



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

*„so wurde die zala minnechlich“ –
Die Erzählerexkurse der
frühmittelhochdeutschen Genesis*

verfasst von / submitted by

Elisabeth König, Bakk. techn., BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Deutsche Philologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
2 Der Esel auf dem Eis	7
2.1 Erzählerexkurse	8
2.1.1 Versuch einer Einteilung	10
2.1.2 Sprechhaltungen	13
2.2 Übersetzung.....	20
2.2.1 Kriterien für den Übersetzungsprozess	21
2.2.2 Reflexionen	27
3 Quasi dasselbe mit anderen Worten	29
3.1 Übersetzung der ausgewählten Erzählerkommentare	31
3.1.1 Auswahlstelle I.....	31
3.1.2 Auswahlstelle II.....	40
3.2 Kommentar.....	65
3.2.1 Auswahlstelle I.....	65
3.2.2 Auswahlstelle II.....	76
4 Résumé	90
Literaturverzeichnis.....	92
Anhang	96

1 Einleitung

Die *frühmittelhochdeutsche Genesis* (im Folgenden fmG) ist eine Übertragung des ersten Buches Mose, das übersetzt bzw. wiedererzählt wird: ausschmückend, raffend, reimend, rhythmisierend, moralisierend und dabei stets charmant und der menschlichen Natur gegenüber sehr verständnisvoll, ohne deshalb mit Blick auf das persönliche Heil nachgiebig zu sein. Die fmG ist in drei Fassungen überliefert, die älteste davon in der Wiener Handschrift (Cod. Vind. 2721; im Folgenden W), die in die zweite Hälfte bzw. das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts datiert wird.¹ Die Überlieferungen in der Millstätter (Geschichtsverein für Kärnten, Hs. 6/19; im Folgenden M/K) und Vorauer Handschrift (Sammelhandschrift 276; im Folgenden V) sind geringfügig jünger, V wird „in das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts datiert, M/K ans Ende des 12. Jahrhunderts bzw. in die Jahre zwischen 1180 und 1200/1210.“² Der Text der fmG als solcher „darf wohl ins dritte Viertel des 11. Jahrhunderts gesetzt werden“³; diese Arbeit beschäftigt sich im Folgenden besonders mit der fmG der Wiener Handschrift (= fmGW)

Der Text der fmG steht in der Tradition eines Otfrid von Weißenburg, eines altsächsischen *Heliand*- oder *Genesis*-Dichters, und zeigt deutlich das zunehmende Interesse an biblischer, volkssprachlicher Dichtung, das sich durch das gesamte Mittelalter⁴ bis ins 18. Jahrhundert zieht⁵. So zeichnete sich beispielsweise schon im 9. Jahrhundert der *Heliand* durch eine vergleichsweise „üppige epische Darstellungsweise“⁶ aus. Dieses Interesse an Geschichten, das dem Menschen zutiefst zu eigen scheint, formuliert Philip Blom so: „Wir leben durch Geschichten“⁷, sagt er, und geht sogar noch weiter, wenn er hinzufügt, dass „wir versuchen, uns Geschichten in die Arme zu werfen, wo immer wir können.“⁸ Betrachtet man Texte wie die fmG, mit der „die große frühmittelalterliche Biblepik ein[setzt]“⁹, dann gilt das auch für die Beschäftigung mit dem Bibeltext, der an vielen Stellen erstaunlich nüchtern gehalten ist. Dieser

¹ Vgl. Hamano, Akihiro: Die frühmittelhochdeutsche Genesis. Synoptische Ausgabe nach der Wiener, Millstätter und Vorauer Handschrift. Berlin/Boston 2016 (Hermaea 138), S. XX.

² Hamano (2016), S. XX.

³ Vollmann-Profe, Gisela: Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter (1050/60–1160/70) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I,2), 2. durchgesehene Aufl. Tübingen 1994, S. 65.

⁴ Vgl. Müller, Ulrich: Übersetzen im Mittelalter, Übersetzen aus dem Mittelhochdeutschen. In: Editio 14 (2000), S. 13.

⁵ Vgl. Wehrli, Max: Sacra Poesis: Biblepik als europäische Tradition. In: Ders.: Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze. Zürich u. Freiburg 1969.

⁶ Wolf, Alois: Aspekte der Wirkungsgeschichte der Bibel in volkssprachlicher Literatur des Mittelalters. In: Kapp, Volker/Scholl, Dorothea [Hg.]: Bibeldichtung. Berlin 2006, S. 36.

⁷ Blom, Philipp: Let Me Tell You A Story. Narrative Identitäten in Zeiten der Unsicherheit. Sigmund Freud Vorlesung 2018. Wien 2019, S. 25.

⁸ Blom (2019), S. 27.

⁹ Wolf (2006), S. 39.

Nüchternheit begegnet der Mensch mit erklärenden, ausschmückenden oder belehrenden Geschichten und so ist das Programm der Bibeldichtung im Prolog der fmGW gut zusammengefasst, wenn es heißt „*ube mir got der göte / geröchet senten ze möte / daz ich chunne reden / also ich diu böch hore zelen / so wurde diu zala minnechlich: / dem gotes wuntere ist niwet clich.*“ (V 3–8). Die antike Musenanrufung ist der Anrufung des christlichen Gottes gewichen und das Ziel des Erzählens klar definiert: Die Erzählung soll von den biblischen Geschichten handeln, schön sein und erfreuen.¹⁰ Doch wie wird die Erzählung *minnechlich*, und für wen? Schließlich ist nicht jeder Rezipient bzw. jede Rezipientin theologisch versiert, sodass er oder sie offene, geschweige denn versteckte Hinweise ohne weiteres decodieren könnte. Das war im Mittelalter nicht anders als heute: In den Klöstern, den Zentren der Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, gab es die Trennung in Chor- und Laienmönche, letztere „verrichteten in erster Linie die ihnen zugewiesene handwerkliche und landwirtschaftliche Arbeit, erst im zweiten Schritt das formale, für sie in seinem Inhalt aber unverständliche, weil lateinische Gebet“¹¹. Da in den Klöstern die *lectio divina*, die geistlichen Lesung, einen hohen Stellenwert hatte¹² (vgl. dazu auch *Regula Benedicti* (= RB) 38, RB 42, RB 48 sowie das Kapitel zur Fastenzeit: RB 49), brauchte es neben den biblischen und patristischen Büchern Texte für diese Lesungen, am besten Texte, die alle verstehen konnten, jeder nach dem Maß seiner Fähigkeiten (vgl. Mt. 19,11). Beyschlag¹³ und Schwietering¹⁴ verorten die fmGW in der Fastenzeit, doch ganz abgesehen davon, dass „der Mönch [...] zwar immer ein Leben führen [soll] wie in der Fastenzeit“¹⁵, gibt es daneben noch andere Gelegenheiten: Während RB 49, die Fastenzeit betreffend, Lesung mit Gebet unter Tränen, Reue des Herzens und Verzicht verknüpft, schreibt die RB auch bei Tisch (RB 38) und vor der Komplet eine Lesung vor (RB 42). Nicht zuletzt findet sich im Kapitel über die Werkzeuge der geistlichen Kunst auch die Aufforderung, heilige Lesungen gern zu hören (RB 4,55). Die im Kloster dementsprechend ubiquitär anzutreffende Lesung war also ein wichtiger Programmpunkt des monastischen Alltags und musste alle Schichten der Klosterangehörigen gleichermaßen erfreuen. Während „die Vollmönche [...] die intellektuelle Arbeit [leisteten] – das Gebet, die Kontemplation, die Erstellung von Büchern und die

¹⁰ In diesem Programm sind die Spuren der Horaz'schen Ars Poetica deutlich zu erkennen: *aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae*. In: Quintus Horatius Flaccus: Ars Poetica/Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart 2011, S. 25.

¹¹ Gleba, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter. 4. Aufl. Darmstadt 2011, S. 58.

¹² Vgl. Gleba (2011), S. 28.

¹³ Beyschlag Siegfried: Die Wiener Genesis. Idee, Stoff und Form. Wien und Leipzig 1942, S. 235.

¹⁴ Vgl. Schwietering, Julius: Die deutsche Dichtung des Mittelalters. 2. Aufl. Darmstadt 1957, S. 67.

¹⁵ *Regula Benedicti/Die Benediktusregel*. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz. 4. verb. Auflage. Beuron 2006, S. 225.

