

Aleksandra Prica

# Das Stocken der Heilsgeschichte<sup>1</sup>

Säkularisierungsdynamiken in der Literatur aus dem Umfeld des Deutschen Ordens

## I.

In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts formuliert der Turiner Philosoph Gianni Vattimo in seiner Monographie *Credere di credere* die These, Säkularisierung sei nicht als „Auflösung der sakralen Strukturen der christlichen Gesellschaft“ zu begreifen, sondern im Gegenteil als eigentliches Zu-sich-selbst-Kommen des Christentums.<sup>2</sup> Mittels eines sehr persönlich gefärbten Duktus, der an nicht wenigen Stellen um den Preis einer zwar eingestandenen, deshalb aber nicht minder irritierenden analytischen Halbherzigkeit durchgehalten wird,<sup>3</sup> entwirft Vattimo die postulierte Vollendung zugleich als Niedergang der Metaphysik und als Anbruch einer Postmoderne, welche abendländische Philosophie und Christentum im Zeichen der Schwächung verbindet.<sup>4</sup> Das „schwache [...] Denken“<sup>5</sup> der Hermeneutik, welches am Ende eines jahrhundertelangen Säkularisierungsprozesses steht und das Vattimo gegen ein gewaltsames Denken der Metaphysik setzt, verdankt dabei seine flexiblen Strukturen in erster Linie der christlichen Vorstellung von der Selbsterniedrigung Gottes am Kreuz und mithin dem Zugeständnis seiner Interpretierbarkeit – Aspekte, die gemäß Vattimo den Beginn der Säkularisierung mar-

---

<sup>1</sup> Vgl. den Gebrauch der Wendung im Zusammenhang mit Walter Benjamin bei Daniel Weidner: Kreatürlichkeit. Benjamins Trauerspielbuch und das Leben des Barock. In: Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Hrsg. von Daniel Weidner. Frankfurt a. Main 2010, S. 120–138, hier S. 130.

<sup>2</sup> Die Monographie ist 1997 unter dem Titel *Glauben – Philosophieren* auf Deutsch erschienen. Vgl. zu den Zitaten Gianni Vattimo: *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 1997, S. 44 f.

<sup>3</sup> Das Eingeständnis gewisser analytischer Unschärfen erfolgt zum Beispiel ausgerechnet an einer für die Argumentation zentralen Stelle, nämlich im Rahmen der Absicherung der These von der Wiederkehr der Religion im Denken Nietzsches und Heideggers, vgl. ebd., S. 24. Vgl. hierzu außerdem Alois Rust: Vernünftigkeit und Kontingenz: notwendige Ergänzung oder unausweichlicher Konflikt? Überlegungen zu Leibniz, Vattimo und Goodman. In: Vernunft, Kontingenz und Gott. Hrsg. von Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger. Tübingen 2000, S. 337–353.

<sup>4</sup> Vattimo (Anm. 2), S. 25–32.

<sup>5</sup> Ebd., S. 27.

kieren und sich an ihrem Ende wieder durchsetzen.<sup>6</sup> Diese Auffassung von der Säkularisierung als Vorgang, in dessen Verlauf sich die Essenz der Moderne in eins mit der „Erfüllung“ der „Wahrheit“ des Christentums<sup>7</sup> je nach Perspektive epistemologisch als hermeneutische Emanzipation des Menschen<sup>8</sup> oder ontologisch als Schwächung stabiler metaphysischer Strukturen und damit als Durchschaubarkeit Gottes manifestiert,<sup>9</sup> birgt dabei von der Fragwürdigkeit der Diagnose eines Endes der Metaphysik bis zu den Argumentationsstrategien im Einzelnen verschiedene historische wie systematische Probleme.<sup>10</sup> Zu diesen ist neben einer grundsätzlichen Tendenz zur Universalisierung<sup>11</sup> des Säkularisierungsbegriffs nicht zuletzt die beinahe vollständige Missachtung der theoretischen Auseinandersetzungen um den Begriff der Säkularisierung seit 1900, ihrer Zuspitzung in den 1960er und 1970er Jahren sowie der zeitgenössischen Diskussion zu rechnen. Vattimo trägt damit zusätzlich zu einer begrifflichen Unbestimmtheit bei,<sup>12</sup> die sich im Falle der Säkularisierung wohl nicht zuletzt aus einer notorischen Überdeterminierung speist.<sup>13</sup> Der Versuch einer Neubewertung des Säkularisierungskonzepts interferiert mit der Reproduktion unbenannter und damit auch ungelöster Probleme der Säkularisierungsdebatte. Das Eingeständnis einer (Post-)Moderne, die ohne die genuin christliche Denkfigur der *kenosis* nicht auskommt, die Auffassung der Schwächung als Säkularisierung und damit das Bemühen, Religion nicht in einer Reduktion auf Dichotomien als das Andere, sondern gerade als das genuin Eigene dieser Moderne zu denken, gehen mit einem deutlichen geschichtsphilosophischen Gestus einher, der das Christentum als Wurzel der Moderne begreift und das große Narrativ

---

<sup>6</sup> Ebd., S. 40–44.

<sup>7</sup> Ebd., S. 45.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Ulrich Engel: Das Ende des metaphysischen Gottes. Über die (Grenzen der) Möglichkeit eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses nach Gianni Vattimo. In: *Metaphysisches Fragen. Colloquium über die Grundformen des Philosophierens*. Hrsg. von Paulus Engelhardt, Claudius Strube. Bonn 2007, S. 265–282, hier v. a. S. 268 ff. die Beschreibung eines ‚hermeneutischen Universalismus‘ Vattimos.

<sup>9</sup> Gott erlaubt seine eigene Interpretierbarkeit: So ließe sich Hans Blumenbergs Diktum, der Gott der Juden und Christen weigere sich, durchschaut zu werden (vgl. Hans Blumenberg: *Matthäuspassion*. Frankfurt a. Main 1988, S. 92 ff.), mit Vattimo in sein Gegenteil verkehren.

<sup>10</sup> Eine grundsätzliche Schwierigkeit stellt der Umstand dar, dass das zentrale Postulat vom Ende der Metaphysik bei Vattimo unbegründet bleibt und sich lediglich auf die Autorisierung durch Vor-denker verlässt, vgl. hierzu Rust (Anm. 3), S. 345 f. – Von der Forschung wurde zudem bemerkt, dass Vattimo auch dort, wo er auf eine Art ‚Befreiung des Seins zum Ereignis‘ abzielt und dieses dem „freie[n] Spiel der Interpretationen“ anheimstellen will, nicht ohne Kategorien auskommt, die das Denken wiederum an verbindliche Bezugspunkte knüpfen, vgl. Engel (Anm. 8), S. 275.

<sup>11</sup> Vgl. im Allgemeinen zu dieser Tendenz auch Giacomo Marramao: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Frankfurt a. Main 1999, S. 13.

<sup>12</sup> Martin Tremml, Daniel Weidner: Zur Aktualität der Religionen. In: *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*. Hrsg. von Martin Tremml, Daniel Weidner. München 2007, S. 7–22, hier S. 10.

<sup>13</sup> Ebd., S. 22.

der Säkularisierung als teleologische Geschichte von Fortschritt oder Verfall, von Verlust und Wiederkehr, noch einmal erzählt.<sup>14</sup> Und freilich birgt auch die grundsätzlich vielversprechende Umbesetzung der Säkularisierung durch ihre Verbindung mit Gottes Selbsterniedrigung beträchtliche Schwierigkeiten: etwa diejenige einer Exklusion anderer Religionen als der christlichen aus der Säkularisierungsdebatte, indem „die Struktur der Säkularisierung“ immer schon „christlich formuliert“ wird.<sup>15</sup>

Am Beispiel von Vattimos Ansatz lässt sich verdeutlichen, dass der Umgang mit der Frage nach dem Verhältnis von Moderne und Religion in jeder Gegenwart signifikante Modifikationen erfährt,<sup>16</sup> jede Gegenwart aber auch immer wieder aufs Neue geneigt scheint, der „verführerischen Kraft“ der großen Erzählung von der Säkularisierung zu erliegen.<sup>17</sup> Diese Verführung zu kontrollieren, ohne die dialektische Produktivität der Rede von der Säkularisierung preiszugeben, lässt sich als Herausforderung für alle disziplinären und interdisziplinären Diskurse benennen, die es sachlich mit Erscheinungsformen des Religiösen zu tun haben. Die Aufgabe mag unter der Prämisse zu bewältigen sein, dass Verhandlungen über das Spannungsfeld zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem konsequent auf ihre historischen Signaturen befragt werden. An die Stelle eines Interesses an Einzelphänomenen im Hinblick auf ihre epochenübergreifende Relevanz hätten Lektüren historischen Materials zu treten, welche dieses in seiner je eigenen erzählerischen Komplexität ernst nehmen.<sup>18</sup>

Eine solche Lektüre anhand von Texten aus einem historisch relativ klar umgrenzten Bereich der mittelalterlichen deutschsprachigen Literatur zu leisten und damit jenseits der theoretischen Auseinandersetzungen seit der Zeit um 1900 und zugleich diesseits des großen Narrativs nach Säkularisierungsphänomenen zu fragen, ist das Anliegen der folgenden Ausführungen. Sie schließen damit an rezentere Entwürfe an, die sich dem Diktat einer Konzentration auf die Frühe Neuzeit entziehen und mit der ‚Säkularisierung vor dem Zeitalter der Säkularisierung‘<sup>19</sup> rechnen,<sup>20</sup> ohne dabei allerdings lediglich die Umbruchstelle neu markieren zu wollen.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Daniel Weidner: Einleitung. In: *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Hrsg. von Daniel Weidner. Frankfurt a. Main 2010, S. 7–35, hier S. 26. – Matthias Riedl: Säkularisierung als Heilsgeschehen: Gianni Vattimos postmoderne Eschatologie. In: *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Hrsg. von Mathias Hildebrandt, Manfred Brocker, Hartmut Behr. Wiesbaden 2001, S. 171–183, hier S. 173, hebt Vattimos Absicht hervor, auf Geschichtsphilosophie zu verzichten.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die Rezension von Daniel Weidner auf [literaturkritik.de](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=14875), Ausgabe 11/2010 ([http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=14875](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=14875); Datum des Zugriffs: 25.09.13): Daniel Weidner: Sind wir säkular? Und wie sind wir es geworden? Neue Beiträge zum Problem der Säkularisierung.

<sup>16</sup> Dies einmal abgesehen von der Frage, ob die Forschung grundsätzlich von einem Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion ausgeht; vgl. dazu Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003, S. 24.

<sup>17</sup> Weidner (Anm. 14), S. 26.

<sup>18</sup> Ebd., S. 26 f.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu die Einleitung von Susanne Köbele und Bruno Quast in diesem Band.

Gegenstand der Untersuchung sind hinsichtlich ihrer Abfassung zeitlich benachbarte literarische Produkte aus dem Umfeld des Deutschen Ordens, genauer die Stuttgarter *Daniel*-Paraphrase, die Übersetzung der beiden *Makkabäerbücher*, die *Apokalypse* Heinrichs von Hesler und die *Deutschordenschronik* des Nikolaus von Jeroschin.<sup>21</sup> Von literarischen Produkten ist dabei im Sinne eines weiten Literaturbegriffs die Rede, der die verschiedenen hier behandelten Textsorten zu integrieren vermag.<sup>22</sup> Ihre Rezeption und teilweise wohl ihre Entstehung im institutionellen Kontext des Deutschen Ordens erlauben das Postulat eines diskursiven Zusammenhangs, der sich, so die These, unter anderem in vergleichbaren Formationen und Figuren der Säkularisierung konkretisiert. Wie diese im Einzelnen aussehen, wo ihr spezifischer Ort in der Literatur zu veranschlagen ist und was anhand der Verortung verhandelt wird, ist im Folgenden näher zu bestimmen.

