem der Christ mit der Hand über seinen Bauch gestrichen sei, habe er angedeutet:

*das herz [sei] der grunt,
wivol der munt tu valsches kunt*
(VV 361f.)

Doch das Herz sei der Ursprung,
auch wenn der Mund Falsches behauptete
(Übers. Klaus Grubmüller)

Angesichts jener Erwidernungen des *freiheit* fällt es den Juden wie Schuppen von den Augen. Sie quittieren ihre Einsichten mit Äußerungen wachsenden Entsetzens, denn sie erkennen, dass damit nicht nur ihre weltlichen Ansprüche verspielt sind, sondern auch, dass sie vor Gott auf verlorenem Posten stehen. Sie sind damit lebendig Verdammte, die von beiden Seiten der religiösen Kommunikation ausgeschlossen sind und weder in der Welt noch bei Gott eine Heimat finden.

bildet die Rede des *freiheit* an seinen jüdischen Kontrahenten wesentliche Elemente der Dramaturgie des Inkarnationsmysteriums nach dem Muster des Fronleichnamsspiels ab und hält sie als Anspielungsfolie für den Gebärdenagon (als über- bzw. unterkomplexen Antitypus des Spiels) parat. Zur Wendung der Fronleichnamsprozession ins Komische vgl. Röcke, Werner: Realpräsenz des Heiligen und karnevaleske Verkehrung. Annäherungen an das ‚ganz Andere‘ in geistlichen und weltlichen Prozessionsspielen des Mittelalters. In: Gvozdeva, Katja/Velten, Hans Rudolf [Hg.]: Medialität der Prozession. Performanz ritueller Bewegung in Texten und Bildern der Vormoderne. Heidelberg 2011 (Germanisch-Romanische Monatsschrift; Beiheft 39), S. 307-322.

Die christliche Partei dagegen begreift von all dem nichts. Durch die Erklärungen des *freiheit* auf die Frage, wodurch er seine Erfolge erzielt habe, bestätigt sie lediglich die bekannte Welt, die aus nichts anderem als Gewalt und Gefräßigkeit besteht. Die beiden ausgestreckten Finger zahlen dem Gegner die angebliche Drohung mit dem Zeigefinger doppelt heim; der Faustschlag soll der mit flacher Hand angedeuteten Maultschelle antworten; dem Hungerleider, der auf seinen leeren Mund zeigt, wird der volle Bauch des Hanswurst präsentiert, der vor dem Wettkampf mit Suppe und Wein sein Hirn gestärkt hat (statt seine Seele mit den Sakramenten, wie sonst vor einem Ordal üblich).³³ Die christliche Partei quittiert solche Prahlereien mit anschwellendem Gelächter. Wenn sie daher am Ende als Sieger in einer Disputation um die Gründe des Glaubens dasteht, dann nur, weil sie darauf bauen kann, immer schon *sub gratia* zu existieren. Genau darin aber besteht die Pointe des Schwankexempels und seine paradoxe Antwort auf das Problem der Opferrivalität: Wie im Rechtsexempel deutet jede Partei die elementaren Gesten nach ihrem Vermögen. In dem Maße, in dem die theologisch geschulten Juden sich selbst aus der religiösen Kommunikation dadurch ausschließen, dass sie sich den Christen geschlagen geben und ihren genuinen Wahrheitsanspruch fahrenlassen, wächst ihre Erkenntnis Gottes und damit ein Wissen, das ihnen *als Wissen* (statt als Offenbarung) zugleich den Zugang zu Gott versperrt.³⁴ Umgekehrt befinden sich die Christen in Gottes Hand ohne die Möglichkeit, auch nur das Geringste davon begreifen zu können. Sie bleiben in reiner Innerweltlichkeit befangen, ohne jemals den Horizont der Transzendenz (und damit die Erlösung von der eskalierenden Gewalt) in den Blick nehmen zu können.