Erledigung der anfallenden Verwaltungsarbeiten“, verrichteten „die Laienbrüder [...] die notwendigen landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeiten“¹⁶ und waren genauso der geistlichen Leitung durch den Abt anvertraut, der für ihr körperliches wie seelisches Heil verantwortlich war (RB 2, darin besonders RB2 ,4–7). Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass Texte wie die fmG für die Lesung im Kloster bestimmt und dementsprechend an die geistigen und geistlichen Kapazitäten der monastischen RezipientInnen angepasst waren. Die theologisch Gebildeten konnten dem Text verklausulierte Hinweise auf wichtige Kommentar- und Auslegungstraditionen sowie theologische Diskurse und Wahrheiten entnehmen, die theologisch weniger oder überhaupt nicht Gebildeten bekamen eine schöne, interessante Geschichte mit didaktischem Anspruch zu Gehör. Diese Strategie entspricht durchaus den theoretischen Anleitungen der antiken Rhetorik, die in den Klöstern überliefert wurde, denn es galt sowohl der Person des Redners als auch dem Publikum und dem Gegenstand gerecht zu werden¹⁷. Der Text spricht somit beide Gruppen gleichzeitig, aber auf jeweils unterschiedliche Weise an: das Laienpublikum mit der ‚schönen Geschichte‘ und das theologisch versierte Publikum mit (verklausulierten) Hinweisen auf theologische Inhalte.¹⁸

Wie begegnet nun eine Übersetzung diesem postulierten Phänomen, wie kann eine Übersetzung diese beiden essentiellen Textteile sichtbar machen? Was ist in diesem Fall die Aufgabe der Übersetzung? Wie viel dieser Doppelung von Laien- und Expertendiskurs soll oder muss sie aufnehmen? Zur Beantwortung dieser Fragen wird ein experimenteller Weg gewählt, der die Form der Arbeit bestimmt: Die schöne Geschichte liegt an der Textoberfläche und wird dem Publikum als Übersetzung angeboten, während die intertextuellen Verweise, Hinweise, Begrifflichkeiten und theologischen Inhalte, die den zweiten, auf den ersten Blick verborgenen Teil ausmachen, mittels eines Kommentars an die Oberfläche gehoben werden. Die ‚Wissenden‘ können also die Übersetzung lesen und den Kommentar links liegen lassen, die ‚nicht ganz so Wissenden‘ können mit dem Kommentar ihre Lektüre der Übersetzung erweitern. Natürlich hat eine Arbeit in diesem Rahmen nicht den Platz, allen Hinweisen nachzugehen und z.B. die

¹⁶ Gleba (2011), S. 40.

¹⁷ Vgl. Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Darmstadt 1992, S. 8.

¹⁸ Diese Art der Funktionalität beschreibt Sarah Bowden anhand der *Millstätter* und *Vorauer Sündenklage* folgendermaßen: „These texts could plausibly work on multiple levels, too. The *Millstatt Lament* in particular could be received and understood in different ways by audiences with a different level of knowledge.“ Bzw. an anderer Stelle: “A more knowledgeable recipient might thus be encouraged to consider other discourses of arguments which he might be familiar with, whereas a recipient with little theological education might perhaps not be concerned with trying to make sense of the fragmented whole.” In: Bowden, Sarah: *Writing Sin: Text and Confession in the German lands, 1050–1215*. Manuskript in Vorbereitung, S. 44. bzw. S. 35. Von diesem gerade entstehenden Buch bekam ich erst kurz vor Fertigstellung dieser Arbeit Kenntnis und nehme besagte Stellen mit Einverständnis der Autorin dankbar auf, da sie die These der Arbeit aufs Beste unterstreichen.

Allegorese Dans als Antichrist bis zu Hippolyt von Rom zurückzuverfolgen¹⁹, so spannend und verlockend dies auch sein mag. Aus diesem Grund wird im Kommentar vor allem den intertextuellen Verweisen biblischer Natur nachgegangen, auch diese sind naturgemäß Legion. Seitenblicke in die RB sind ebenfalls nicht zu vernachlässigen: Es ist schließlich nicht unwahrscheinlich, dass auch der monastische Kontext auf den Text abgefärbt hat. Nicht zuletzt dient der Kommentar natürlich auch der Erklärung der übersetzerischen Wahl einzelner Begriffe oder Begriffsketten. Dass hier neben dem Inhalt auch der Klang eine wichtige Rolle spielt, ist dem Reimprinzip des Ausgangstextes geschuldet, der „im Mittelhochdeutschen noch das natürliche Ordnungsprinzip im Vers“²⁰ ist.

Da biblisches Erzählen stets ein Wiedererzählen ist – und Franz Josef Worstbrock stellt die Frage, ob dieses Wiedererzählen nicht die „fundamentale allgemeinste Kategorie mittelalterlicher Erzählpoetik sein [könnte], eine, die noch die Unterscheidung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, mündlichem und schriftlichem Erzählen übergreift“²¹ –, finden sich auch in der fmG (besonders in W und M/K) zwischen der Paraphrasierung bzw. Wiedererzählung der *Vulgata* viele andere Einschübe und Beifügungen, die exkursartig den Text durchziehen und sich durch verschiedene Sprechhaltungen auszeichnen. Sowohl die Exkurse als auch die Sprechhaltungen werden in Kapitel 2 im Vorfeld der Übersetzung untersucht und es wird eine Einteilung versucht, die auch für die Übersetzung von Bedeutung ist. Kapitel 2 wird ergänzt durch Kriterien für den Übersetzungsprozess und einer Verbindung von Worstbrocks *materia-artificium*-Konzepts mit Bermans produktiver Übersetzungskritik. Eine Reflexion der Übersetzungstätigkeit rundet das Kapitel ab, das zum Herzstück der Arbeit hinführt, zu Kapitel 3: Hier befinden sich Übersetzung und Kommentar, wie oben schon näher ausgeführt, in ihrer Form Bearbeitung und Beantwortung der Forschungsfrage zugleich. Das Resumé (Kapitel 4) rundet die Arbeit ab, fasst Erkenntnisse zusammen und eröffnet weitere Forschungsfelder.

Wie ein roter Faden zieht sich die Doppelführung von Laien- und Expertendiskurs durch diese Arbeit, die poetische Wiedererzählung der biblischen Geschichte(n) und gleichzeitig der dialogisch-geistliche Diskurs, der in einem sehr wissenden theologischen Kontext funktioniert. Wenn das Experiment glückt, wird die Arbeit selbst Antwort auf die Forschungsfrage und sowohl angenehm zu lesen als auch informativ sein: *so wurde die zala minnechlich*.

¹⁹ Vgl. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1872/versions/das-buch-uber-christus-und-den-antichrist-bkv/divisions/15> (abgerufen am 01.07.2022).

²⁰ Ganz, Peter: Mittelhochdeutsche Dichtung neuhochdeutsch. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 107 (1985), S. 392.

²¹ Worstbrock, Franz Josef: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Haug, Walter (Hg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Berlin/Boston: de Gruyter 1999, S. 130.

Anmerkung: Alle nicht näher gekennzeichneten Versangaben beziehen sich auf HS W der Ausgabe Hamano, andernfalls werden die Versangaben extra gekennzeichnet.

2 Der Esel auf dem Eis

Diese Überschrift bedarf einer Erklärung: In den Grazer Vorlesungen zur Kunst des Schreibens betitelte Klaus Reichert seine Vorlesung am 12. Mai 2020 mit den Worten „Der Esel auf dem Eis, oder: Hase und Igel. Über die Aporien des Übersetzens“²². Darin zieht Reichert einen Vergleich jener Menschen, die literarische Texte übersetzen, „mit dem Esel, dem es zu wohl ist: er geht auf’s Eis tanzen. Er übersieht unmöglich die Schwierigkeiten, die sich ihm stellen, und lässt sich auf ein halsbrecherisches Abenteuer ein“²³. Als ich dem Text der fmG in der Wiener Fassung zum ersten Mal in einem Konversatorium begegnet bin, war ich davon sofort fasziniert. Die Leichtigkeit, mit der theologische Inhalte vermittelt und der Charme, mit dem von ganz alltäglichen Dingen berichtet wird, hatten es mir angetan. So fasste ich den Entschluss, mich eingehender mit diesem Text zu befassen und je mehr ich es tue, desto mehr fühle ich mich wie der von Reichert ins Bild gebrachte Esel: Die vier Beine rutschen unkontrolliert in alle Richtungen und man hat das Gefühl, die anfängliche Begeisterung steuere langsam, aber unaufhaltsam auf ein eiskaltes, ernüchterndes Bad zu. Doch wer sagt, dass es dem Dichter der fmG nicht ähnlich erging? Er hatte es sich zur Aufgabe gemacht – der Grad an Freiwilligkeit dieses Unternehmens ist nicht bekannt –, *diu zala* mit der Hilfe Gottes *minnechlich* (V 7) werden zu lassen. Er hatte es sich zur Aufgabe gemacht, zwei RezipientInnengruppen gleichzeitig anzusprechen, zwei Diskurse unter den sprichwörtlichen einen Hut zu bringen und bei diesem Unterfangen die theologisch Gebildeten nicht zu unter- bzw. die Laien nicht zu überfordern. Die Vielzahl an Allegoresen, die in der fmG begegnet und die oft nur angedeutet bzw. nicht bis ins Letzte ausgeführt sind, deutet ebenfalls darauf hin, dass zumindest ein Teil des Publikums theologisch gebildet sein musste, während „der auf die Erzählung im Literalsinn beschränkte Bibeltext [...] dem weniger anspruchsvollen Publikum zugedacht“²⁴ war. Diese Aufgabe muss

²² <https://germanistik.uni-graz.at/de/forschen/grazer-vorlesungen-zur-kunst-des-schreibens/> (abgerufen am 27.09.22.).

²³ Reichert, Klaus: Die Leichtigkeit des Schweren. Lesen – Verstehen – Übersetzen. Graz/Wien 2021, S. 88 (Grazer Vorlesungen zur Kunst des Schreibens 4).