## II.

Die Entstehung der vier Texte, auf die im Folgenden ein genauerer Blick zu werfen ist,<sup>23</sup> fällt in den Zeitraum zwischen dem ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert und damit in eine Situation der sich vollziehenden oder bereits vollzogenen

---

<sup>20</sup> Vgl. etwa Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. Main 2009.

<sup>21</sup> Ich verwende bei Zitaten aus den Primärtexten unter Angabe der Verszahl die folgenden Ausgaben: Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel. Aus der Stuttgarter Handschrift hrsg. von Arthur Hübner. Berlin 1911 (Deutsche Texte des Mittelalters. XIX), im Folgenden *D.* – Die Apokalypse Heinrichs von Hesler. Aus der Danziger Handschrift hrsg. von Karl Helm. Berlin 1907 (Deutsche Texte des Mittelalters. VIII), im Folgenden *A.* – Das Buch der Maccabäer. In mittelhochdeutscher Bearbeitung hrsg. von Karl Helm. Tübingen 1904 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 233), im Folgenden *M.* – Nur in Auszügen bietet die *Deutschordenschronik* von Nikolaus von Jeroschin die Ausgabe von Pfeiffer: Nikolaus von Jeroschin: *Deutschordenschronik*. Ein Beitrag zur Geschichte der mitteldeutschen Literatur von Franz Pfeiffer. Hildesheim 1966 [Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1854], im Folgenden *Nl.* – Vollständige Ausgabe der *Deutschordenschronik*: *Scriptores Rerum Prussicarum*. Die Geschichtsquellen der Preußischen Vorzeit bis zum Untergang der Ordensherrschaft. Bd. 1. Hrsg. von Theodor Hirsch, Max Töppen, Ernst Strehlke. Leipzig 1861, im Folgenden *N.*

<sup>22</sup> Vgl. zum Problem des Begriffs „Deutschordensliteratur“ und zu seiner Ersetzung durch die Bezeichnung „Literatur im Deutschen Orden“ Freimut Löser: Literatur im Deutschen Orden. Vorüberlegungen zu ihrer Geschichte. In: *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben*. Hrsg. von Jaroslaw Wenta, Siglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe. Toruń 2008, S. 331–354.

<sup>23</sup> Henrike Lähnemann hat die zentrale Bedeutung der hier in erster Linie aus inhaltlichen Gründen nicht behandelten Judithdichtung von 1254 für eine „Neupositionierung der Bibeldichtung im Literaturkanon des 13. Jahrhunderts“ umfassend nachgewiesen; vgl. Henrike Lähnemann: *Hystoria Judith*. Deutsche Judithdichtungen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Berlin/New York 2003, S. 191–232, Zitat S. 231.

Konsolidierung der Herrschaft des Deutschen Ordens in Preußen. Der dritte der großen geistlichen Orden war gemäß der ältesten Ordensgeschichtsschreibung, der *Narratio de primordiis ordinis Theutonici*, während der Belagerung Akkons im Umkreis des dritten Kreuzzugs aus einer Hospitalgemeinschaft hervorgegangen.<sup>24</sup> Aufgrund der engen Beziehungen des vierten Ordensleiters, des Hochmeisters Hermann von Salza, zum staufischen Kaiser Friedrich II. und Papst Honorius III., war der Orden seit seiner Militarisierung im Jahre 1199 in den Genuss zahlreicher Privilegien gekommen. Seine Gleichstellung mit den Templern und Johannitern ermöglichte die Ablösung von „lokalen und regionalen kirchlichen Strukturen“, und es begann ein „weitgespannte[s] militärische[s] Engagement“, mit dem eine rasch voranschreitende Besitzvermehrung und in der Konsequenz das Erfordernis einer „effizienten Besitzverwaltung“ verbunden waren.<sup>25</sup> Aus einer Urkunde Friedrichs II. für Hermann von Salza ist bekannt, dass der Deutsche Orden um das Jahr 1226 vom polnischen Herzog Konrad von Masowien um Unterstützung im Kampf gegen die heidnischen Prußen gebeten wurde. Die Urkunde bestätigt Schenkungen des Herzogs sowie den zukünftigen Besitz der preußischen Gebiete, die zu unterwerfen der Orden beauftragt worden war. Dieser hatte gerade die Vertreibung aus Siebenbürgen hinter sich, wo er Ungarn gegen die heidnischen Kumanen geschützt, jedoch wegen seiner Unabhängigkeitsbestrebungen von lokalen Herrschaftsstrukturen den Unmut des Adels und des Königs erregt hatte. Die Vertreibung war mit dem Verlust sämtlicher Besitzungen in Ungarn einhergegangen und scheint den Orden in Bezug auf Preußen zu vorsorglichem Handeln, insbesondere zu vorausplanender Sicherung der Besitzverhältnisse veranlasst zu haben.<sup>26</sup> Vier Jahre nach der Ausstellung der Urkunde und nach weiteren Zugeständnissen Konrads von Masowien begann der Deutsche Orden, der seine territorialen Ansprüche bis zu diesem Zeitpunkt noch auf das Heilige Land konzentriert hatte, mit der Eroberung Preußens. Bis zum Jahr 1283 erweiterte er seine Herrschaft zunächst durch den Bau von Burgen und Städten entlang der Weichsel und der Ostseeküste und dehnte sie schließlich mit der gewaltsamen Missionierung und Ansiedlung christlicher Bevölkerung „über alle prußischen Siedlungsgebiete“ aus.<sup>27</sup> Nachdem 1309 der Hochmeistersitz von Akkon nach Preußen und 1324 mit der Wahl des Hochmeisters Werner von Orseln endgültig auf die Marienburg verlegt worden war, setzte für den Deutschen Orden eine glanzvolle, von finanzieller und territorialer Stabilität geprägte Zeit ein. Die für das Selbstverständnis und die Legitimität des Ordens zentrale Aufgabe des Heidenkampfes richtete sich nun, nach der Christi-

---

<sup>24</sup> Jürgen Sarnowsky: Der Deutsche Orden. München 2007, S. 13.

<sup>25</sup> Ebd., S. 16–18.

<sup>26</sup> Vgl. Jürgen Sarnowsky: Der Deutsche Orden – Entwicklungen und Strukturen im Mittelalter; veröffentlicht als: Der Deutsche Orden: Entwicklung und Strukturen im Mittelalter (Vortrag auf der Jahrestagung der Gesellschaft der Freunde der Technischen Hochschule Danzig in Wernigerode, 6. Okt. 1993), o. O., o. J. [1996], 18 S.). Ich zitiere hier und im Folgenden die Online-Ressource: <http://www1.uni-hamburg.de/Landesforschung/Literatur/Entwicklung1.htm>; Datum des Zugriffs: 29.10.13.

<sup>27</sup> Ebd.

anisierung Preußens, gegen die Litauer und wurde in regelmäßigen Feldzügen immer wieder bekräftigt.<sup>28</sup>

In der historischen Forschung sind zuweilen erst die 80er Jahre des 14. Jahrhunderts dezidiert als der Zeitraum bestimmt worden, in dem der Orden im Zuge der heiratsbedingten Taufe des litauischen Großfürsten Jagiello die Möglichkeit der Selbstlegitimierung qua Heidenmission und schließlich die von der religiösen Funktion gespeiste Glaubwürdigkeit dauerhaft eingebüßt haben soll.<sup>29</sup> In der Folge musste der Deutsche Orden sich wiederholt den Vorwurf rein machtpolitischer Interessen gefallen lassen.<sup>30</sup>

Dass allerdings der Explizitheit, mit welcher zu diesem Zeitpunkt die religiös motivierten Absichten des Ordens von außerhalb in Zweifel gezogen wurden, bereits eine lange Phase der Auseinandersetzungen im Inneren vorausgegangen war, die wiederholt, wenn auch weniger ausdrücklich, um das Verhältnis von geistlichen und adligen, religiösen und politischen Aspekten des Ordensprofils kreisten, erhellt aus mehr als einem Zeugnis. Das sprechendste ist vielleicht die Okkupation Pommerellens, für die die Motive eindeutig expansionspolitischer Natur waren, handelte es sich doch um einen Angriff auf Mitchristen.<sup>31</sup> Aber auch die unter nahezu jedem neuen Hochmeister vorgenommene Erweiterung der Ordensstatuten, die in ihrem Grundbestand von den Templern und Johannitern übernommen und Mitte des 13. Jahrhunderts revidiert worden waren,<sup>32</sup> lässt in manchen Fällen darauf schließen, dass die „religiösen Aspekte des Ordenslebens“ zu Beginn des 14. Jahrhunderts an Selbstverständlichkeit verloren hatten und zunehmend zum Gegenstand der Auseinandersetzung und der Reflexion wurden.<sup>33</sup> Sehr deutlich zeigen dies etwa die Ergänzungen zur Durchführung und genauen Einhaltung religiöser Übungen durch den Hochmeister Werner von Orseln.<sup>34</sup> In seine Amtszeit und damit in die Jahre vor 1330 fällt die Niederschrift der ihm gewidmeten lateini-

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.; außerdem Hartmut Boockmann: *Deutscher Orden*. In: *LexMA*. Bd. 3. 1986, Sp. 774, sowie Helmut Bauer: *Peter von Dusburg und die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens*. Berlin 1935 (*Historische Studien*. 272), S. 18.

<sup>30</sup> Sarnowsky (Anm. 24), S. 87: „So musste sich Konrad von Jungingen bereits 1396 gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, der Orden bekämpfe nicht die Heiden, sondern neue Christen, und es ginge ihm nicht um das Christentum, sondern nur um die Eroberung von Land.“ Vgl. außerdem Edith Feistner: *Krieg und Kulturkontakt. Zur ‚Ethnologie‘ der Prußen und Litauer bei Peter von Dusburg und Nikolaus von Jeroschin*. In: *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben*. Hrsg. von Jaroslaw Wenta, Siglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe. Toruń 2008, S. 529–539, hier S. 537.

<sup>31</sup> Sarnowsky (Anm. 24), S. 45. Sarnowsky verweist hier auf die Bezeichnung des Ereignisses als ‚Sündenfall‘ des Ordens.

<sup>32</sup> Boockmann (Anm. 29), Sp. 768.