Damit geht die Aufgabe des Zeugen, die dem Opfernarrativ wesentlich ist, nach der Exklusion der Juden auf den Leser des Schwankexempels über. Er ist als einziger in der Lage zu beobachten, dass Rosenplüts Variante des Disputationsexempels die Frage, die in jedem Opfer neu gestellt wird, „*ob er der war got*

³³ Zugleich soll die Geste der Sättigung nicht nur den gefüllten Magen, sondern auch die Erfüllung des messianischen Heilsversprechens anzeigen. Sie leistet dies freilich nicht mehr in einem übertragenen, anagogischen Sinne, sondern *de facto* und unmittelbar, weil im Licht der Offenbarung (*sub gratia*) kein figürlicher Sinn jenseits der physisch erfahrenen Fülle mehr existiert. Im ‚Künzelsauer Fronleichnamsspiel‘ heißt es entsprechend in der Szene, die den Streit zwischen *Synagoga* und *Ecclesia* vorführt, aus dem Mund des Prozessionsführers: „*Dy prophecy vnd figur sind erfüllet gar; / Das nement, ir Juden, eben war. / Volgent nach meiner ler / An die figur kert euch nit mer.*“ (V 4435-4438).

³⁴ Dass ihnen so wenigstens der Opfertod ihrer Glogauer Schwestern und Brüder erspart bleibt, da ihre Zeugenschaft über das Opfer hinaus an die *mysteria* des Glaubens selbst heranreicht, könnte man spekulierend hinzufügen. Ihr Status würde dann an die Definition des *homo sacer* erinnern, der Rechtlos-Unberührbarer und zugleich eine Figur des Heiligen ist, die „nicht geopfert werden darf.“ (vgl. Agamben, Giorgio: *Homo sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Aus d. Ital. v. Hubert Thüring. Frankfurt a.M. 2002).

wär“³⁵, als den eigentlichen blinden Fleck der *θεωπία* darstellt. Um ihn herum ordnen sich Wissen und Gewissheit in Form einer verqueren Typologie an: Während die sonst als blind allegorisierte *Synagoga* alles sieht, bleibt die sonst alles sehende *Ecclesia* für ihren eigenen Gnadenstatus blind.³⁶ Die Differenz zwischen Juden und Christen wird so bis an den Punkt getrieben, an dem die Paradoxie ihres *krieges* deutlich wird: Wer ihn gewinnt, verliert den entscheidenden Zeugen, indem er die Gegenpartei ausschließen muss, ohne deren Einschluss der Zugang zur göttlichen Wahrheit bzw. die Einsicht in sie unmöglich ist. So suspendiert das Schwankkalkül in Rosenplüts ‚Disputation‘ die Manifestation jeder *θεωπία*, die glaubt, die kommunikativen Rollen des Opfers – wer opfert, wem wird geopfert und was ist die geopfert Sache? – eindeutig und endgültig zuteilen zu können.

³⁵ Vgl. Ruppert, Chroniken (wie Anm. 21), S. 288.

³⁶ Unter apokalyptischen Vorzeichen findet sich ein vergleichbares Dilemma der Heilerkenntnis in der intertextuellen Konstellation zwischen dem *Brief des Priesterkönigs Johannes* und Wolframs *Parzival*: Während im östlichen Reich und der Doppelpalastanlage des Presbyters die *civitas Dei* sich in einer Vielzahl von Naturobjekten und repräsentativen Symbolen materialisiert, ohne dass das dort aufgehäufte Heil sich der westlichen Welt mitteilen und zu ihr durchdringen könnte (Parusieverzögerung), zeigt der *Parzival* den Heilszusammenhang im Abendland durch akute Herrschaftskrisen (zerfallende Höfe, abreißende Genealogien, Minnepathologien) verdunkelt und bis zur Unkenntlichkeit zersplittert, so dass die hier akkumulierte christliche Deutungskompetenz gegenstandslos bleibt. Der verlorenen Heilseinheit ist somit die Wiedervereinigung verwehrt: Wo der Heilszusammenhang komplett präsent ist (im Orient des Priesterkönigs), bleibt er hermetisch in sich verschlossen; wo aber die exegetischen Mittel seiner Erschließung angewandt werden könnten (im Bereich der okzidentalen Kirche), löst er sich in Wissensfragmente auf. Narrative, die nach einem solchen Muster gebaut sind, suchen ihr Heil entweder in der Darstellung göttlicher Gnade oder im Gebrauch kombinatorischen Witzes – im *Parzival* und in der *Disputation* aber in beidem zugleich.