²⁴ Freytag, Hartmut: Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts. Bern 1982, S. 76.

dem Dichter die Schweißperlen auf die Stirn getrieben und gleichzeitig seinen Ehrgeiz angestachelt haben, war doch die deutsche Sprache im 12. Jahrhundert weit entfernt von den rhetorischen und begrifflichen Raffinessen der etablierten lateinischen, griechischen und auch hebräischen Dichtungen. Noch zur Zeit Otfrids hielt die deutsche Sprache „kaum Ausdrucksmöglichkeiten bereit“²⁵, um „neue und komplizierte Inhalte aus einer hochdifferenzierten Sprache in eine andere zu übertragen“²⁶. Der Dichter der fmG konnte sich schon an Vorbildern wie Otfrid orientieren, doch war das Frühmittelhochdeutsch immer noch weit entfernt von der Sprachverwendung beispielsweise eines Gottfried von Straßburg. Vielleicht könnte deshalb auch der Dichter der fmG das Bild vom ‚Esel auf dem Eis‘ nachvollziehen und sich darin wiederfinden? Im Zuge der Bewältigung seiner schwierigen Aufgabe erfreut er sein Publikum mit Erzählungen u.a. über die Erschaffung der Welt und des Menschen, die er mit großer Detailfreude ausführt. Er tut das in Form von Erzählerexkursen, die in den folgenden Kapiteln näher untersucht werden sollen.

2.1 Erzählerexkurse

Hinter dem Begriff ‚Erzählerexkurs‘ steht eine lange (Forschungs-)Tradition sowohl der Teilbegriffe als auch des Kompositums als Ganzem.²⁷ Schon die antiken und in weiterer Folge auch die mittelalterlichen Rhetoriken geben dem *excursus* bzw. der *digressio* ausführlich Raum; Stilmitteln, mit denen der Redner nicht nur die Aufmerksamkeit des Publikums auf sich ziehen, sondern auch die Gemüter (zu seinen Gunsten) erregen will.²⁸ Cicero beschreibt die Wirkung von geschickt angebrachten „Redeteile[n], die zwar nicht durch Argumente aufklären, doch viel durch Überredung und Erschütterung erreichen“ (De oratore II, 311) und trennt damit zwischen verstandes- und gefühlsmäßiger Rezeption einer Rede. Für ihn „ist es doch oft von Nutzen, von seinem Thema, das man sich gestellt hat, abzuweichen, um die Gemüter zu erregen“ (De oratore II, 311). Die Spontaneität und das Gespür für den richtigen Augenblick, die Aktualität bestimmter Themen oder öffentlicher Debatten, von dem Exkurse im gesprochenen Vortrag leben und die notwendig vom jeweiligen Publikum, von Zeit und Ort abhängen, sind (fest-)geschriebenen Erzählerexkursen fremd, doch sind diese deshalb nicht weniger geschickt konstruiert und darauf

²⁵ Vollmann-Profe, Gisela: Nachwort. In: Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch. Auswahl. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 1987, S. 255.

²⁶ Vollmann-Profe (1987), S. 255.

²⁷ Siehe dazu Kap. I.I in Linden, Sandra: Exkurse im höfischen Roman. Wiesbaden 2017.

²⁸ Vgl. Cicero. De oratore/Über den Redner. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart 1976, S. 407.

abzielend, die RezipientInnen aufzuwecken, aufzuwühlen und zum Nachdenken anzuregen. Der geschriebene Text „bewahrt somit im Exkurs einen Rest des direkten Rezipientenkontakts aus der mündlichen Literatursituation und kann diese zumindest im Gestus auch dann weiterführen, wenn Autor und Publikum einander nicht mehr direkt begegnen“²⁹. Schließlich ist die Lehre, die hinter der Erzählung steht und die vorrangig vermittelt werden soll, „nicht Produkt eines diskursiven Denkprozesses“, sondern „Blume und Frucht der Erzählung“³⁰. Wird *diu zala minnechlich* (V 7), hat der Erzähler sein Ziel erreicht. All das ist bei der Übersetzung im Hinterkopf zu behalten, wenn der Erzähler von der Bibelparaphrase umschwenkt auf den ausdeutenden, erklärenden Kommentar, der zeitgenössische Debatten, den damaligen Stand der Forschung und sicher auch persönliche, monastisch geprägte Ansichten widerspiegelt und in eine poetische Form bringt. Das wirft die Frage auf, inwieweit sich Kommentar und Exkurs unterscheiden bzw. ob nicht die Ausführungen des Erzählers besser als Kommentar gewertet werden sollten. Der Kommentar als „primär [...] nicht-literarisches Schreiben, das auf Informationsvermittlung zielt und im Feld von Schule und Lehre“ angesiedelt ist, dient der Texterschließung und mit ihm tritt eine „dritte Person zwischen Autor und Rezipient“³¹, so Sandra Linden. Da in der fmG der Erzähler als *auctoritas* nicht nur den Bibeltext wiedererzählt, sondern diesen auch auslegt, ist eine solche dritte Person nicht auszumachen. Kommentartraditionen werden zwar vom Erzähler aufgenommen, doch lässt er die Kommentatoren dabei nicht selbst zu Wort kommen, sondern prüft, wie in V 5614 mit dem Bild des Kauens und Schluckens anschaulich dargestellt, was es wert ist, den Gläubigen vermittelt zu werden (und was nicht). Auch die Unterordnung des Kommentars unter den Basistext³² ist in den erklärenden Abschnitten der fmG nicht primär festzustellen, da der Erzähler selbstständig über die jeweiligen Inhalte nachdenkt, sie weiterentwickelt und für das Publikum als Didaxe gestaltet. Der Erzähler steht somit als „Vermittler zwischen Autor und Publikum und übernimmt im Medium der Schriftlichkeit die Erzählfunktion“³³. Für die fmG bzw. deren Erzähler trifft zu, dass „das Ich der Exkurse [...] grundsätzlich eine auktoriale Perspektive ein[nimmt] und [...] nicht Teil der erzählten Welt“ ist, ihr jedoch „in affektiver Sympathiebindung an die Figuren, aber dennoch in einer beurteilend-wertenden Distanz gegenüber“³⁴ steht.

²⁹ Linden (2017), S. 34–35.

³⁰ Weinrich, Harald: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*. 6., neu bearb. Aufl. München 2001, S. 165.

³¹ Linden (2017), S. 26.

³² Vgl. Linden (2017), S. 27.

³³ Vgl. Linden (2017), S. 39.

³⁴ Linden (2017), S. 41.

Formal lässt sich der Exkurs besonders über seine Ein- bzw. Ausleitung und die verwendeten Tempora analysieren. Letztere Kategorie hat Harald Weinrich zur Beschreibung der besprochenen bzw. erzählten Welt herangezogen und dabei das Präsens „als das häufigste der besprechenden Tempora“³⁵ bezeichnet. Das Präteritum dominiere hingegen „in jeder Art von Erzählung“³⁶. Dieser Aspekt soll im nächsten Kapitel zur Einteilung der Exkurse herangezogen werden. Exkurseinleitungen mit Sentenzen oder dem kausalen *wan*, mit deiktische Markierungen wie *nû* oder *hie*, mit Ausrufen, rhetorischen Fragen oder auch mit dem Beginn eines Dialogs mit fiktiven RezipientInnen³⁷ werden im nächsten Kapitel ebenfalls eine Rolle spielen, wenn es darum geht, Exkurse in der fmGW ausfindig zu machen.

2.1.1 Versuch einer Einteilung

Betrachtet man den Exkurs als etwas „Eingeschobenes, das den Cursus der Erzählung in seiner Geradlinigkeit unterbricht“³⁸ und legt man der fmGW den Text der *Vulgata* als solch ‚geradlinige Erzählung‘ zugrunde, dann lassen sich folgende Stellen ausmachen, an denen der Lauf der Erzählung vom Primärtext der *Vulgata* ‚wegläuft‘ (*ex-currere*):

- 1) V 9–94: Warum der Mensch geschaffen wird: Engelchor zu vergeben
- 2) V 215–398: Erschaffung des Menschen (mit biologischer Detailfreude)
- 3) V 473–508: Beschreibung des Paradieses (mit botanischer Detailfreude)
- 4) V 527–552: Rück- und Ausblick
- 5) V 620–721: Wie der Teufel die Menschen verführte (v.a. V 646–651, V 660–683, V 690–693 sind dabei Paraphrasen der *Vulgata*, aber nur schwer von den Ausschmückungen und Erklärungen des Exkurses zu trennen)
- 6) V 824–913: Betrachtung über die Verführung und ihre Konsequenz für die Menschen
- 7) V 914–934: Das Warten Gottes
- 8) V 1001–1028: Betrachtung über die Folgen der Verführung für den Menschen
- 9) V 1039–1050: Christus als der zweite Adam + Lobpreis
- 10) V 1052–1074: Evas erste Schwangerschaft
- 11) V 1075–1092: Betrachtung und was-wäre-wenn
- 12) V 1093–1141: Didaxe – Wie man (nicht) beichten soll
- 13) V 1152–1205: Familienleben mit Kain und Abel

³⁵ Weinrich (2001), S. 57.

³⁶ Weinrich (2001), S. 57.

³⁷ Vgl. Linden (2017), S. 14–15.

³⁸ Linden (2017), S. 1.