<sup>33</sup> Sarnowsky (Anm. 24), S. 47.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Max Perlbach (Hrsg.): *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*. Halle a. d. Saale. 1890, S. 147–148. Werner nennt in den ersten Punkten seiner Ergänzungen Vorschriften, die das Einhalten und die genaue Durchführung religiöser Übungen betreffen.

schen *Chronik des Preußenlandes* Peters von Dusburg,<sup>35</sup> die Nikolaus von Jeroschin nur wenig später ins Deutsche übertragen hat. Die Forschung hat Peters von Dusburg Chronik in einen engen Zusammenhang mit einer Art religiösem „Restaurationsprogramm“ des Hochmeisters gebracht und betont, dass der Geschichtsschreiber, der sich selbst als Ordenspriester bezeichnet,<sup>36</sup> insbesondere den Kreuzzugsgedanken als „Grundüberzeugung des Ordens“ plausibel machen wollte.<sup>37</sup> Bereits im Widmungsschreiben fasst Peter sein Unternehmen als Aufzeichnung der Kriege des Ordens zusammen. Der Prolog bringt sodann die Überzeugung von der Auserwähltheit der Deutschordensbrüder und vor allem ihrer Bedeutung als Verteidiger des christlichen Glaubens und als Gotteskrieger nach dem Vorbild der Makkabäer in deutliche Worte. Bemerkenswert ist, dass im Unterschied zu den Ordensstatuten, an die sich Peter ansonsten in den einleitenden Teilen seiner Chronik hält, der Reichtum des Ordens als deutlichstes Zeichen seiner Erwählung ins Feld geführt wird. Auf diesem Aspekt insistiert der Verfasser mit mindestens ebenso großer Vehemenz wie er am Ende des Prologs vor den „gefährvolle[n] Zeiten“ warnt, in denen „die Menschen nur sich selbst lieben und danach trachten werden, was Ihres, nicht, was Jesu Christi ist“. <sup>38</sup> Trotz dieser rhetorischen Volte, welche die *Haltung* gegenüber dem Besitz vor dem Besitz *an sich* zum entscheidenden Kriterium für ‚Christlichkeit‘ erklärt, ist das Umschwenken Peters nicht deutlich genug, um darüber hinwegtäuschen zu können, dass zuvor eines der evidentesten Indizien für Weltlichkeit, der angehäuften Ordensbesitz, der neben einer Bedrohung für den menschlichen Charakter auch ein Affront gegen das Gelübde der selbstaufgelegten Armut darstellt, in aller Breite zum wichtigsten Argument für die geistlich-religiöse Sonderstellung der Brüder gemacht worden ist. So verstanden scheint es, als hielten hier noch in die flammendsten Bekenntnisse zum Christentum Elemente der Säkularisierung im Sinne einer Neubewertung von Weltlichkeit kaum merklich, aber unaufhaltsam Einzug.<sup>39</sup>

Nikolaus von Jeroschin nimmt seine deutsche Bearbeitung der lateinischen Ordenschronik nach eigenen Angaben auf Wunsch des Nachfolgers Werners von Orseln, Hochmeister Luder von Braunschweig, in Angriff und bringt sie unter Dietrich von

<sup>35</sup> Peter von Dusburg: *Chronik des Preußenlandes*. Übersetzt und erläutert von Klaus Scholz und Dieter Wojtecki. Darmstadt 1984 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. 25). Die Widmung (S. 26) lautet wie folgt: *Honorabili viro et in Cristo devoto fratri Wernero de Orsele magistro hospitalis sancte Marie deomus Theutonicorum Ierosolimitani frater Petrus de Dusburg eiusdem sacre professionis sacerdos obedientiam debitam sum salute.*

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Bauer (Anm. 29), S. 31.

<sup>38</sup> Peter von Dusburg (Anm. 35), S. 27–35.

<sup>39</sup> Ich verwende den Begriff der Weltlichkeit hier in einem unspezifischen Sinne als Bezeichnung für einen betonten Diesseitsbezug bzw. einen starken Bezug zu einer bestimmten ‚kulturellen Wirklichkeit‘. Zur historisch spezifischen Semantik insbesondere der ‚Verweltlichung‘ vgl. Marramao (Anm. 11), S. 29–53.



Altenburg zu Ende.<sup>40</sup> Luders Bitte mag ebenfalls in Verbindung mit seinen Bemühungen um religiöse Erneuerung und Stärkung gesehen werden, von denen die Ordensstatuten Zeugnis ablegen.<sup>41</sup> Jedenfalls trat den ursprünglich wahrscheinlich auf Mitteldeutsch abgefassten Gesetzen und Regeln des Ordens an diesem Punkt auf der Ebene der Geschichtsschreibung das wirkmächtige Medium der Volkssprache an die Seite.<sup>42</sup> Die Überlieferung in den bisher bekannten 20 Handschriften und Fragmenten, zehn davon aus dem 14. Jahrhundert, zeugt von einer weiten Verbreitung des Werks, auch über Preußen hinaus. Bis zum 17. Jahrhundert, als die Chronik Peters von Dusburg wiederentdeckt wird, bleibt die deutschsprachige *Kronike von Pruzinlant* die wichtigste Quelle preußischer Historiographie.<sup>43</sup>

Ebenfalls im 17. Jahrhundert rückt das Verhältnis der beiden Chroniken ins Blickfeld zunächst der historischen, später der germanistischen Forschung. Hinsichtlich des Stoffes werden in einer frühen Phase vor allem Auslassungen und Erweiterungen des deutschen Bearbeiters konstatiert, nachgewiesen und teilweise bewertet.<sup>44</sup> In seiner bruchstückhaften Ausgabe der *Kronike* von 1854 bezeichnet Pfeiffer Nikolaus erstmals als Dichter, führt dies aber mehr oder weniger ausschließlich auf „den überraschenden reichthum an ungewöhnlichen und seltenen, ja unerhoerten wörtern und sprachformen“ zurück. Gänzlich uninteressiert zeigt er sich an dem, was er „kaum der rede werthe eigenthümliche notizen“ nennt, mithin an denjenigen Passagen, die den Rahmen dessen sprengen, was noch als Übersetzung gelten kann.<sup>45</sup> Indes haben genau diese, über die sprachlichen Besonderheiten und die Versform hinausgehenden Spezialitäten der deutschen Bearbeitung die Forschung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts beschäftigt, und sie sind zu einem gewichtigen Argument zugunsten der dichterischen Leistung Nikolaus' von Jeroschin avanciert.<sup>46</sup> Neuere Ansätze machen in diesem Zusammenhang Nikolaus' genaue Kenntnis der volkssprachigen Literatur und der dort herrschenden Gepflogenheiten geltend – eine Vertrautheit, die auch für die Rezipienten vorausgesetzt wird. Die Entscheidung für gereimte Verse, aber auch der stark veränderte Prolog, der größere „Anteil erzählerischer Elemente“ und ferner die neue Anordnung des Stoffes erscheinen so gesehen sowohl als eine Art Konkretisierung eines literaturgeschichtlichen Bewusstseins, wie auch als Steigerungsformen der Anschaulichkeit und der Inszenierbarkeit, nämlich im Rahmen von Tischlesungen im Ordenskonvent, und sie sind damit als Zugeständnisse an den Rezipientenkreis begreifbar.<sup>47</sup> Gisela Vollmann-Profe

---

<sup>40</sup> N, V. 115–195.

<sup>41</sup> Perlbach (Anm. 34), S. 148–149.

<sup>42</sup> Ebd., S. XXIX.

<sup>43</sup> Udo Arnold: Nikolaus von Jeroschin. In: <sup>2</sup>VL. Bd. 6. 1987, Sp. 1081–1089.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu v. a. Walther Ziesemer: Nikolaus von Jeroschin und seine Quelle. Berlin 1907 (Berliner Beiträge zur germanischen und romanischen Philologie. XXXI; Germanische Abteilung. 18).

<sup>45</sup> Pfeiffer (Anm. 21), S. XVII f.

<sup>46</sup> Allen voran hat sich um diesen Erweis Ziesemer (Anm. 44) bemüht.

<sup>47</sup> Vgl. Gisela Vollmann-Profe: Ein Glücksfall in der Geschichte der preußischen Ordenschronik. Nikolaus von Jeroschin übersetzt Peter von Dusburg. In: Forschungen zur deutschen Literatur des



hat die Unterschiede so zusammengefasst, dass sich in Nikolaus' Darstellung gegenüber der maximal geistlich informierten Vorlage „mehr ‚Welt‘ – bisweilen sogar leicht ‚höfisch‘ getönte ‚Welt‘“ finde.<sup>48</sup> Die Formulierung ist bemerkenswert, zeigt sie doch – diesmal aus dem Blickwinkel der deutschsprachigen Version – eine bestimmte Tendenz der Forschungsperspektiven auf die beiden Chroniken. Denn während das Werk Peters von Dusburg üblicherweise in den Rahmen religiöser ‚Mobilmachung‘ gegen Heidentum und grassierende christliche Kleingläubigkeit gestellt wird und hinsichtlich seiner Neuperspektivierung von Weltlichkeit bisher gänzlich unterbelichtet geblieben ist, hebt die Beurteilung der *Kronike* nun gerade umgekehrt auf den Aspekt eines Mehr an Welt ab. Dabei wird der geistliche Bezugspunkt zwar nicht geleugnet, doch liegt das Augenmerk auf den Supplementen, mit denen dichterische Eigenleistung, Narratio und Anschaulichkeit verbunden sind, indes ihnen auf der anderen Seite das Geistliche, reflexiv Berichtende, Abstrakte, streng dichotomisch gegenübergestellt wird.<sup>49</sup> Ob nun diese Differenz, wie oben angedeutet, eher auf die beabsichtigte Wirkung auf unterschiedliche Rezipientenkreise bezogen oder aber, wie in der älteren Forschung, in den weiteren Kontext eines Wandels im Geschichtsdenken gestellt wird,<sup>50</sup> in beiden Fällen bleibt die Begründung der Differenz die vertiefte Beschäftigung mit der Differenz schuldig und verhindert damit nicht zuletzt auch ihre eigene Revision.

In Bezug auf Nikolaus von Jeroschin muss die Frage daher lauten, wie und warum auf der Basis eines Aktes der Übertragung von einem Text in den anderen, welche Art von Welt bzw. Weltlichkeit in den Text kommt und warum und auf welche Weise sie mit welchen Aspekten des Geistlich-Religiösen interferiert. Dazu sei zunächst erneut ein Blick auf einige der offensichtlichsten Änderungen in der *Kronike* geworfen.

Die fundamentalste Veränderung betrifft den Prolog.<sup>51</sup> Hervorzuheben ist zunächst, dass selbst dort, wo Nikolaus für seine Einleitung Motive Peters von Dusburg übernimmt, die Logik ihrer Verwendung eine radikal andere ist. Dies gilt etwa für die feierliche Kontinuitätsstiftung zwischen den alttestamentlichen Glaubenshelden und den deutschen Ordensbrüdern, von der Peters gesamte Argumentation beherrscht wird. Sie kommt im lateinischen Text in erster Linie durch ein Verhältnis der Verheißung und Erfüllung und mithin der Typologie zustande, welche alt- wie neutestamentliche Personen und Ereignisse als Typen der antitypischen Entsprechungen im Umfeld des Deutschen Ordens erscheinen lassen. Die Konzeption, die Peter seiner auf Lob und Ruhm

---

Spätmittelalters. FS für Johannes Janota. Hrsg. von Horst Brunner, Werner Williams-Krapp. Tübingen 2003, S. 125–140; außerdem Arnold (Anm. 43), Sp. 1086.

<sup>48</sup> Vollmann-Profe (Anm. 47), S. 135.

<sup>49</sup> Karl Helm, Walther Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ritterordens. Gießen 1951 (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie. 94), S. 159, bringen das Verhältnis auf die Formel „Dusburg berichtet, Jeroschin erzählt“. – Vgl. Ziesemer (Anm. 44), S. 133.

<sup>50</sup> Bauer (Anm. 29), S. 56–59.

<sup>51</sup> Die Forschung hat dies bereits ausführlich dargelegt: Vollmann-Profe (Anm. 47), S. 131 ff.; Ziesemer (Anm. 44), S. 8; Arnold (Anm. 43), Sp. 1086.

des Ordens zielenden Geschichte, seinem *predicare*, wie er es ausdrückt,<sup>52</sup> zugrunde legt, ist so gesehen eine eminent heilsgeschichtliche.

Auch Nikolaus macht die Bedeutung des Deutschen Ordens explizit. Auf die Anrufung der Trinität folgt getreu der Vorlage eine Paraphrase jener Passage aus dem biblischen Buch *Daniel*, in der Nebukadnezar anlässlich der Rettung der Jünglinge aus dem Feuerofen über Zeichen und Wunder Gottes staunt: *Zeichin unde wundir hôt | getân bî mir der hôe got* (N, V. 87 f.). Die Worte werden dem Hochmeister Dietrich von Altenburg in den Mund gelegt, der sich auf das Ergehen des Ordens in Preußen bezieht. Im Prolog bleibt dies allerdings weit und breit die einzige Anstrengung, gegenwärtige Geschichte in der Heilsgeschichte zu situieren. Auch an der Trinität interessiert Nikolaus zwar das Werk der Schöpfung, das er ausgiebig bewundert, doch bezieht er es mit keinem Wort auf den heilsgeschichtlichen Beginn in der Genesis. Die Erwähnung bleibt allgemein und dient in erster Linie zur Einbettung des eigenen Schaffens in Gottes Gnade.