Die *heiden* als Machtdispositiv in mittelalterlichen Texten. Überlegungen zu Petrus Venerabilis, Wilhelm von Tyrus und Wolfram von Eschenbach

Ralf Schlechtweg-Jahn (Berlin)

Die später so genannten Kreuzzüge ins Heilige Land haben das moderne Bild vom finsternen Mittelalter nachhaltig geprägt,¹ weshalb es nach wie vor zum rhetorischen Grundbestand von Presse und Politik gehört, intolerantes Verhalten als Kreuzzugsmentalität zu geißeln – auf der anderen Seite ist es aber auch heute noch möglich, sich in einer angeblich an christlichen Grundsätzen orientierten Politik positiv auf die Kreuzzüge zu beziehen wie im ‚Krieg gegen den Terror‘. So oder so ruft das Stichwort ‚Kreuzzüge‘ eine dichotomische Logik auf, die nur Freund oder Feind kennt.

Solche dichotomischen Umgangsweisen im Umgang mit Christen und *heiden*² findet man bekanntlich bereits im Mittelalter, aber auch schon sehr viel differenziertere Umgangsweisen.³ Ich möchte im Folgenden einen vergleichenden Blick auf drei Texte werfen, die sich auf so eine differenzierte Weise mit den *heiden*

¹ Einen auch in politischer Hinsicht kritischen Überblick über moderne und postmoderne Forschungen zu mittelalterlichen Islambildern unter Bezug auf Edward Saids Orientalismuskritik bietet Blanks, David R.: *Western Views of Islam in the Premodern Period*. A Brief History of Past Approaches. In: Blanks, David R./Frassetto, Michael [Hg.]: *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. Basingstoke 1999, S. 11-53.

² Die Bezeichnung *heide* verwende ich als Sammelbegriff für die religiös Anderen, Nichtchristen, die man bei meinen Vergleichstexten im historischen Kontext als Muslime bezeichnen könnte, mit denen sie aber nicht wirklich viel zu tun haben. In der theologischen, religiösen und weltlichen Literatur sind die Bezeichnungen im Mittelalter völlig uneinheitlich. Die lateinische Bezeichnung *paganus* ist zwar auch darunter, „[d]och *paganus* war eine fast farblose Bezeichnung, im Vergleich zu ihrer Umschreibung durch drastische und bildreiche Begriffe der moralischen und religiösen Sphäre; *Inimici dei, inimici (crucis) Christi, degeneres, gens crudelis, tyranni, filii falsitatis, canes immundi*, – um nur einige zu nennen – waren die kräftigsten“; Schwinges nennt außerdem: *satellites Antichristo, filii diaboli, homines diaboli* (Schwinges, Rainer Christoph: *Kreuzzugsideologie und Toleranz*. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart 1977; hier S. 105) und *infidelis* (Schwinges, Rainer Christoph: *Wilhelm von Tyrus. Vom Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert*. In: Burghartz, Susanna/Gilomen, Hans-Jörg/Marchal, Guy Paul [Hg.]: *Spannungen und Widersprüche*. Gedenkschrift für Frantisek Graus. Sigmaringen 1992, S. 155-169; hier S. 163). In den weltlichen Texten tritt neben den *heiden* auch der *saraceni* oder *türke* etc. Letztlich geht die Bezeichnung *heide* auf die weltliche Erzählliteratur zurück, was ihre allgemeine Verwendung natürlich nicht unproblematisch macht.

³ Zur Toleranzproblematik vgl. meine abschließenden Überlegungen.