- 14) V 1288–1317: Wundervölker als Nachkommen Kains
- 15) V 1330–1343: Rückblick
- 16) V 1455–1473a: Was der Regenbogen mit Christus zu tun hat
- 17) V 2073–2112: Abrahams Tod und wie daraus Abrahams Schoß wird
- 18) V 3358–3377: Jakobs Liebesschmerzen nach Rahels Tod
- 19) V 3408–3415: Abrahams Schoß II
- 20) V 5532–5947: Jakobssegen:
 - 20a) V 5532–5641: Auslegung des Segens über Juda
 - 20b) V 5688–5749: Auslegung des Segens über Dan
 - 20c) V 5776–5825: Auslegung des Segens über Ascher
- 21) V 5948–5975: Namens-Didaxe: Abraham, Isaak und Jakob

Veranschlagt man die Tempuskategorie und untersucht die Exkurse auf Präteritum- bzw. Präsensgebrauch, so bietet sich folgendes Bild:

Präteritum: 1), 2), 3), 4), 5), 7), 9) + Lobpreis im Präs., 10), 13), 14), 15), 20)

Präsens: 3), 6), 8), 12), 16), 17), 18), 19), 20a), 20b), 20c), 21)

Konjunktiv: 11)

Eine Einleitung weisen Exkurse 6 (*Ich wane aller dinge* – V 824), 8 (*Wer mach sín so herte* – V 1001), 12 (*gnuch haben wir in ferwizen* – V 1093), 18 (*hoy, weng iacob* – V 3358), 20a (*diz ist ein tîfiu rede* – V 5532) und 20b (*daz buoch uns saget* – V 5688) auf.

Einen Ausgang haben Exkurse 20a (*disîu rede geht elliu an iudam / an iacobis sun den gote werden* – V 5640/41), 20b (*dannen ist mêre gescriben ...* – V 5745–5749) und 20c (*daz was asêres segen / den nescolten wir nieht uber heuen.* – V 5824/25).

Unter Berücksichtigung der Kategorien Tempus (i. d. F. Präsens), sowie vorhandenem Ein- bzw. Ausgang bleiben Exkurse 6), 8), 12), 18), 20a–c) als Erzählerexkurse übrig. Der Gebrauch des Präteritums in 1), 2), 3), 4), 5), 7), 9), 10), 13), 14), 15) und 20) legt die Vermutung nahe, dass es sich hier um etwas anderes handelt, als um ‚normgerechte‘ Erzählerexkurse. Diese Stellen, die z.B. den Engelsturz oder die Erschaffung des Menschen in einer der *Vulgata* fremden Detailfreude erzählen, stellen eine Erweiterung des *Vulgata*-Textes dar, jedoch hält sich der Erzähler mit persönlicher Ansprache an sein Publikum zurück. Er erzählt stattdessen weiter oder wieder, jedoch nicht das, was in der *Vulgata* steht, sondern jenes, das er aus anderen Quellen zusammengetragen (‚gelesen‘ im ursprünglichen Sinne) hat. Die Quellen, die der fmG neben der *Vulgata* zugrunde liegen, haben u.a. Josef Eßer und Hartmut Freytag untersucht und diese Quellen sind es, die der Erzähler nun einbaut. Für die Engelchöre stützt sich der Erzähler

beispielsweise auf den „bereits im Spätjudentum und im NT“ nachgewiesenen Glauben, „daß die Schar der Engel in verschiedene Chöre (ordines) eingeteilt“³⁹ sei.

Betrachtet man die Verteilung der Exkurse im Text, so fällt auf, dass 1) – 13) in den ersten rund 1200 Versen der Erzählung liegen und sowohl erzählende als auch betrachtende Teile beinhalten. Die restlichen 6 bzw. 9 Exkurse sind auf rund 4800 Verse verteilt und beinhalten vor allem betrachtende Teile. Über den Grund für diese ungleiche Verteilung⁴⁰ kann nur spekuliert werden: Vielleicht war der Erzähler Spezialist für Schöpfungsgeschichte und Sündenfall? Vielleicht war die Bibliothek, auf die er zurückgreifen konnte, gerade in dieser Hinsicht besonders gut ausgestattet? Vielleicht lag der Fokus der Kommentartadition zu jener Zeit auf den genannten Themen? Schließlich liegt auch ein Schwerpunkt der Allegoresen in der fmGW auf Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies.⁴¹ Vielleicht hat der Erzähler auch schlicht und einfach bemerkt, dass sein Text dreimal so lang wird, würde er so detailreich weitererzählen? Vielleicht spielt in diesem Zusammenhang auch die von Ohly und anderen vermutete „Funktionsbestimmung“ als Lesung im „Brevier der Vorfastenzeit“⁴² eine Rolle, wobei Schröder 1935 darauf hinweist, dass sich der Rezipientenkreis der fmG und auch der frühmittelhochdeutschen Exodus eher aus Chorherren als aus (Anm.: Laien-)Mönchen zusammengesetzt haben dürfte⁴³. Schwietering und Freytag hingegen nennen als Rezipienten ein „weniger wissenschaftliche theologische Information erwartendes Publikum“⁴⁴. Diese in der älteren Forschung doch recht strikt angenommene Trennung des RezipientInnenkreises soll durch vorliegende Untersuchung und übersetzerische Bearbeitung der (Erzähler-)Exkurse eine Ausweitung erfahren: ein Text kann auch für zwei unterschiedliche Publikumsschichten geschrieben sein.

Da jedoch weder alle oben aufgeworfenen Fragen noch alle aufgeführten Erzählerexkurse im Rahmen dieser Arbeit untersucht werden können, ist nicht nur eine Auswahl, sondern auch die Berücksichtigung eines weiteren Aspekts zur Untersuchung der (Erzähler-)Exkurse zweckmäßig. Unter den genannten Voraussetzungen ist es sinnvoll, die Sprechhaltungen des Erzählers einzubeziehen. Auf diese Weise können die (Erzähler-)Exkurse nicht nur besser beschrieben, sondern auch im Rahmen der Übersetzung angemessen behandelt werden. Doch zuvor ist es

³⁹ Eßer, Josef: Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1–231). Kommentar und Interpretation. Göppingen 1987 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 455), S. 102.

⁴⁰ Auch im Vergleich mit der Vorauer Handschrift ist die Verteilung der (Erzähler-)Exkurse interessant, fallen hier doch bis auf die Erschaffung der Engelchöre so gut wie alle betrachtenden Teile heraus. Die drei großen Auslegungen im Zuge des Jakobssegens sind auch in der Vorauer Handschrift vorhanden, die ab der Josephsge-schichte analog zu W und M/K verläuft.

⁴¹ Vgl. Freytag (1982), S. 76.

⁴² Freytag (1982), S. 79.

⁴³ Vgl. Schröder, Edward: Zur ‚Exodus‘: Termin und Publicum. In: ZfdA 72/4 (1935), S. 240.

⁴⁴ Freytag (1982), S. 78. Dazu auch Schwietering (1957), S. 67.

notwendig, eine Auswahl zu treffen. Aus diesem Grund wurden zwei längere Stellen ausgewählt, die verschiedene Sprechhaltungen des Erzählers (s. Kap. 2.1.2) beinhalten, möglichst wenig von reinen Übertragungen der *Vulgata* unterbrochen werden (wie im Fall von Auswahlstelle I) bzw. besonders viele auslegende Teile enthalten (wie im Fall von Auswahlstelle II). Wichtig war auch eine durchgehende Überlieferung der Stellen in M/K bzw. M/K und V, um diese bei der Übersetzung heranziehen zu können. Unter diesen Gesichtspunkten wurde als Auswahlstelle I V 914–1140 und als Auswahlstelle II V 5400–5974 festgelegt.

2.1.2 Sprechhaltungen

Wenn der Erzähler in V 1015 ff. die (rhetorische) Frage in den Raum wirft: *ware denchen wir armen / daz wir got ferchergen, / daz er nieht erchenne / unser hinterskrenchen, / daz wir in megen triugen / mit unseren lugen* (V 1015–1020), so stellt er diese Frage sich und seinen Mitbrüdern, seinen Zuhörern, und über das Medium der Schrift auch allen Leserinnen und Lesern. So spannend die Frage ihrem semantischen Gehalt nach sein mag, so geeignet ist dieses Beispiel, um daran mit der Frage nach den Sprechhaltungen in den (Erzähler-)Exkursen anzuknüpfen. Im genannten Beispiel zählt sich der Erzähler zum betroffenen Kollektiv, seine Rede ist „geschärft, weil es für ihn um Dinge geht, die ihn unmittelbar betreffen und die daher auch der Hörer im Modus der Betroffenheit aufnehmen soll“⁴⁵. Es ist ein Ausruf, in dem sich der Erzähler durch den Ausdruck und die sprachliche Form zum Gesagten positioniert. Er hat keine Antwort auf seine Frage, er versucht auch nicht, eine zu finden, stattdessen teilt er seine Ratlosigkeit mit den RezipientInnen.

Ist seine Sprechhaltung die eines rhetorisch geschulten Dichters? Eines Predigers? Oder eines Mönchs? Diese drei Sprechhaltungen hat Kipf (2017) für seine Untersuchung zu Erzähler und Autorinstanz in *Heliand* und *Liber evangeliorum* von Conzelmann (2004) übernommen und sie sollen auch hier, mit geringfügiger Abwandlung, zur Anwendung kommen. Das „Ich“ der primären Sprechinstanz“⁴⁶ nimmt verschiedene Sprechhaltungen ein, je nachdem, ob es sich auf das literarische Werk bezieht, exegetisches Wissen vermittelt, oder betet⁴⁷. Auch in der fmGW führt der Erzähler auktorial durch das Geschehen, doch spricht er in unterschiedlicher Weise, je nachdem, ob er erzählt, predigt oder ruminert/meditiert.