Was folgt, entfernt sich schließlich ganz von Peters flammender Rede über Erwählung, Nachfolge, Gottesknechtschaft und Heiligen Krieg. Dagegen geht es um Regeln der Dichtkunst und um die Offenlegung des eigenen Vorgehens. Der Abschnitt hat in der Forschung viel Aufmerksamkeit erregt, breitet Nikolaus doch seine Vorstellungen von Versbau, Reim und Anordnung des Stoffes minutiös aus.<sup>53</sup> Vorauszugehen hat der Dichtertätigkeit in jedem Fall das Nachdenken über die Materie, ihre Einteilungs- und Gliederungsmöglichkeiten:

*dâvon swer dâ tihte,  
der hab des vlîzis pflichte,  
daz er vor dem beginne  
dî materie besinne, [...]  
sî teilinde zulitte [...]  
unde nicht vorbreche  
der lidir ordenunge* (N, V. 223–235).

Sodann wird der potentielle Dichter hinsichtlich der Reime in die Pflicht genommen. Was Länge, Sinn und Lautung betreffe, müsse Gleiches zu Gleichem gefügt werden, die Silbenzahl dürfe fünf nicht unter-, zehn nicht überschreiten:

*Ouch des tichtêres zunge  
an der materien strâze  
sol dî rechte mâze  
behalden an den rîmen,  
glich zu glichim lîmen  
an lenge, sinne, lûte,  
daz ich alsus bedûte:  
vil wort man glîche schrîbit,  
der luit unglich sich trîbit;*

<sup>52</sup> Peter von Dusburg (Anm. 35), S. 30.

<sup>53</sup> Als Vorlage dürfte Heinrichs von Hesler *Apokalypse* gedient haben, vgl. unten, S. 353 f.

*sulch rîmen sol man mîden,  
 den sin ouch nicht vorsnîden;  
 dî lenge helt der silben zal:  
 dar undir man ouch merken sal,  
 daz vumf silben sîn zu kurz,  
 zêne hân zu langen schurz  
 zwischin den zwên endin  
 rîmen dî behendin [...]. (N, V. 236–252)*

Auf Nikolaus' Bekenntnis zur strengen, das rechte Maß haltenden Ordnung, folgt eine Bemerkung zur Einteilung des Buches, die sich an Peters von Dusburg Vorgabe hält:

*Dî crônke teil ich in vîr part:  
 zum êrstin wil ich sagen,  
 von wem in welchin tagen  
 und wî von êrst sî wordin  
 des dûtschin hûsis ordin.  
 Daz ander teil ûch machit kunt,  
 in welchir wîs, zu welchir stunt  
 des dûtschin ordins brûder sîn  
 zu Prûzinlande kumen in.  
 Sô wil ich kundin an dem dritten,  
 wî urlougît und gestriten  
 mit der gotlichen helfe craft  
 widir dî vreise heidinschaft  
 dî dûtschin brûdir in Prûzinlant  
 hân, als ich geschriben vant [...]. (N, V. 256–270)*

Peters von Dusburg viertes Buch, in dem die Lebensdaten von Kaisern und Päpsten sowie historische Begebenheiten seit der Gründung des Deutschen Ordens vermerkt sind, gedenkt der deutsche Bearbeiter jedoch an der ihm adäquat erscheinenden Stelle der vorangehenden drei Teile einzufügen, wobei er in den handschriftenspezifisch variierenden Versen 286 f. anzudeuten scheint, dass es ihm dabei um die chronologisch richtige Reihenfolge geht:

*Nû ist mîn sin darûf gekart,  
 daz ich dat teil wil mischin  
 den anderen teilen zwischin  
 inhant der rede ein stücke  
 vlechtînde in ein lucke,  
 swâ daz ich dî gelege  
 gevûclich noch gewege,  
 sô daz diz und gene mêr  
 sich irvolgen î gewêr  
 an der zal der jâre (N, V. 282–288).<sup>54</sup>*

<sup>54</sup> Die Stuttgarter und die Königsberger Handschrift lesen in V. 287 *ie gewêr*, während Pfeiffer nach folgender Variante korrigiert: *sô daz diz und gene mêr | sich irvolge ân gevêr | an der zal der jâre*.

Nikolaus wird die Einschübe als solche markieren, so etwa vor der Erzählung über den Krieg gegen Litauen:

*doch ê wir daz grîfin an,  
sô sul wir hî inzwischin  
ein teil geschichte mischin,  
dî bin der vorloufnin zît  
in der werlde manchir sît  
von grôzin hêrrin sîn geschên,  
als wir dî wârheit hôrin gên.* (N, V. 18029–18035)

Auch der kurze Epilog ist selbständig. Nikolaus kommt noch einmal auf die Regeln des Reimens zurück und bemerkt, dass, wo der Text von diesen abweiche, die ganze Schuld die fehlbaren Schreiber treffe.<sup>55</sup> Diese Aussage steht in einem merkwürdigen Kontrast zu einer Stelle im Prolog, wo Nikolaus möglicher Kritik an Sinn, Wahrheit oder Verhältnismäßigkeit seiner Dichtung, zu der man durchaus auch die *mâze* rechnen kann, die er für die Reimkunst reklamiert, ein *mea culpa* entgegensetzt und sich mit seiner Selbstnennung bewusst zur alleinigen Zielscheibe von Unmutsäußerungen macht.<sup>56</sup> In der heute in Stuttgart befindlichen Handschrift aus der Bibliothek der Deutschordenskommende in Mergentheim schließt sich an den Epilog sodann in ungewöhnlicher Reihung die Übersetzung des *Supplementum* Peters von Dusburg an, welches historische und heilsgeschichtliche Daten enthält. Zuletzt folgt der Versuch einer Fortsetzung der Chronik durch Nikolaus selbst. Letztere bricht im Jahre 1331 ab.

Hält man hier inne und versucht, die Schwerpunkte zusammenzufassen, dann lässt sich sagen, dass man es bei Nikolaus zunächst im Prolog mit einem Argumentationsgang zu tun bekommt, der in einem ersten Schritt den Inhalt der beabsichtigten Dichtung aus ihrer strengen Bindung an die Heilsgeschichte löst. Dies bedeutet mithin – und es zeigt sich hier wie im weiteren Verlauf der Chronik – auch eine gewisse Lösung aus den heilsgeschichtlichen Ordnungsprinzipien. So spielt zum Beispiel der Gedanke von Gottes übergeordnetem Plan mit seinem Volk eine gegenüber Dusburg weit geringere Rolle.<sup>57</sup> Aber auch die Ökonomie des Verhältnisses von Verheißung und Erfüllung, die stracks auf die letzten Dinge zustrebt, tritt mit dem Verzicht auf ein Geflecht aus typologischen Bezügen in den Hintergrund. Ein nächster Schritt entfaltet sodann die Regeln der Dichtkunst. Und hier insistiert Nikolaus nun auf einer rigorosen Planmäßigkeit, Ordnung und Ökonomie dichterischer Tätigkeit. Die Integration des vierten Buches Peters von Dusburg in die laufende Ordensgeschichte bindet diese wiederum enger an das Weltgeschehen, das in erster Linie als Heilsgeschehen entworfen ist. Der Epilog

<sup>55</sup> N, V. 26663–26666: *ouch hân dî rîmen recht gebint: | ist daz man andirs icht dâ vint, | dî schrîber daran schuldic sint | und ich sal blîbin unbehönt.*

<sup>56</sup> N, V. 196–204: *Nû sol ich ouch hî nennen mich, | zwâr nicht in rûmis gere, [...] sundir durch dî geschichte, | ob îman mîn getichte | ansprêche, daz iz wêre tum, | valsch, unglich, sinnes krum, | daz des in mîme namen ich | schuldic stê, nîman vor mich.*

<sup>57</sup> Ziesemer (Anm. 44), S. 13–16.

nimmt als abschließende Rahmung der Chronik den Faden des Prologs scheinbar nochmals auf, indem die Kriterien für die Beurteilung fehlerhafter Passagen der Dichtung genannt werden. Indessen ist, was durch den Rückgriff auf den Anfang wie eine Abrundung des Erzählten aussieht, ein gebrochener Schluss, indem die wiederaufgenommenen Kriterien mit neuen Vorzeichen versehen werden. In der Stuttgarter Handschrift hat der Epilog noch nicht einmal das letzte Wort, sondern die eingangs rigoros reklamierte Ordnung der Materie gerät hier vollends aus den Fugen, wenn Peters *Supplementum* und eine fragmentarische Weiterführung der Ordensgeschichte dem Schlusswort folgen.

Von der Forschung wurde verschiedentlich betont, dass die Einbruchstellen, an denen Welt in Nikolaus' von Jeroschin Text trete, genau dort aufklawten, wo Nikolaus die Gelegenheit erhalte, Peters von Dusburg asketisch begrenzten Bericht erzählerisch zu erweitern und sich als Dichter zu profilieren. Von Erhöhung zum Profanen, Bereicherung durch Verweltlichung hat sinngemäß etwa Ziesemer gesprochen.<sup>58</sup> Für die untersuchten Textstellen sind diese Interpretationsversuche freilich von begrenzter Evidenz. Es zeigt sich hier sehr deutlich die grundsätzliche Schwierigkeit einer streng am Vergleich mit der Vorlage orientierten Charakterisierung von Weltlichkeit, die am Ende stets in dichotomische Muster verfällt. Stattdessen lässt sich auf der Ebene der rahmenenden Textteile und der Gliederung des Textes beobachten, dass sich sehr subtile Prozesse der Ordnungsreflexion und Ordnungsfindung abspielen, die rechtes Maß, klare Form, angemessene Einteilung und strenge Ökonomie als Richtlinien der Geschichtsdarstellung vorzeichnen, um sie an anderer Stelle zu überschreiten, zu unterwandern oder die tatsächliche Orientierung an ihnen schuldig zu bleiben. Indem die Prinzipien heilsgeschichtlicher Ordnung als Bezugspunkte der Überlegungen in bestätigender wie negierender Tendenz immer wieder aufscheinen, werden die ambivalenten Dynamiken der *Kronike* als Spannungsmomente im Versuch der Verhältnisbestimmung zwischen Geschichtsdarstellung und Heilsgeschichte lesbar. Der Effekt ist eine Art Stocken der Heilsgeschichte, ihre Verlangsamung und Fragmentierung durch das Eindringen weltlicher Geschichte, die sich immer wieder gegen die Heilsgeschichte oder im Anschluss an sie behauptet.<sup>59</sup> Dass weltliche Geschichte dabei auch als persönliche des Dichters denselben Eindruck von Umweg und Verzögerung vermittelt, mag eine Stelle zeigen, in der Nikolaus auf die Erzählung über den kahlköpfigen Ordensbruder Albrecht, dem durch ein Wunder Gottes alle Haare über Nacht nachgewachsen seien, einen Exkurs über seine eigene Kahlheit folgen lässt, gegen die er sich das Geschick Albrechts

<sup>58</sup> Ebd., S. 133.