⁴⁵ Weinrich (2001), S. 50.

⁴⁶ Kipf, Klaus: Erzähler und Autorinstanz im *Heliand* und in Otfrids von Weißenburg *Liber evangeliorum*. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 47/2 (2017), S. 248.

⁴⁷ Vgl. Kipf (2017), S. 248.

In der Sprechhaltung des Dichters bezieht sich der Erzähler auf das literarische Ausgangswerk, das er wieder- und weitererzählt⁴⁸, in unserem Falle die *Vulgata*. Die anderen Quellen, aus denen der Autor der fmG schöpft, von den Kirchenvätern über Isidor, Avitus und verschiedenste patristische Genesiskommentare (v. a. Origenes, Hieronymus und Augustinus)⁴⁹ bis hin zur Genesisehexegese des Beda Venerabilis⁵⁰, können dabei nicht nur als theologische, sondern auch als poetisch-stilistische Vorbilder dienen, die sich in den erzählenden Exkursen wiederfinden. Die Sprechhaltung des Dichters ist deshalb nicht gänzlich getrennt und separat von jener des Mönchs oder Predigers zu sehen, schließlich werden monastische bzw. theologische Inhalte poetisch verpackt, um das Zielpublikum zu erfreuen und zu unterweisen. Der Dichter-Erzähler spricht, indem er die *Vulgata* als Ausgangspunkt nimmt und in einem Weitererzählen in poetischer Form darüber hinaus geht. Eine Trennung zwischen dem Erzähler, der die *Vulgata* überträgt und dem Dichter-Erzähler, der diese Verse ausschmückt ist ein wenig zielführendes Konstrukt, schließlich bedingen einander diese beiden Felder und sind dementsprechend schwer abzugrenzen. Aus diesem Grund wird, wenn es um Sprechhaltungen geht, in weiterer Folge der Begriff ‚Dichter-Erzähler‘ für den Erzähler verwendet. Er verwendet vorwiegend das Präteritum und richtet sich nicht explizit an sein Publikum.

Der Dichter-Erzähler der fmGW hält sich in der Abfolge der Ereignisse recht genau an den *Vulgata*-Text, behält sich aber *abbreviationes* vor, besonders im Falle der Geschlechteraufzählungen, wenn beispielsweise Gen 4,17–32 durch die Wundervölker ersetzt und auf diese Weise interessanter gemacht wird (V 1292–1317). *Amplificationes* bzw. die Einbindung externer Quellen nimmt der Dichter-Erzähler vor allem bei Beschreibungen der äußeren oder inneren Umstände vor, besonders schön zu sehen an Evas Unentschlossenheit, in die Frucht zu beißen (V 700 ff.) oder den vielen Unpässlichkeiten während ihrer Schwangerschaft (V 1057 ff.). Mit V 1075 ändert sich die Sprechhaltung: Der Erzähler lässt Eva mit ihren Schwangerschaftsleiden allein und denkt in wiederkäuend anmutender Manier und mit großer innerer Bewegung darüber nach, was gewesen wäre, hätte Eva sich Gott zu Füßen geworfen und um Verzeihung gebeten. Diese *ruminatio*, das „Drehen und Wenden und erbauliche [...] Erschließen“⁵¹ ist Kennzeichen des monastisch geprägten und geschulten Mönchs, denn

die Schriftlesung, wie sie schon bei den Kirchenvätern geübt wurde, vollzieht sich in drei Schritten: lectio, meditatio, oratio. Der erste Schritt bezieht sich auf das einfache laute Lesen des Textes. Der zweite Schritt, die meditatio, ist eine Ausfaltung und Durchdringung des Textes, eine

⁴⁸ Vgl. Kipf (2017), S. 248.

⁴⁹ Vgl. Eßer (1987), S. 15–16. Dazu auch Freytag (1982), S. 61–75.

⁵⁰ Vgl. Freytag (1982), S. 63.

⁵¹ Wehrli (1969): S. 57.

Art „Wiederkäuen“, das den Geschmack, an dem was man gelesen hat, freilegt. [...] Der dritte Schritt der Schriftlesung ist die *oratio*; sie ist das eigentliche Ziel der *lectio divina*.⁵²

Und wirklich mündet die *ruminatio* des Erzählers ab V 1128 in eine *oratio*, eine Hinwendung zu Gott, die mit den Versen *daz gerüche du, trehten, / senten in allere christene sin* (V 1140/41) endet. Bevor er die *oratio* als End- und Höhepunkt seiner Ausführungen erreicht, spricht der Erzähler als Teil eines Kollektivs, wendet die vorhergegangenen Überlegungen zu Evas mangelnder Bußfertigkeit auf die (monastische) Lebenswirklichkeit an und klagt über die Spitzfindigkeiten der Beichtgänger, von denen er sich selbst nicht ausnimmt. Dieser modern anmutende, pastorale Zug kann ein rhetorischer Kunstgriff sein oder sich tatsächlich auf eine vom Erzähler geübte Beichtpraxis gründen, die Wirkung ist auf alle Fälle groß: Das Publikum soll mit diesen predigthaftern Worten zur Besserung angehalten, das Richtige aufgezeigt und auf das Falsche hingewiesen werden. Durch die Einbindung des Erzählers in das ‚wir‘ der Gemeinschaft gelingt das ohne moralisierenden Zeigefinger. Diese Sprechhaltung wird am besten durch den Dichter-Prediger beschrieben, der poetisch und meditativ über die Konsequenz der theologischen Inhalte nachdenkt, diese poetisch auf das Leben der (monastischen) Gemeinschaft und deren (Seelen-)Heil bezieht und seinem Publikum moralisch-didaktische Unterweisung erteilt. Es ist schließlich der Sinn der biblischen Worte, „um deren Verstehen das Mittelalter in Gottesdienst und Unterweisung, in zahllosen Kommentaren und mit allen Mitteln der Künste, die Dichtung eingeschlossen, gerungen hat“⁵³.

Die Adressierung der einzelnen Redeteile kann, neben dem Gebrauch der Pronomina, bei einer Untersuchung der Sprechhaltungen behilflich sein: Der Dichter-Erzähler richtet sich in V 914–1000 nicht selbst an sein Publikum, auch adressiert er es nicht, er erzählt schlicht die Geschichte von Adam und Eva nach dem Sündenfall. Die Beglaubigungsformel *ich weiz* kommt zwei Mal vor, beide Male vor fast wortgetreuen Übersetzungen von *Vulgata*-Stellen. Aus diesem Grund können diese beiden ‚ich‘-Stellen als Residuum einer mündlichen Überlieferungstradition angesehen werden, das in „rein mündlichen, oralen Gesellschaften der Wahrheitsbezeugung“⁵⁴ diene.

Ab V 1001 bringt sich dann der Dichter-Prediger durch einen Ausruf (*wer mach sín so herte*) zu Gehör, um sich ab V 1006 als Teil eines Kollektivs (*wir/uns*) an sein Publikum zu wenden. In V 1075 spricht der Dichter-Prediger wieder in anderer Weise (s.o.), adressiert dabei jedoch niemanden, er tritt nicht als ‚ich‘ oder ‚wir‘ in Erscheinung. Er denkt vielmehr nach, bewegt die

⁵² Regula Benedicti (2006), S. 47.

⁵³ Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter. Darmstadt 1966, S. 2.

⁵⁴ Kipf (2017), S. 244.

Worte in seinem Herzen (vgl. Lk 2,19) und tut das laut bzw. in schriftlicher Form – dass ihm sein Publikum dabei zuhört ist klar, doch geht es dabei nicht um moralische Didaxe, sondern um ein Nachdenken über die biblischen Inhalte, es ist eine *ruminatio*.

Fassen wir also zusammen: Der Erzähler wird im Text in verschiedener Weise sichtbar, einmal als Dichter-Erzähler, der die *Vulgata* paraphrasiert, externe Quellen einfließen lässt und beides in poetischer Weise zu einer neuen (Wieder-)Erzählung verknüpft, in der er meist das erzählende Präteritum verwendet und sich nicht explizit an ein bestimmtes Publikum richtet. Der Erzähler meldet sich aber auch als Dichter-Prediger zu Wort, der über bestimmte Textstellen nachdenkt, dabei das Präsens verwendet und sich mit moralisch-didaktischem Anspruch an ein bestimmtes Publikum richtet, von dem er sich selbst nicht ausnimmt. Die Stellen, an denen sich der Dichter-Prediger keinem bestimmten Publikum zuwendet, sind meditativ-überlegende Passagen und tragen der monastischen Prägung des Dichter-Predigers Rechnung. Somit sind es zwei bzw. drei Sprechhaltungen, die sich in diesem Text finden, nämlich der Dichter-Erzähler (DE) und der Dichter-Prediger (DP), der sich seinerseits in den meditativen (DPm) und den lehrenden Dichter-Prediger (DPl) unterteilen lässt.