<sup>59</sup> Zu bedenken ist dabei freilich, dass die Verzögerung nicht etwa ein die Heilsgeschichte quasi ‚von außen‘ beeinflussendes Moment ist, sondern mit ebensolchem Recht als immanente Spannung der Heilsgeschichte verstanden werden kann. Das Beispiel Nikolaus' wie auch die folgenden Beobachtungen zielen denn auch nicht auf eine Opposition zwischen heilsgeschichtlicher und weltlicher oder ‚säkularer‘ Ordnung, sondern versuchen das Augenmerk eher auf Zwischentöne und Übergangsphänomene zu richten.

wünscht. In ironischer Brechung enthebt er sich dabei zugleich selbst des Zusammenhangs mit Gottes Heilswirken, indem er das Haarwunder im Konjunktiv konsequent als unwahrscheinlich imaginiert:

Ô, wolde sich daz zeichin  
ouch ûf mich armin reichin!  
Ich wold mîn crullil streichin  
unde in lôsim smeichin  
dî andiren kalin leichin,  
dî des windis sîn gemût,  
der in ofte leide tût,  
sô er in vorsturzit den hût  
vor der werdin vrouwin lût!  
Â hui! sô wêr ich hôchgemût,  
sô ich ir stirne sêhe blôz  
und mîn schopfil wêre grôz  
mit cruspelechtin endin! (N, V. 18918–18930)<sup>60</sup>

Vielleicht wäre etwas spekulativ von einem gelegentlich auch ausgesprochen leichtfüßig daherkommenden Aufhalten der Zeit zu sprechen, von einem Zeitgewinn für die Welt gegen die Drohung der Parusie, welche das, was die Welt umtreibt, in den Vordergrund rücken lässt.<sup>61</sup> Mit Sicherheit aber werden bei Nikolaus immer schon riskante Prozesse der Übertragung thematisiert, von einem Text in den anderen, von der Geschichte zur Heilsgeschichte und zurück, von einer Ordnung in die nächste. Vor diesem Hintergrund gewinnt auch das Moment des Ästhetischen seinen Sinn; nicht nur als das, was zur Historie hinzukommt oder die Heilsgeschichte supplementiert, sondern als Instrument, anhand dessen in Auseinandersetzung mit den Heilsereignissen und deren Verbindlichkeit neue Rederäume erschlossen werden.

Mit den Risiken der Übertragung, die Nikolaus von Jeroschin beschäftigen, haben es in womöglich zugespitzter Form auch die drei Bibeldichtungen zu tun, die hier neben der *Kronike* zur Sprache kommen sollen. Im Falle der *Daniel*-Paraphrase und der *Makabäerbücher* entstammen die Vorlagen dem Alten Testament, Heinrich von Hesler nimmt sich mit der *Apokalypse* der letzten Schrift im Neuen Testament an. Die biblischen Texte werden wiedererzählt, übersetzt, kommentiert und variiert, wobei je nachdem das Hauptgewicht auf einer der Umgangsweisen mit dem Vorbild liegen kann. Die Bibeldichtungen sind gemeinsam neben den Büchern *Esra und Nehemia*, *Judith* und *Esther* in einer Pergament-Prachthandschrift des 14. Jahrhunderts überliefert, die sich heute in der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart befindet und aus dersel-

<sup>60</sup> „O wollte sich dieses Zeichen auch auf mich Armen erstrecken! Ich würde mein krauses Haar streicheln und mich in leichtfertigen Scherzen über die anderen Kahlen lustig machen, die vom Wind bedrängt werden, der ihnen oft Leid antut, wenn er ihnen den Hut vor den werten Frauen wegriß. Hui, da wäre ich gut gelaunt, wenn ich ihre bloßen Stirnen sähe und mein Schopf von krausen Strähnen strotzte.“ (Übersetzung A. P.).

<sup>61</sup> Vgl. dazu Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. Main 1996, S. 51–55.

ben Ordensbibliothek stammt wie die Chronik Nikolaus' von Jeroschin.<sup>62</sup> Dies sowie der Umstand, dass eine beträchtliche Anzahl Texte, die neben dem Alten und Neuen Testament vor allem auch der Legendendichtung und der Marienverehrung einen zentralen Platz einräumen, mit dem Orden in Verbindung gebracht werden können, lassen zunächst allgemein auf ein bestimmtes Interesse des Ordens an der Heilsgeschichte bzw. an der Religion – wie Helm und Ziesemer lakonisch formuliert haben – schließen.<sup>63</sup> Jedenfalls steht außer Frage, dass die Bibeldichtungen im institutionellen Kontext des Ordens rezipiert worden sind. Weniger eindeutig stellt sich die Situation hinsichtlich der Entstehung der Werke dar. Inhaltlich gesehen bleibt der Bezug zum Deutschen Orden mehrheitlich auf geradezu marginale Hinweise beschränkt. Am deutlichsten fallen sie in der *Daniel*-Paraphrase aus, wo im Prolog das Werk zunächst denen *von deme dutsche huse* (*D*, V. 46 f.) zugeeignet wird, die mit ritterlichem Schwert die Abgötter aus Preußen vertrieben hätten. Der Epilog preist einmal mehr Luder von Braunschweig, der um die Übersetzung gebeten habe:

*Sulcher uzlegunge bat  
Der reine und der wise,  
Des urhab ich wol prise  
In keiserlicher bluete. [...]  
Ein vurste ist dirre man,  
Geborn von des adils zwic,  
Gekreirt der von Brunswic,  
Bruder Luder, dem orden  
Ho meister hie geworden  
Genant der dutschen heren* (*D*, V. 8304–8323).

Eine Anspielung auf den Ordensbezug findet sich schließlich anlässlich der Auslegung des Standbild-Traums Nebukadnezars. Diese wird über die Deutung auf die vier Weltreiche hinausgeführt, indem Gottes Weltherrschaft beinahe als interimistischer Zustand nach der Herrschaft der Römer und vor derjenigen der Deutschen dargestellt wird. Entgegen dem ersten Eindruck wird die Vorstellung von einer *translatio imperii* von den Römern an die Deutschen dadurch ganz an den Rand gedrängt:

*Dar nach [nach der Herrschaft der Römer] sal ez [das Reich] kumen vort  
Dem himelischen Gote,  
Wand ez in des gebote  
Ist, unde sal drinne gen*

<sup>62</sup> Es handelt sich um den Codex H. B. XIII, vgl.: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 3: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Teil 1: 1250–1350. Hrsg. von Helmut De Boor, Richard Newald. München 1997, S. 419. *Judith*, *Esra* und *Nehemia* und die *Makkabäerbücher* sind nur hier überliefert, vgl. Danielle Buschinger: Literatur und Politik in der Deutschordensdichtung. In: Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben. Hrsg. von Jaroslav Wenta, Siglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe. Toruń 2008, S. 449–460, hier S. 449.

<sup>63</sup> Helm, Ziesemer (Anm. 49), S. 41.



*In der Dutschen hant besten.  
Wie lange, des vind ich nicht [...]  
Ich hoffe, ez nicht wiche.  
Got gebe uns sin riche* (D, V. 1156–1164).

Die Hoffnung, auf welcher der ganze Fokus liegt, ist die Unvergänglichkeit des Reichs der Deutschen.<sup>64</sup>

Damit ist aber der Anteil an wenigstens annähernd expliziten Hinweisen auf den Orden auch schon erschöpft. Im Falle der beiden *Makkabäerbücher* ist die Verbindung zwar über den Stoff gewährleistet, der – wie bereits angedeutet – in den Ordensstatuten und in den Chroniken eine erhebliche Rolle spielt. Von diesem Umstand und von einem in der Vorrede des Dichters platzierten braunschweigischen Initialwappen abgesehen, das Helm und Ziesemer zum Argument für die Verfasserschaft Luders von Braunschweig erhoben haben,<sup>65</sup> bleiben die Kontextualisierungsmöglichkeiten aufgrund inhaltlicher Anhaltspunkte allerdings vage. Noch unbestimmter sind sie hinsichtlich der *Apokalypse*. Im Rahmen einer breit ausgeführten Warnung vor der Begierde nach irdischen Gütern wird in Vers 5827 unter den Begierigen auch *der dutschen hus* genannt. Eine zweite, allerdings sehr unspezifische Andeutung ähnelt derjenigen zum Reich der Deutschen in der *Daniel*-Paraphrase, wobei der Fokus aber anders ausgerichtet ist. Es heißt, dass zum Zeitpunkt des Endes des römischen Reiches, das sich dann in deutscher Hand befinden werde, mit dem Kommen des Antichrist zu rechnen sei (A, V. 18883–18890). Auch die *Makkabäerbücher* kennen einen Verweis auf die Reihenfolge der Reiche vom griechischen über das römische zum deutschen, dessen Herrschaft als die rechtmäßige gilt (M, V. 777–785). Über den Verfasser der *Apokalypse*, Heinrich von Hesler, sind historisch beglaubigte Informationen grundsätzlich rar, und um vieles weniger können ihm Verbindungen zum Deutschen Orden oder gar eine Zugehörigkeit zu demselben nachgewiesen werden.<sup>66</sup>

Damit deuten nur die Hinweise in der *Daniel*-Paraphrase auf eine Entstehung und Förderung von Bibeldichtung im Deutschen Orden hin. Hieraus die Existenz einer Deutschordensliteratur zu konstruieren, die als literarische Gattung vor allem auch ihre Genese Mitgliedern des Ordens verdankte, entbehrt offensichtlich der Grundlage.<sup>67</sup> Ebenso wenig lässt sich aus einer derart dünnen Indizienlage, die sich auch dann nicht wesentlich festigt, wenn man weitere Bibeldichtungen einbezieht, ein Bildungsprogramm des Ordens oder die Absicht einer vollständigen deutschen Bibelübersetzung

<sup>64</sup> Anders Buschinger (Anm. 62), S. 457.

<sup>65</sup> Udo Arnold: Luder (Luther) von Braunschweig. In: <sup>2</sup>VL. Bd. 8 (1992), Sp. 949–954, hier Sp. 952; Helm, Ziesemer (Anm. 49), S. 98 f. Nikolaus von Jeroschin bezeichnet in den Versen 6426–6441 Luder als Verfasser der deutschen Übertragung einer lateinischen Barbara-Legende, was die zuweilen spekulativen Vermutungen über weitere Werke Luders angestachelt haben mag, vgl. ebd., S. 94.

<sup>66</sup> Eine solche ist freilich verschiedentlich, mit Nachdruck ebd., S. 75 ff., behauptet worden, vgl. dagegen v. a. Achim Masser: Heinrich von Hesler. In: <sup>2</sup>VL. Bd. 3. 1981, Sp. 749–755.

<sup>67</sup> Vgl. Löser (Anm. 22), S. 334.

erkennen.<sup>68</sup> Eine solche Annahme ebnete die Paradoxien ein, die sich aus dem Nebeneinander mehr oder weniger plausibler und eher zweifelhafter Kriterien für einen Ordensbezug ergeben. Nimmt man sie ernst, müssen differenziertere Lektüren an die Stelle übergreifender, meist durch die Stoffwahl motivierter Postulate zur Funktion der Dichtungen für die Identitätsbildung und -konsolidierung des Deutschen Ordens treten.<sup>69</sup>

Dies soll im Weiteren versucht werden, indem auf eine mittlere Ebene der Vergleichbarkeit der Bibeldichtungen zurückgegriffen wird, welche auch den Einbezug der *Kronike* erlaubt. Überall beobachtbar ist der bereits mehrfach erwähnte Umgang mit den Schwierigkeiten der Übertragung. Er wird auf verschiedenen Textebenen implizit wie explizit thematisiert und lässt sich ohne Missachtung der Unterschiede als kleinster gemeinsamer Nenner aller vier Werke bestimmen. Im Falle der Bibeldichtungen, in denen anders als in der *Kronike* kanonischer Text verändert wird, liegt die Frage nach Dynamiken der Säkularisierung womöglich näher, sie ist aber auch spannungsreicher, insofern sie vor dem Hintergrund der eingangs skizzierten Auseinandersetzungen um die religiösen Aspekte der Ordensidentität auch einen klareren Bruch mit einer verbindlichen Ordnung bedeuten kann. Ob und wie Vorgänge der Neubewertung von Weltlichem und Geistlichem sowie der Grenzverschiebung zwischen beidem tatsächlich im Spiel sind, soll das Folgende zeigen.