Das Ziel des Dichter-Predigers (sowohl DPm als auch DPl) ist moralische Unterstützung vor dem Horizont der Heilsgeschichte und er verfolgt es mit großem theologischen wie exegetischen Wissen⁵⁵. Besonders auf dem Feld Allegorie bzw. der Präfiguration bewegt er sich gewandt und mit großem Geschick, was vor allem am Jakobssegen (V 5400 ff.) deutlich wird. Diese groß angelegte Erzählung beginnt mit einer Übertragung des *Vulgata*-Textes (Gen 49,1) und changiert in weiterer Folge zwischen Auslegung und Rückkehr zum Primärtext, wenn der Dichter-Erzähler den für jeden Sohn in der *Vulgata* relativ kurz gehaltenen Segen mehr oder weniger ausführlich erzählt. Die meditative Haltung des DPm wird implizit an den Versen 5400–5403 (*Dû lach iacob, / dahte uerre ane got, / pâ in uile gnôte*) und 5412/3 (*Dû er daz gîbet / uile innerchlichen getêt*) deutlich, wenn er durch Jakob eine Schule des Gebets aufzeigt, wie sie auch die *Regula Benedicti* einfordert: *simpliciter intret et oret / non in clamosa voce / sed in lacrimis / et intentione cordis* (RB 52,4). Es geht um die Innerlichkeit des Gebets, die der Dichter-Prediger hier als Voraussetzung für den darauffolgenden Segen inszeniert, die im Primärtext an dieser Stelle nicht erwähnt wird. Während DE den Jakobssegen im Präteritum wiedererzählt (die Figurenrede ist davon ausgenommen und meist im Präsens, wenn Jakob von Vergangenem erzählt auch im Präteritum) kommt DPl ab V 5532 präsentisch zu Wort, wenn er den Segen über Juda deutet bzw. erklärt und dies vom Gang der Geschichte absetzt: *Diz ist ein*

⁵⁵ Vgl. Kipf (2017), S. 248.

tîefiu rede, / ich wanes îemen irre | chin mege. / chund ich daz firnemen / daz ich dar ubere han gilêsin, / gerne ich denne sagiti / welihi pizeichinheit si habiti. (V 5532–5537). Die Auslegung des Judasegens geht über etwas mehr als hundert Verse und ist wieder durch das Pronomen ‚wir‘ gekennzeichnet, mit dem sich der Dichter-Prediger ins Kollektiv der Angesprochenen hineinnimmt. Dieser Wechsel von *Vulgata*-Übertragung und Auslegung tritt in größerem Umfang auch nach dem Spruch über Dan auf (V 5668–5745), der mit einer Bitte an Gott wieder in die *oratio* mündet. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass nach dem ‚Amen‘ in V 5745 vier Verse folgen, in denen sich der Dichter-Prediger als Teil eines theologischen Diskurssystems zu erkennen gibt: *Dannen ist mêre gescriben, / da wil ich uberheuen. / der iz paz fûget / der mag dannen lesen genuge* (V 5746–5749). Die zeitgenössische Debatte über Dan, die sich bis zu Hippolyt von Rom zurückverfolgen lässt⁵⁶, wird nicht weiter ausgeführt, die theologisch Gebildeten wissen, worum es geht und die theologischen Laien brauchen sich nicht mit theologischen Spitzfindigkeiten herumzuschlagen. Ein kluger Schachzug des Erzählers, der beiden Publikumsschichten gerecht zu werden versucht. Auch an den Segen über Ascher (V 5772 ff.) knüpft eine Auslegung an, die u. a. die Gastmahl-Episode aus Lk 14,15 ff. enthält und mit den Worten *Daz was asêres segin, / des nescolten wir nicht uber heuen* (V 5824/25) schließt. Gerade der Gegensatz zwischen dem, was im Diskurs über Dan ausdrücklich übergangen wird und dem, was nun bei Ascher nicht zu übergehen ist, lässt als Fokus des Dichter-Predigers die Pastoral erahnen. Es geht um Beispiel und Didaxe, wenn bei Dan vor den Finten des Teufels und genauso, wenn bei Ascher vor dem Ausschlagen der göttlichen Einladung gewarnt wird. Es geht um Beispiel und Didaxe, wenn die Folgen der Liebe zur Welt und zum weltlichen Leben vor Augen geführt werden. All diese Aspekte lassen eine Doppelung des Diskurses und den Versuch erkennen, zwei RezipientInnengruppen gleichzeitig zu erreichen. Dabei liegt der Fokus eben auf Lehre *und* Leben, wobei der höhere Stellenwert – den angeführten pastoralen Beispielen und dem Gebet nach zu urteilen – dem Leben gegeben wird.

Der Segen über Joseph (V 5488–5919) unterscheidet sich von jenen über Juda, Dan und Ascher in der fehlenden Stimme des Dichter-Predigers und damit in einer auslegenden Instanz. Es ist stets Jakob, der hier über seinen Sohn spricht und diesen Spruch auch auslegt. DE legt ihm wunderbare Verse in den Mund, meldet sich darüberhinausgehend jedoch nicht als DP zu Wort. Sogar die Auslegung der ‚ewigen Hügel‘ ab V 5900 geschieht durch Jakob, es gibt (zumindest im Text) keine expliziten Anzeichen für einen Sprecherwechsel. Jedoch werden in V 5903 und

⁵⁶ Vgl. <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1872/versions/das-buch-uber-christus-und-den-antichrist-bkv/divisions/15> (abgerufen am 01.07.2022).

5910 die Pronomen ‚wir‘ bzw. ‚unser‘ verwendet. Es ist deshalb anzunehmen, dass durch Gesten oder einen Wechsel der Stimmlage dieser Abschnitt als Erklärung bzw. Auslegung gekennzeichnet wurde. Im Anschluss an den Jakobssegen bzw. nach Jakobs Tod gibt DPl eine Auslegung zu Abrahams Schoß und lässt diese wiederum zur Didaxe werden, wenn er mit V 5962–5975 eine Engführung der vorhergegangenen knapp 6000 Verse präsentiert:

Suer den tiufal underslūfet, / so er in besuichet, / daz er mit pihte iouch mit riuwe / sūchet gotes triuwe, / unt er ime sentit in mūt / daz er after diu wole tūt, / unte des nieht erwintet, / unz er iz frentit: / der hat mit abrahame / die êwigen rawe, / mit ysaac froude, / mit israhel gotes pescōwide. / der mag wole iehan / daz ime wole sî gescehn.

Ganz generell können in Erzählerexkurs II keine explizit ‚wiederkäuenden‘ Stellen der *ruminatio* ausgemacht werden, wie dies in Erzählerexkurs I der Fall ist, doch durch die in V 5400–5415 dargelegte Grundhaltung des Gebets als Hinhören auf das Wort Gottes wird die Haltung von DPm deutlich, vor allem da ein ähnlicher Passus im Primärtext vollkommen fehlt. Das Gebet als Grundlage vor dieser wichtigen Stelle des Segens über das ganze Haus Jakob zu setzen, zeugt von monastischer Haltung und Lebensführung (vgl. z.B. RB Prol 4). Während nun DPm in weiterer Folge nicht mehr explizit in Erscheinung tritt, sind Dichter-Erzähler und Dichter-Prediger gefordert, zwischen Übertragung und Auslegung auszutarieren und beides zu einer Erzählung zu verweben, die *minnechlich* ist.

Die Sprechhaltungen in den Auswahlstellen beinhalten, wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, DE, DPm und DPl und können aufgrund obiger Ausführungen nun wie folgt gegliedert werden:

Auswahlstelle I (V 914–1141)				
von Vers bis Vers		Inhalt	Sprechhaltung	Tempus
914	934	Weiter- und Auserzählung der Ungehorsams-Szene, besonders in Bezug auf die Reaktion Gottes	DE	Prät.
935	1000	Übertragung von Gen 3,17–3,24a	DE	Prät.
1001	1028	emotional-meditatives Nachdenken über die Folgen des Ungehorsams + Didaxe	DPm/l	Präs.
1029	1038	Übertragung von Gen 3,24b ff.	DE	Prät.
1039	1050	Holz des Baumes wird zum Holz des Kreuzes bzw. Christus als der zweite Adam + Lobpreis	DPl	Prät.
1051	1074	Übertragung von Gen 4,1a; Evas erste Schwangerschaft	DE	Prät.
1075	1092	Betrachtung: Was wäre, wenn Eva Gott um Verzeihung gebeten hätte?	DPm	Konj.
1093	1127	Didaxe – Wie man (nicht) beichten soll	DPl	Präs.
1128	1141	Gebet	DPl/m	Präs.

Tab. 1: Sprechhaltungen in Auswahlstelle I

Erzählerexkurs II (V 5388-5975)				
Vers von	Vers bis	Inhalt	Sprechhaltung	Tempus
5388	5399	Übertragung von Gen 49,1–2	DE	Prät.
5400	5415	Schule des Gebets	DE (DPm)	Prät./Konj.
5416	5443	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,3–4 (Ruben)	DE	Prät. bzw. Präs. (Figurenrede)
5444	5471	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,5–7 (Simeon und Levi)	DE	Prät.
5472	5531	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,8–12 (Juda)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5532	5641	Auslegung zu Juda	DPl	Präs.
5642	5651	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,13 (Zebulon)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5652	5667	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,14–15 (Issachar)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5668	5687	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,16–18 (Dan)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5688	5749	Auslegung zu Dan	DPl	Präs.
5750	5757	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,19 (Gad)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5758	5771	Auslegung zu Gad	DPl	Präs.
5772	5775	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,20 (Ascher)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5776	5825	Auslegung zu Ascher	DPl	Präs.
5826	5843	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,21 (Naftali)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5844	5919	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,22–26 (Joseph)	DE (bzw. DPl v. 5900-5911)	Prät. u. Präs. (Figurenrede bzw. DPl)
5920	5930	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,27 (Benjamin)	DE	Präs. (durchgehend Figurenrede)
5931	5947	Übertragung und Auserzählung von Gen 49,28b–32 (Jakobs Tod)	DE	Prät.
5948	5975	Engführung und zusammenfassende Lehre	DPl	Präs.