### III.

*Dernach volgen ware mere  
genant zwei buch der stritere,  
Machabeorum ich meine –  
also heizen sie gemeine –  
die sente Jeronimus ouch  
uz fremdir schrift in latin zouch.  
Daz erste buch er judisch vant,  
daz andir criechisch was irkant;  
uz der beider zungen schine  
er sie brachte zu latine. [...]  
ein meister der hiez Rabanus,  
der legte uz die buch beide [...]. (M, V. 3–15)*

Mit diesen Worten setzen die *Makkabäerbücher* ein. Die Art und Weise, wie gleich zu Beginn ohne Umschweife die Übersetzungs- und Auslegungsvorgänge durch Hierony-

<sup>68</sup> Beides wurde von Helm, Ziesemer (Anm. 49) postuliert.

<sup>69</sup> Vgl. Löser (Anm. 22) sowie Michael Neecke: Strategien der Identitätsstiftung. Zur Rolle der Bibel-epik im Deutschen Orden (13./14. Jahrhundert). In: Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben. Hrsg. von Jaroslaw Went, Siglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe. Toruń 2008, S. 461–472.

mus und Hrabanus Maurus thematisiert werden, die der deutschen Version vorausliegen, mutet etwas unvermittelt an und macht dadurch auf den ersten Blick und unmissverständlich deutlich, in welchem Kontext das Folgende zu verorten ist. Die dezidierte Positionierung in einer Reihe von verschiedenen Stufen der Übertragung wird noch augenscheinlicher, wenn sich der Verfasser nach der Wiedergabe zweier Widmungsschreiben des Hrabanus Maurus und vor dem Prolog zur angeblichen *Makkabäer-Übersetzung* des Hieronymus mit einer eigenständigen Vorrede zu Wort meldet, wobei er den Bruch mit der ansonsten üblichen Anordnung der Texte markiert:<sup>70</sup>

*nu solde zuhant volgen hie  
ein vorrede Jeronimi,  
dan daz ich ein arme knabe  
da zwischen noch willen habe,  
ein teil zu reden demutlich (M, V. 273–277).*

Die Vorrede weist das eigene Vorgehen dann als eines nach dem wörtlichen Schriftsinn in getreuer Orientierung am Wortlaut der Vorlage aus, mit der – offensichtlich – die Vulgata gemeint ist: *ez ist gar der historien sin, | miner rede kumt niht darin (M, V. 315 f.)*. Die Aussage scheint auf eine Charakterisierung als reine Übersetzung zu zielen, denn die Fälle, in denen Auslegung ins Spiel kommt, werden eigens benannt: Die *Historia Scholastica* und weitere Quellen, so heißt es, würden für die Interpretation unverständlicher Namen beigezogen (*M, V. 321–324*).<sup>71</sup> Freilich schiebt der Dichter dennoch gelegentlich Erweiterungen ein, für die nicht immer Quellen nachgewiesen werden können.<sup>72</sup> Insgesamt und gerade auch im Vergleich mit den anderen beiden Bibeldichtungen ergibt sich aber das Bild einer deutschen Fassung, die in erster Linie am Wortsinn der *Makkabäerbücher* interessiert ist. Mit dem Wortsinn kann dabei auch derjenige der *Historia Scholastica* gemeint sein, wie vor allem das Ende der Übertragung zeigt, wo in Abweichung von der Bibel und mit der *Historia* die Geschichte der Makkabäer bis zum Ende ihres Geschlechts fortgesetzt wird.

Ausgehend von der zweifellos vielfach bezeugten Vorbildfunktion, die den Makkabäern als Glaubenskämpfer im Deutschen Orden beschieden war, hat man verschiedentlich darauf geschlossen, die deutschen *Makkabäerbücher* zielten neben einer Art Em-

<sup>70</sup> Hieronymus hat die *Makkabäerbücher* nie bearbeitet. Die Vulgata bietet die altlateinische Version, die etwa aus dem 2. Jh. n. Chr. stammt, vgl. Hans Peter Rüger: Apokryphen I. In: TRE. Bd. 3. 1978, S. 301–303. Hieronymus erwähnt das erste und zweite *Makkabäerbuch* im Prolog zum *Buch der Könige*, vgl.: Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. 2 Bde. Hrsg. von Robert Weber. Stuttgart 1975, S. 365. Ansonsten sind Äußerungen zu den Makkabäern vor allem aus Briefen bekannt; vgl. zur Rezeption der *Makkabäerbücher* in der Patristik und im Mittelalter knapp Bauer (Anm. 29), S. 33, Anm. 15.

<sup>71</sup> Eine wichtige Quelle, die der Verfasser allerdings nicht explizit ausweist, ist die *Glossa ordinaria* des Walafrid Strabo. Aus dieser stammen die Textstellen, die scheinbar Auslegungen des Hrabanus Maurus enthalten, vgl. Helms Einleitung zu seiner Ausgabe der *Makkabäerbücher*, Helm (Anm. 21), S. LIV f.

<sup>72</sup> Ebd., S. LXI f.

phase der Verwandtschaft im kriegerischen Geiste auf eine Kontinuitätsbehauptung zwischen den alttestamentlichen Gotteskriegerern und den preußischen Eroberern, nicht zuletzt durch eine Geschichtsdarstellung, welche auf der Grundlage des Gedankens der *translatio imperii* die Gegenwart mit der Vergangenheit, die Heils- mit der Weltgeschichte und beides mit der Geschichte der Deutschen verknüpfe.<sup>73</sup> Bei näherem Zusehen steht diese Einbettung allerdings auf unsicherem Boden. Einerseits sind die Hinweise auf geschichtliche und heilsgeschichtliche Kontinuität nie explizit auf den Orden gemünzt, andererseits setzt der Epilog Akzente, welche die Vorstellung von einer allzu reibungs- und nahtlosen Folge der Ereignisse wie auch den Möglichkeiten ihrer Darstellung fraglich machen. Es ist eine seltsame Häufung unterschiedlicher Aspekte der Reihung und Ordnung sowie der Reflexionen über Vollständigkeit, welche der Verfasser in seine Nachrede einfließen lässt. Dort heißt es zunächst, das Alte Testament komme hier an sein Ende: *Hie wirt diese rede volant/ daz die alde e ist irkant* (M, V. 14231–14232). Die Suggestion, die alttestamentlichen Bücher lägen in Gestalt der deutschen Dichtung vollständig vor, wird in den nächsten Versen durch die Aufforderung gebrochen, fehlende Texte an der richtigen Stelle zu ergänzen. Den *Makkabäerbüchern* wird dabei das letzte Wort vor der neutestamentlichen Verkündigung verbindlich zugewiesen: *Die sullen sin die letzten bant* (M, V. 14244). Wer nun allerdings für die Hervorhebung dieser Position eine Begründung erwartet, wird enttäuscht. Die nächsten Verse sagen nur, dass der Bericht über Christi Ankunft im Anschluss an die beiden *Makkabäerbücher* ‚hervorspringen‘ bzw. ‚hervorsprießen‘ solle, *entspringen*, wie es auf Mittelhochdeutsch heißt: [...] *unz daz uns da her wart gesant | Crist unser here der heilant, | daz sal darnach entspringen* (M, V. 14246–14248). Im Lichte dessen, was folgt, lässt sich das Verb als Hinweis auf eine Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament verstehen. Freude und Erlösung sind nämlich einzig und allein durch den neuen Bund gewährleistet. Das Alte Testament wird soteriologisch ausdrücklich für wirkungslos erklärt:

*Dar [zu unermesslicher Freude] brenget uns die nuwe e,  
wand die alde entouc niht me. [...] da von sal verbaz behalden  
nieman nu die e der alden,  
want wer nachvolget ir site  
der wirt gar verloren mite.* (M, V. 14279–14302)

Dies erstaunt nun weniger in theologischer als in argumentationslogischer Hinsicht. Der Aufwand, den der Verfasser mit der Betonung der Stellung der *Makkabäerbücher* im kanonischen Zusammenhang getrieben hat, läuft dergestalt eigenartig ins Leere. Dies auch unter der Bedingung, dass der Verfasser zum Schluss doch noch einlenkt und die Vorbildfunktion des Alten für das Neue Testament bestätigt:

<sup>73</sup> Vgl. dazu oben, S. 344, sowie Danielle Buschinger: Deutschordensdichtung. In: Wodan (1993), S. 61–91, hier S. 70; Helm, Ziesemer (Anm. 49), S. 96 f.

*Doch sal sie [das Alte Testament]  
 eweclich bliben  
 zu gehugnisse beschriben,  
 want sie was und ist vorbilde  
 der nuwen e gnaden milde (M, V. 14303–14306).*

Denn indem das typologische Argument ins Spiel kommt, wird desto unverständlicher, warum nur vom Verhältnis der beiden Teile des biblischen Kanons die Rede ist, und kein einziges Mal von demjenigen zwischen Makkabäern und Ordensbrüdern. Das Fehlen eines solchen Bezugs ist schlagend, wenn man etwa die Bedeutung der Typologie hinsichtlich der Makkabäer bedenkt, wie sie die Ordensstatuten oder Peter von Dusburg entwerfen.<sup>74</sup>

Die Frage nach dem Fazit, das aus solchermaßen widersprüchlichen Beobachtungen gezogen werden kann, ist für die *Makkabäerdichtung* besonders schwer zu beantworten. Ohne großes interpretatorisches Risiko lässt sich einzig sagen, dass die allein schon durch den Stoff sich aufdrängende Evidenz eines Zusammenhangs mit dem Deutschen Orden, aber auch die Suggestionen von alttestamentlicher Vorbildfunktion und heilsgeschichtlicher Kontinuität, den Blick auf Diskontinuitäten und Gegenläufigkeiten verstellt haben, was gelegentlich vergessen macht, dass es offensichtlich an manchen Stellen gerade um die Thematisierung und Inszenierung schwieriger Übergänge und uneindeutiger Bezüge geht. Weder die Geschichte der Makkabäer noch diejenige des Ordens fügt sich glatt zur Heilsgeschichte. Die Gründe hierfür lassen sich nur vermuten. Doch scheint das Ausstellen der Begrenztheit von Verknüpfungsmöglichkeiten Risse in die heilsgeschichtlichen Verläufe zu schlagen, eine Erzählweise zu etablieren, welche in die Geschehnisse eine säkulare Dynamik einträgt, die vom Heilsereignis, auch unter der Bedingung, dass Abweichungen im Prolog negiert werden, letztlich nur das Ereignis übriglässt: im Falle der *Makkabäerbücher* weltliche Herrschaft und Krieg.

Ungefähr dies scheint als Kern der Makkabäerthematik beim Verfasser der *Daniel-Paraphrase* angekommen zu sein. In Vers 6218 verweist er im Zusammenhang mit der Schilderung der Weltreiche, die einander im Zuge kriegerischer Auseinandersetzungen ablösen, auf die deutsche *Makkabäer*-Übertragung:

*Da vindet er [der Leser] besunder  
 Vil wunderliche wunder  
 Von kuniclichen erben,  
 Vruunt ir vrunde verterben,*

<sup>74</sup> Vgl. oben, S. 337 f. Eine ähnliche „Verweigerung einer direkten Übertragung“ von der Situation der Juden auf diejenige der Ordensbrüder liegt in der *Judithdichtung* vor. Lähnemann (Anm. 23), S. 203, interpretiert dort den Sachverhalt so, dass die Dichtung die Suggestion einer „Affinität des Stoffes“ bewusst vermeidet und darauf insistiert, Sinn erst auf der Spiritualebene zu erschließen. Die Moral der Geschichte bleibe dabei „unspezifisch universal“. Dies ließe sich für die *Makkabäerbücher* freilich nicht genau so behaupten, doch teilen die beiden Dichtungen – möglicherweise entgegen dem ersten Eindruck einer offensichtlichen Indienstnahme des Makkabäerstoffes für den Deutschen Orden – gerade das Fehlen eines solchen Bezugs.