Tab. 2: Sprechhaltungen in Auswahlstelle II

Wie diese Sprechhaltungen nun in der Übersetzung berücksichtigt werden können bzw. in den Übersetzungsprozess einfließen, soll Thema des folgenden Kapitels sein.

2.2 Übersetzung

Die Sprache der fmGW ist nicht mit der Kunstfertigkeit eines Gottfried oder Wolfram zu vergleichen, doch gerade diese Einfachheit ist im Zuge der Übersetzungstätigkeit nicht zu unterschätzen (Weller und Beyschlag sprechen für die Wiener Handschrift von „einem persönlichen Stil von beachtlicher Qualität“⁵⁷), werden doch in diesem Text, der sich mit einem ‚Gründungs-dokument‘ des christlichen Glaubens beschäftigt, dementsprechende Inhalte vermittelt, dabei jedoch für unterschiedliche RezipientInnengruppen gleichzeitig aufbereitet. Die postulierte Doppelung der Diskurse macht den Text für jeden Leser und jede Leserin gleichermaßen informativ, doch nicht jede/r kann gleich viel herauslesen (vielleicht sogar auf biblischer Grundlage wie Lk 8,10 oder Mt 19,11). Je nach Bildungsstand wurden bzw. werden theologische Diskurse oder eine ansprechende Geschichte hörbar und darin besteht der Reiz dieses Textes: Er ist für alle gemacht. Die Übersetzung muss deshalb in zweifacher Weise agieren: einerseits auf der vergnüglichen, andererseits auf der informativen Ebene. Liest man nur die Übersetzung, erwartet den Leser bzw. die Leserin eine oft vergnügliche Reise durch die Geschichte der Bibel und des Menschen, freilich stets mit moralischem Appell. Doch das ist noch längst nicht alles: Hinter der Textoberfläche befindet sich ein dichtes Geflecht an intertextuellen Verweisen, präfigurativen Vorwegnahmen, Hinweisen, Allegorien und Kommentar- bzw. Auslegungstraditionen. Dieser Mehrwert der Lektüre, sofern man sich nicht auf die vergnügliche Lesart beschränken will, muss von der Übersetzung auf andere Weise als dem reinen Übersetzungstext gesichert werden. Das Wissen, das den Unterschied zwischen vergnüglicher und informativer Ebene ausmacht und bei theologisch gebildeten RezipientInnen des 12. Jahrhunderts vorausgesetzt werden kann, muss von der Übersetzung auf andere Weise dargestellt werden. Dies nun ist die Aufgabe des Kommentars, der auf intertextuelle Verweise eingeht, Wortbedeutungen bzw. Bedeutungsverschiebungen erläutert und nicht zuletzt die Wahl bestimmter Begriffe in der Übersetzung erklärt. Zwei Primärtexte erfahren im Kommentar besondere Berücksichtigung, in erster Linie natürlich die *Vulgata*, in zweiter Linie aber auch die *Regula Benedicti*, die Mönchsregel des hl. Benedikt, deren Inhalt dem Verfasser der fmG sicherlich bekannt gewesen ist, da sie „für das abendländische Mönchtum vom 8. bis zum 12. Jahrhundert allein maßgebend war“⁵⁸. Ausdrücklich erwähnt wird sie im Text nicht, doch sind Reflexe der RB zu erkennen (s. dazu auch Kap. 2.1.2). Darüberhinausgehende Primärquellen sind z. B. für die Schöpfungsgeschichte

⁵⁷ Smits, Kathryn: Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung. Berlin 1972, S. 21.

⁵⁸ Weddige, Hilkert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 9. Aufl. München 2017, S. 46.

in der fmGW von Josef Eßer⁵⁹ und Brian Murdoch⁶⁰ ausführlich behandelt worden, Siegfried Beyschlag, Hella Voss und Maria Therese Sünger haben Stoff und Form von W untersucht⁶¹ und Hartmut Freytag hat sich detailliert mit den Allegorien in den frühmittelhochdeutschen Genesisdichtungen auseinandergesetzt⁶². Wenn es jedoch um die Übersetzung geht, so ist der Kommentar nicht textkritische Zugabe oder erklärendes Beiwerk, er ist vielmehr ein essentieller Bestandteil der Methode, zwei Diskurse eines Textes sichtbar zu machen. Der Kommentar erlaubt es auch, die eingangs erwähnte ‚einfache Sprache‘, die ganz dem biblischen *sermo humilis* entspricht, in der Übersetzung beizubehalten. Nicht nur die Sprache der Übersetzung, sondern auch deren Kriterien werden in den nächsten beiden Kapiteln behandelt.

2.2.1 Kriterien für den Übersetzungsprozess

Nähert man sich bibelepischen Texten des Mittelalters, so wird man den Eindruck nicht los, man habe es mehr mit wiedererzählten als mit übersetzten Texten zu tun, auch wenn sich natürlich alle volkssprachigen Bibeleyen auf den Text der lateinischen *Vulgata* beziehen und dementsprechend eine intrinsisch übersetzerische Komponente beinhalten (müssen). Doch bietet „keiner der mittelalterlichen Erzähler [...] Übersetzung, auch wenn sie versichern, nichts anderes wiederzugeben, als sie in ihren Quellen vorgefunden hätten“⁶³. So auch der Dichter-Erzähler der fmG, der sich schon zu Beginn auf *diu böch* (z.B. V 6, V 5688) als schriftliche Quelle beruft und mündliche Überlieferung mit der Erzählformel *ich weiz*⁶⁴ ankündigt (z.B. V 982, V 998, V 1432, V 1478). Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Modell von *materia* und *artificium*, das „im Fall der *sacra poesis* eine spezifische Erweiterung erfährt“⁶⁵. Während die *materia*, gerade im Fall des heiligen Grundagentextes, nicht zur Diskussion steht und „im Wiedererzählen bewahrt zu werden verlangt“⁶⁶, ist es die Arbeit des Dichters, für diese *materia* eine neue, künstlerisch ansprechende Form zu finden und gleichzeitig mit seinem Wiedererzählen in einer *interpretatio poetica* den vorgegebenen Sinn nicht nur weiterzugeben, sondern immer wieder

⁵⁹ Vgl. Eßer (1987), S. 47–433.

⁶⁰ Vgl. Murdoch, Brian: The fall of man in the early middle high German biblical epic. The „Wiener Genesis“, the „Vorauer Genesis“ and the „Anegenge“. Göppingen 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 58), S. 17–149.

⁶¹ Vgl. Beyschlag (1964).

⁶² Freytag (1982), S. 59–79.

⁶³ Worstbrock (1999), S. 133.

⁶⁴ Vgl. Kipf (2017), S. 244.

⁶⁵ Köbele, Susanne: Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva. In: Quast, Bruno/Spreckelmeier, Susanne [Hg]: Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/Boston 2017, S. 167.

⁶⁶ Worstbrock (1999), S. 135.

herzustellen⁶⁷. So geht es doch „vor allem darum, eine Form dafür zu finden, vergangenes Heilsgeschehen für die Gegenwart als heilsbedeutsam zu vergegenwärtigen – als Verheilung“⁶⁸. Der Dichter der fmG hat für seine Erzählung in formaler Hinsicht noch nicht allzu viele Vorbilder zu Verfügung, so zum Beispiel die *altsächsische Genesis* und den *Heliand*, beides Stabreimdichtungen, und natürlich Otfrids *liber evangeliorum*, das den Endreim als beispielgebendes poetisches Verfahren etabliert (nicht zu vergessen die inhaltlichen Quellen wie in Kap. 2.1.2 angegeben). Otfrid beschäftigt sich weiters mit dem Problem der Phonetik, wenn er die Graphem-Phonem-Beziehung thematisiert und daraus „Konsequenzen für das praktische Verfahren der Schreibung, Übersetzung und poetischen Ausformung seiner volkssprachigen Bibeldichtung“⁶⁹ zieht. Bei Otfrid bilden „zwei Halbverse [...] je einen Langvers, zwei Langverse eine Strophe“⁷⁰ und auch für die fmG postuliert Kathryn Smits, dass nicht „Halbzeilen, sondern die binnengereimten Langzeilen“⁷¹ zur schrittweisen Entwicklung der Erzählung beitragen. Ursula Henning hingegen, die einen „vorsichtige[n] Vergleich zwischen Otfrids Evangelienbuch und W, trotz des zeitlichen Abstandes und der dialektalen Verschiedenheit“⁷² für möglich hält, hat in einer ausführlichen Untersuchung die metrischen Besonderheiten der „freier gebauten Verse“⁷³ in fmGW beschrieben. Sie schlägt einen Vortrag der unterschiedlich langen Zeilen im liturgischen Rezitativ vor, da „die Mehrdeutigkeit der einzelnen Zeile, [...] die von einer rein metrischen Betrachtungsweise her so viele Schwierigkeiten macht, [...] bei einer solchen Deutung aus der liturgischen Vortragsform nicht mehr relevant“⁷⁴ wäre. Die Edition Hamano, die dieser Arbeit als zugrunde liegt, druckt den Text in Verszeilen, nicht in Langzeilen, was höchstwahrscheinlich der synoptischen Darstellung von W, V und M/K geschuldet ist, auch wenn sich dazu keine editorische Notiz findet bis auf die Feststellung, dass „seit Häusler [...] das Grundmaß des Vierheber-Schemas als Norm des frühmittelhochdeutschen Verses“ gilt“⁷⁵. Der Binnenreim wird dadurch zum Endreim und auch dieser ist in der Forschung sehr unterschiedlich analysiert worden, wobei „das Einzige, was sich mit Sicherheit feststellen lässt, ist, dass der Begriff des Reimes in der uns überlieferten Wiener Genesis sehr weit gefasst

⁶⁷ Vgl. Köbele (2017), S. 168.