*Stigen, vallen bi en ist. [...]*  
*Swer nu disser rede gert*  
*Vurbaz, der suche sie dort*  
*Machabeorum dutscher wort [...]* (D, V. 6207–6218).

Die *Danieldichtung* ist somit jünger, anzunehmen ist eine Entstehung zwischen 1331 und 1335, während der Amtszeit Luders als Hochmeister.<sup>75</sup>

Auch im Fall der *Daniel*-Paraphrase kommen Übertragungsprobleme zur Sprache, und zwar zunächst ganz explizit. Der Dichter entschuldigt sich im Prolog dafür, dass er gelegentlich Reime breche und der deutschen Sprache nicht in angemessener Form mächtig sei. Auch deckt er seine mangelnde Erfahrung als Dichter auf:

*Nu wil ich vurbaz eben*  
*Uch allen bitten daz ir*  
*Sullet gar vertragen mir*  
*Ob ich die ryme breche,*  
*Daz dutsch nicht rechte spreche. [...]*  
*Wand ich bi minen jaren*  
*Nie dutsche buch gemacht*  
*Habe [...]* (D, V. 54–62).

Maria wird um Beistand gebeten beim schwierigen Unterfangen, das eigene Werk zu formen und zu gestalten, Daniel aus dem herauszumeißeln, was als Buch schon vorliegt:

*Ich bitte die reine meit,*  
*Die da gebar ane we [...]*  
*daz si mich volvaren*  
*Laze in minem willen,*  
*Uz deme buche billen*  
*Mit miner zungen einen*  
*Danyelem den reinen [...]* (D, V. 64–72).

Sie soll außerdem zur Autorisierung der Dichtung durch Jesus Christus, den Meister der Auslegung, beitragen:

*Daz ir sun min anbegin*  
*Si, ende, mitten der sin,*  
*Des textis uzlegere,*  
*Der glosen meisterere* (D, V. 93–96).

<sup>75</sup> Vgl. oben, S. 343. Die Datierung der *Makkabäerbücher* fällt demgegenüber schwerer, da Hinweise auf den außerliterarischen Kontext fehlen. Vgl. zur Frage der Datierung Christoph Fasbender: Zur Datierung des ‚Buchs der Makkabäer‘. Zugleich eine Vorstudie zur Rezeption der ‚Postilla Litteralis‘ des Nikolaus von Lyra im Deutschen Orden. In: *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben*. Hrsg. von Jaroslav Wenta, Siglinde Hartmann, Gisela Vollmann-Profe. Toruń 2008, S. 423–440.

Beide Teile, die Neugestaltung der Vorlage wie die Auslegung, sind so gesehen problematisch, die dichterische Tätigkeit ist – wie sich später zeigen wird – von vornherein mit Unwägbarkeiten behaftet. Es folgt ein Text, in dem sich relativ bibelgetreue, kapitelweise Übertragungen des Buches *Daniel* mit unterschiedlich langen Auslegungen abwechseln, in denen der Dichter vor allem die Sündenverfallenheit der Welt anprangert und zu Umkehr und Buße ermahnt. Immer wieder wird die Ständeordnung diskutiert, ihre Unantastbarkeit sowie die Verpflichtungen, die sie mit sich bringt. Ihr ist unter anderem auch eine besonders breit ausgeführte Pflanzenallegorie gewidmet.<sup>76</sup> Wiederum wird deutlich, was auch anhand der direkten Hinweise auf den Deutschen Orden zu beobachten war, dass nämlich für die *Daniel*-Paraphrase etwas vorbehaltloser von einem Gegenwartsbezug die Rede sein kann als hinsichtlich der *Makkabäerdichtung*. Dass aber der Inhalt des Buches *Daniel* die „Realität des Lebens des Deutschritterordens wider[spiegle]“,<sup>77</sup> wie Danielle Buschinger behauptet, leuchtet kaum ein. Zwar sind etwa die Auseinandersetzungen der Makkabäerzeit auch im Buch *Daniel* relevant und die Behauptung gegen eine heidnische Umwelt, zu welcher der Protagonist immer wieder gezwungen ist, mag ganz im Allgemeinen mit der Situation des Ordens in Preußen vergleichbar sein. Es zeigt sich aber einmal mehr, dass dem Versuch von Analogiebildungen auf der inhaltlichen Ebene enge Grenzen gesetzt sind – dies vor allem auch angesichts der Tatsache, dass die Wiedergabe der Vorlage in der Paraphrase zusätzlich durch die Auslegung überformt ist. Die Frage nach dem Grund der Stoffwahl bleibt auch im Falle der *Danieldichtung* intrikat.

Nachvollziehbarer ist vielleicht der Gedanke eines Interesses am Entwurf von Welt- und Heilsgeschichte, den das Buch *Daniel* bietet. Bemerkenswert ist insbesondere die Stellung der Deutschen in der Abfolge der Weltreiche, die in der Paraphrase von Kapitel 2, wie bereits erwähnt, gegenüber der Bibel ergänzt wird. Die Weltherrschaft geht direkt von Gott an die Deutschen und dignisiert deren Macht.<sup>78</sup> Allerdings dürfte der Grund für diese Erweiterung nicht nur im Gedanken der *translatio imperii* zu suchen sein, zum einen deshalb, weil das Interim bei Gott neben einem Bedeutungszuwachs für das Reich der Deutschen auch einen Bruch der Abfolge der Reiche mit sich bringt. Zum anderen tritt an genau diesem Punkt, an dem die Kontinuität politischer und geschichtlicher Zusammenhänge ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt wird, auch ein Thema von umfassenderer Bedeutung in den Vordergrund, das sich in erster Linie am Verhältnis von Vorlage und Paraphrase bemisst: die Problematisierung von Zeitvorstellungen.

Diese sind schon innerhalb des alttestamentlichen *Danielbuches* mit Schwierigkeiten behaftet, trifft doch in einer Weise, die für das Alte Testament einzigartig ist, eine apokalyptische, eschatologische Zeitkonzeption auf prophetische Textelemente, Legendenstoffe und zeitgeschichtliche Deutungen der Ereignisse.<sup>79</sup> Die Erwartung der Fülle der

---

<sup>76</sup> Vgl. *D.*, V. 1645–3520.

<sup>77</sup> Buschinger (Anm. 73), S. 70 f.

<sup>78</sup> Ebd., S. 72.

<sup>79</sup> Rolf Rendtorff: *Das Alte Testament. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn 2007, S. 286–291.



Endzeit, der Versuch ihrer Berechnung und das Verständnis des Endes als Telos der Weltgeschichte, das für den Mangel des Irdischen Abhilfe schafft, stehen neben prophetischen Entwürfen der Zeitordnung, die in erster Linie auf innerweltlich und innergeschichtlich erwartete Erfüllung verheißener oder angedrohter Geschehnisse ausgerichtet sind.<sup>80</sup> In der deutschen *Daniieldichtung* wird nun die apokalyptische Dimension der Hoffnung auf baldiges Eintreten endzeitlicher Erlösung weitgehend ausgeklammert und an einigen Stellen sogar eindeutig konterkariert. Zwar ist durchaus im Spiel, dass jenseitige Freude durch diesseitige Umkehr erlangt werden kann, so in Kapitel 14, wo die Auslegung menschliche Buße und Reue je nach Qualität mit dem Erwerb der Hölle oder der unmittelbaren Schau Gottes verbindet. Insgesamt liegt aber der Fokus der auslegenden Teile dezidiert nicht auf einem anderen Äon, sondern auf der Gegenwart oder etwas allgemeiner: auf der Diesseitigkeit, wobei eine Bewegung über diese hinaus oft gar keine Rolle spielt oder gar aktiv aufgehalten wird. Das einschlägigste Beispiel ist ausgerechnet die Ergänzung der Weltreiche um dasjenige der Deutschen. Die Dauer von dessen Bestehen wird zwar als unbekannt vorausgesetzt, die Hoffnung des Verfassers ist aber diejenige auf Beständigkeit:

[ez] sal drinne gen  
 In der Dutschen hant besten.  
 Wie lange, des vind ich nicht  
 Scolastica die begicht.  
 Ich hoffe, ez nicht wiche (D, V. 1159–1163).

Das heißt nun auch, dass auf Verzögerung der Endzeit gehofft wird. Hans Blumenberg hat diesbezüglich von „Verweltlichung durch Eschatologie“<sup>81</sup> gesprochen und sie als Charakteristikum der christlichen Kirche im Gegensatz zur Parusieerwartung der Urgemeinde beschrieben. Am Beispiel von Tertullians *Apologeticum*, in dem der Patrist um langes Bestehen Roms ersucht, will Blumenberg einen Konnex zwischen der Bitte um Aufschiebung des Endes und dem Erhalt staatlicher Macht und institutioneller Strukturen weltlicher Einrichtungen plausibel machen.<sup>82</sup> Ohne dass man in der Interpretation so weit zu gehen braucht, kann die Hoffnung auf diesseitige Dauer vorläufig und vorsichtiger als auffälliges Merkmal der *Daniel*-Paraphrase betrachtet werden. Das Insistieren auf der Jetztzeit staut den Fluss der Heilsgeschichte. Es steht in gewissem Sinne quer zur temporalen und überzeitlichen Ordnung, welche das biblische *Danielbuch* vorgibt. Im Verhältnis zu diesem kommt es denn auch zu einer mehrfachen Überlagerung zeitlicher Ebenen, zu einem Überschreiben und Überdeuten des Vergangenen. Das Vergangene kann, wie im Falle der Visionen Daniels, seinerseits schon das Produkt von Deutungsvorgängen sein, die wiederum zeitliche Verhältnisse wie diejenigen zwischen Verheißung und Erfüllung betreffen. Zeit wandelt sich, um mit Walter Benjamin zu

<sup>80</sup> Ebd., S. 118–131.

<sup>81</sup> Blumenberg (Anm. 61), S. 55.

<sup>82</sup> Ebd., S. 54 f. Vgl. außerdem: Tertullian: *Apologeticum*. Übersetzt und erklärt von Tobias Georges. Freiburg/Basel/Wien 2011, S. 481 und S. 545, die Übersetzungen von *Apologeticum* 32,1 und 39.

sprechen, in einem Akt der „Simultaneisierung“ in „strikte Gegenwart“, die Suggestionen von Prozess und Verlauf bis zur Erfüllung des Ziels werden dementiert, für Benjamin das deutlichste Merkmal von Säkularisierung.<sup>83</sup>

Blickt man von hier aus direkt zur *Apokalypse* Heinrichs von Hesler, dann kann man sagen, dass dort Zeitverhältnisse nicht nur eine bedeutende Rolle spielen, sondern dass der Verfasser von der Problematik der Zeit geradezu umgetrieben wird. Schon in den ersten Versen nach dem Prolog, welcher vor allem den Status von Johannes als dem wahren Zeugen Gottes profiliert, geht es in der Deutung von Apk 1,1 um die Relativität der Zeit und um ihre Kürze:

*Tusent jar ist eine kurze vrist  
Weder deme daz immer stet;  
Ende wirt schire swes zuget,  
Und lanc des nimmer mac zugen.  
Da sul wir nach mit vlize sten  
Daz wir also vorenden  
Daz wir die zit bewenden  
In dieser kurzen muze (A, V. 440–447).*

Zeit und Zeitknappheit werden im Folgenden zu leitmotivisch wiederholten Themen. Meist wird geklagt *unse zit ist also kurt* (A, V. 730) oder *min leben ist unlenge* (A, V. 1264). Aber auch die Zeit des Wartens auf Christi Ankunft (A, V. 565–567), die Fülle der Zeit seines Kommens (A, V. 684–685) oder die Verkürzung der Zeit als Strafe für mangelnde Reue werden angesprochen:

*Swer des vleisches gelusten  
Und des tuveles unkusten  
Ane ruwe volgen wil,  
Deme kurzet Got sin zil,  
Daz im der tage gebrichet (A, V. 3847–3851).*

Die Möglichkeit des Aufschubs der Parusie ist ebenso im Blick, wie die apokalyptische Zeitenwende ständiger Horizont der Ereignisse bleibt, wenn der Tag des Jüngsten Gerichts als Fluchtpunkt der Geschichte wiederholt in Aussicht gestellt wird (u. a. z. B. A, V. 3472, 3690).

Achim Masser hat im Verfasserlexikon Heinrichs ausgeprägte Tendenz betont, „über alles und jeden nachzudenken“, zeitgenössische Zustände anhand der Ehe oder des Mönchswesens ebenso zu reflektieren wie abstrakte geistliche Fragen, das „rechte Verständnis“ des Bibeltextes und die Darstellungsprinzipien der eigenen Dichtung.<sup>84</sup> Tatsächlich ist das Panorama des Wissens, das am Leitfaden der Apokalypsenexegese entworfen wird, breit. Sprechend ist dabei, dass, anders als in der *Daniieldichtung*, im-

<sup>83</sup> Vgl. Walter Benjamin: Der Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Gesammelte Schriften I, 1. Frankfurt a. Main 1974, S. 370, sowie im Zusammenhang mit der breiten Diskussion von Säkularisierung und Kreatürlichkeit bei Benjamin: Weidner (Anm. 1), S. 138.

<sup>84</sup> Masser (Anm. 66), Sp. 754.

mer nur kurze Abschnitte der *Apokalypse* übertragen werden, auf die dann eine extensive Auslegung folgt. Heinrich von Hesler behauptet, es handle sich um eine Kompilation aus allen Informationen, die er über den Antichrist habe zusammentragen können, und es diene der Wappnung der Rezipienten gegen den Widersacher. Die Autorisierung der Übertragung und damit des eigenen Werks erfolgt zum einen über eine Rückversicherung im Bibeltext, der als Quelle angegeben wird, zum anderen durch seine Freigabe zur kritischen Prüfung hinsichtlich der Adäquatheit von Form und Sinn:

*Ich han mit tigeren suchen  
Diz buch uz allen buchen  
Irsucht di ware urkunde tragen  
Und die von Endecriste sagen, [...]  
Durch suchet wort, durch suchet sin  
Und durch suchet mine rime,  
Swen ich wort zu worte lime;  
Durch pruvet di materien (A, V. 1303–1331).*

Die Absicht, die hinter dieser Aufforderung steckt, wird gleich darauf formuliert:

*Vint iemant icht dar inne  
Dar an ich missespreche,  
Rim oder sin zubreche,  
Materien vorkere  
Von unkunstiger lere,  
Daz wider den gelouben si,  
Daz sprich ich bie den namen dri  
Die ein war got sint unzuscheiden  
Über juden, cristen, heiden,  
Al die wile daz ich lebe,  
Daz ich des antworte gebe.  
Sterbe ich, so wirt lichte  
Vorkart min getichte,  
Daz der schriber misseschribet  
unde immer also blibet.  
Die rede vorchte ich vorsumen;  
Dar von ticht ich diesen lumen,  
Ob einer durch itewiz  
Oder lichte durch vorgiz  
Eines rimes dar an vomisse,  
Daz man hir vinde gewisse  
Daz ich den rim nie valsch gesprach  
Noch satz des rimes nien zubrach,  
Und tun iz ouch durch den beruch  
Daz lange stete sie min buch  
und mine kunst lange schine. (A, V. 1338–1363)*

Der Verfasser will gleichsam noch zu Lebzeiten die Gelegenheit haben, auf Einwände gegen seine Rechtgläubigkeit und Reimkunst zu reagieren. Wie bei Nikolaus von Jeroschin, der offensichtlich auf diese Passage Heinrichs zurückgegriffen hat, werden die

Schreiber als Fehlerquellen identifiziert und wird das eigene Werk zugleich als vollkommen fehlerfrei dargestellt. War Heinrich noch im Verhältnis zu Gott lediglich dessen Schreiber, wie es einige Verse zuvor heißt,<sup>85</sup> so wird er hier zum Dichter, dem es um die Langlebigkeit und den Glanz seiner Kunst zu tun ist.

Allerdings bleibt das Versprechen einer Erkenntnisbildung, einer Selbstermächtigung zum Widerstand gegen die Anfechtungen der Endzeit, welches der auf breites Wissen und Makellosigkeit seiner Rede gestützte Verfasser abgibt, in gewisser Hinsicht unerfüllt. Denn wie auch immer dieses Wissen im Einzelnen kontextualisiert ist, stets bleibt als letzter Schluss die Einsicht zurück, es gehe in der *Apokalypse* um nichts als um Sündenfall und Erlösung.<sup>86</sup> Auf beides kommt Heinrich unzählige Male zurück, und zwar nicht nur, indem er die Ereignisse andeutet, sondern indem er dasselbe ausführlich und hartnäckig wiederholt erzählt. Bei aller Vielfalt der angesprochenen Gegenstände entsteht der Eindruck einer Endlosschleife, in der eine apokalyptische Verheißung im Zuge ihrer Ausdeutung nicht etwa neues Wissen generiert, sondern immer wieder dieselbe Erkenntnis produziert. Aufgehalten wird auch hier zwischen der unendlich perpetuierten Abfolge von Verwerfung und Erwählung das, was als Geschichte seinen Verlauf hin zum Heil nehmen könnte. Endzeitliches Geschehen bleibt rätselhaft, die Heilsgeschichte stockt, indem sie immer wieder von vorne erzählt wird. Damit bleibt die Darstellung zeitlicher Knappheit nicht an die topische Klage über irdischen Zeitmangel gebunden, sondern weist, indem die Erzählstruktur in spezifischer Weise in Mitleidenschaft gezogen ist, über die Topik hinaus.

#### IV.

Wie hält es der Deutsche Orden mit der Religion? So könnte man etwas lapidar als Gretchenfrage formulieren, was den Anstoß für diese Untersuchung gab. Sie mag im Kontext einer historischen Situation, in der Ordensangehörige vornehmlich mit der Verteidigung des Christentums und der Heidenmission befasst waren, auf den ersten Blick kontraintuitiv erscheinen. Allerdings wurde der Vorwurf der Verweltlichung mit wachsendem Reichtum und sich verfestigender politischer Macht des Ordens zunehmend gegen diesen vorgebracht. Vermehrte Bemühungen um die Durchsetzung der Macht der Religion waren offenbar Reaktionen auf einen gewissen Sittenzerfall, dem regulierend Einhalt geboten werden sollte. In diesem Zusammenhang wurde nun der Literatur im Umfeld des Deutschen Ordens von der Forschung wiederholt eine identitätskonsolidierende Funktion zugewiesen, und zwar im Sinne einer Untermauerung der

---

<sup>85</sup> A, V. 761–773: *Got ticht iz* [das Buch] *und ich nuwet* | [...] *Swaz er mich heizzet schriben*, | *Daz laz ich nicht bliben* [...].

<sup>86</sup> Dies konstatiert auch Masser (Anm. 66), interpretiert es aber nicht.

religiösen Aspekte des Ordensprofils.<sup>87</sup> Diese zunächst einleuchtende Erklärung für die Vorliebe von Bearbeitung und Rezeption biblischer Stoffe im Ordenskontext einerseits, für die Ordensgeschichtsschreibung im Rahmen der Heilsgeschichte andererseits durch das Konzept der Säkularisierung in Frage zu stellen, war das Wagnis, dem sich diese Analyse zu stellen hatte. Dabei ist das Phänomen der Säkularisierung, insofern damit der Übergang der Ordensterritorien in weltlichen Besitz gemeint ist, im Zusammenhang der Ordensgeschichte durchaus keine neue Entdeckung. Sie liegt freilich auf einer anderen systematischen Ebene und ist zeitlich bedeutend später anzusetzen als die Entstehung der hier untersuchten Beispiele.<sup>88</sup> Für diese gilt zunächst jenseits der Tatsache gemeinsamer religiöser Themen oder verstreuter direkter und indirekter Bezugnahmen auf den Deutschen Orden, dass sie alle in charakteristischer Weise mit problematischen Übertragungsverhältnissen befasst sind. Sodann stellen sich Zäsuren im heilsgeschichtlichen Verlauf je unterschiedlich, aber in jedem Text gleichermaßen dar. Bei Nikolaus von Jeroschin werden Ordnungen der Geschichte im Verhältnis zur Heilsgeschichte ausgehandelt, und zwar in der Auseinandersetzung und vor dem Hintergrund des lateinischen Bezugstextes, der die Verhandlungen anders führt. In den *Makkabäerbüchern* wird der Fokus des Erzählens dergestalt auf die Ereignisse gelegt, dass der Bezug zum Heil der Geschichte sich nurmehr erahnen lässt. In der *Daniel*-Paraphrase und in der *Apokalypse* wird mittels der Komplizierung von Zeitverhältnissen und eines Erzählgestus der unendlichen Wiederholung die Parusie aufgeschoben. Stets mündet die schwierige Übertragung zwischen Texten, Ordnungsgefügen, Geschichts- und Zeitkonzeptionen in ein Stocken der Heilsgeschichte. Dabei spielen insbesondere Momente des Ästhetischen, des Politischen, aber auch der Geschichtsbetrachtung in unterschiedlicher Weise eine Rolle. Bei Nikolaus erschließt das Ästhetische neue Rederäume, die ein Ausscheren aus der Geschichte des Heils begünstigen, bei den Makkabäern werden dichterische Zusätze negiert und wird zugleich politisches wie geschichtliches Geschehen seiner geistig-religiösen Zusätze entblößt. Bei Daniel ist die Unwägbarkeit der Kunst in den Vordergrund gerückt, sind Politik und Historie ganz zur Gegenwart kontrahiert. In der *Apokalypse* werden schließlich die Langlebigkeit und der Glanz der Kunst betont, was man wissen kann, ist aus der heilsgeschichtlichen Perspektive gelöst.

Die beobachteten Aspekte ergeben nicht immer ein geschlossenes Bild textueller Strategien und Prozesse. Sie als Dynamiken der Säkularisierung anzusprechen, bedeutet denn auch in erster Linie eine Intervention gegen eine Begriffsverwendung, welche die Abfolge betont, den Verlauf vom Geistlichen zum Weltlichen, von der Bibel zur Dichtung, von der Heilsgeschichte zur Historie, von der Ewigkeit zur Zeit. Stattdessen sind hier Konstellationen im Blick, die immer mit dem Sowohl-als-auch rechnen. Mit der Gleichzeitigkeit des Politischen und Religiösen, des Historischen und Ästhetischen, des Sakralen und Profanen. Indem Säkularisierung nicht verabschiedet, sondern von einer

---

<sup>87</sup> Vgl. oben, S. 334 f.

<sup>88</sup> Boockmann (Anm. 29), Sp. 776.

geschichtsphilosophischen zu einer hermeneutischen Kategorie umbesetzt wird, vermag sie auf die Fülle dessen zu verweisen, was sie zu erkennen gibt: die Gesamtheit eines Wissens, das die Heilsgeschichte vorgibt und in dem die Literatur ihren Ort immer wieder neu behauptet.