⁶⁸ Köbele (2017), S. 169.

⁶⁹ Kartschoke, Dieter: Altdeutsche Bibeldichtung. Tübingen 1975, S. 60.

⁷⁰ Kartschoke (1975), S. 62.

⁷¹ Smits (1972) S. 67.

⁷² Hamano (2016), S. XXVII.

⁷³ Henning, Ursula: Untersuchungen zur frühmittelhochdeutschen Metrik am Beispiel der ›Wiener Genesis‹. Tübingen 1968, S. 344.

⁷⁴ Henning (1968), S. 345.

⁷⁵ Hamano (2016), S. XXIII.

werden muß und daß außerdem eine Anzahl der in W überlieferten Reimbindungen verderbt ist“⁷⁶. Auf die Auswüchse der wissenschaftlichen Debatte um den Reim in W und auch auf das Dreireimproblem⁷⁷ soll hier nicht weiter eingegangen werden, da in der Übersetzung ganz grundsätzlich auf den Reim verzichtet wird. Wie Peter Ganz schreibt,

bleibt die Umsetzung mittelhochdeutscher Reimpaare in neuhochdeutsche vierhebig gereimte Verse problematisch; zuerst wegen der Schwierigkeit, die der alternierende Rhythmus des Mittelhochdeutschen schon an sich bereitet, denn sein moderner Nachfolger, der regelmäßige Knittelvers, wird heute entweder archaisch oder auch komisch wirken⁷⁸,

außerdem verleihe der Reim „dem Text eine Patina und ordne[t] ihn so stilistisch in eine historisierende Gruppe ein, der er ursprünglich nicht angehörte“⁷⁹. Nicht abgesprochen werden kann dem Reim jedoch ein gewisses Maß an klanglichem Gliederungs- bzw. Ordnungspotential. Wenn, wie in V 5420 ff., der Reim eine klangliche und semantische Verbindung erzeugt (könnte man es ‚Klangsemantik‘ nennen?) zwischen Jakobs Erstgeborenem Ruben, dessen Verheißung, Verfehlung und dem daraus folgenden Schmerz: *Du pist sterche / miner werche, / du pist sun min der erist, / du scoltest sin der | heriste. / du ware daz eriste sêr / min unte diner mûter. / warest du biderbi, / so scoltest du haben uon erbi / so wir iz tûristiz hîeten, / du scoltest dinen brûderen gibîeten* (V 5420–5429), so wird für die Übersetzung dieser Stelle der vorherrschende Reimvokal /e/ herangezogen, weshalb *werche* mit ‚Lenden‘ und *heriste* mit ‚Erhabenster‘ übersetzt wurde: Du bist die Stärke / meiner Lenden, / mein Erstgeborener: / du solltest der Erhabenste sein. / Du wurdest mir und deiner Mutter / der erste Schmerz. / Wärest du edel und gerecht, / so solltest du / das kostbarste Erbe erhalten / und über deine Brüder gebieten. Der Klang verbindet die Verse auch ohne Reim und verknüpft sie zu einer semantischen, sinnstiftenden Einheit, die den ursprünglichen Zusammenhang darzustellen sehr wohl im Stande ist – ‚wer Ohren hat, der höre‘, würde die Bibel dazu sagen (vgl. Mt 11,15). Es ist gewissermaßen ein Schreiben nicht nur mit Druckerschwärze, sondern auch mit Klangfarben.

Mit dem Reim verbunden ist die Frage nach dem Metrum bzw. Rhythmus, den Ursula Henning für W als „nicht taktierend“ bezeichnet und „die Freiheiten bei Versfüllung und Iktenzahl aus einem freieren Bau- und Vortragsprinzip zu deuten“⁸⁰ versucht. Smits wiederum bezeichnet als „wichtigstes Ergebnis“ von Hennings Untersuchung die Feststellung, „dass die (Kurz-)Verse

⁷⁶ Smits (1972), S. 71.

⁷⁷ Vgl. Hamano (2016), S. XXVIII–XXIX bzw. S. LXV–LXXIII.

⁷⁸ Ganz, Peter: Mittelhochdeutsche Dichtung neuhochdeutsch. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 107 (1985), S. 392.

⁷⁹ Ganz (1985), S. 393.

⁸⁰ Henning (1986), S. 343.

der Wiener Genesis nicht durchgehend dem Gesetz der Vierhebigkeit unterliegen“⁸¹. Da der Rhythmus von fmGW der freieren Bauweise nach „als rezitierend bezeichne[t]“⁸² werden kann, wurde in der Übersetzung – wo es möglich war – auf eine gleichmäßige Verteilung der Hebungen und Senkungen geachtet, doch nicht immer erlaubte dies die inhaltliche Schwerpunktsetzung, wie z.B. in V 971/72: *Dû dei wenigen liute / fluren daz engliske gewate*. Während in V 971 drei Hebungen von ein bis zwei Senkungen unterbrochen werden (— ∪ — ∪ ∪ — ∪) kann man die Übersetzung (‘Als die erbarmenswerten Menschen’) zwar auch mit drei Hebungen, dann mit mehreren Senkungen: (— ∪ ∪ — ∪ ∪ ∪ — ∪) lesen. Eine weitere Möglichkeit wären vier Hebungen (— ∪ ∪ — ∪ — ∪ — ∪), doch bleibt die rhythmische Komponente auch immer ein wenig dem/der Rezipierenden überlassen. Wichtiger und ausschlaggebend für die Wortwahl ‚erbarmenswert‘ war ein inhaltlicher Aspekt, nämlich das ‚engelgleiche Gewand‘, das die Menschen verloren hatten und das durch den Klang des vorigen Verses an Bedeutung gewinnt; war doch dessen Verlust, die *felix culpa* des Sündenfalls, Grund für die im Folgenden erzählte Erlösung, ja der Grund für die Erzählung selbst. Ganz grundsätzlich gilt für die Übersetzung, dass die inhaltliche Kongruenz mit dem Ausgangstext im Vordergrund steht, jedoch – wo es möglich ist – der Klang besondere Beachtung erfährt.

Ein weiterer Punkt betrifft die Satzzeichen: Die Reimpunkte der Handschrift wurden in der Edition Hamano nicht übernommen, „die Interpunktion ist – meist in Anlehnung an die älteren Ausgaben – neu gestaltet“⁸³. Das bedeutet somit Interpunktion, die nicht dem Text der Handschrift entspricht und dadurch sinnstiftend in den Text eingreift. Für die Übersetzung aus der Edition Hamano wurde die vorhandene Interpunktion verwendet, jedoch an manchen Stellen erweitert. Heißt es beispielsweise in V 1106–1108: *Do hine uber lanch / so sol got sin in danch, / ube wir zeinem phaffen chomen*, so wurde V 1107 mit ‚– Gott sei Dank! –‘ übersetzt und durch die Interpunktion der mündliche, predigthafte Aspekt dieser Stelle unterstrichen. Die Interpunktion in der Übersetzung folgt somit der jeweiligen Sprechhaltung und passt sich an die dadurch gegebenen Erfordernisse an.

Die im vorangegangenen Kapitel behandelten Sprechhaltungen sind für die Übersetzung wichtig, weil sie Aufschluss über eher geschrieben- bzw. eher gesprochensprachliches Register geben und dies Einfluss auf die Behandlung von Gliedsätzen und Interpunktion hat. So macht beispielsweise in V 1001–1028 die Übersetzung vermehrten Gebrauch von Satzzeichen (i. d. F. Frage- und Rufzeichen), um dem mündlichen Duktus nahezukommen. Das meditative

⁸¹ Smits (1972), S. 60.

⁸² Henning (1968), S. 341.

⁸³ Vgl. Hamano (2016), S. LXII.

Nachdenken von DPm in V 1075–1092 wird in fmGW durch einen langen Satz wiedergegeben, der sich über 16 Verse zieht, gleichsam die schriftliche Abbildung eines wiederkäuenden Nachdenkprozesses. Diese Fülle an Gliedsätzen wird in der Übersetzung genauso übernommen, um das dem gesprochensprachlichen nahestehende Nachdenken abzubilden. Analog zu diesen Beispielen wird an den anderen Stellen verfahren, an denen sich DPm oder DPl im Text zeigen. Namen in der fmGW (vor allem im Jakobssegen) werden in der Übersetzung in der heute gebräuchlichen deutschen Form verwendet, da sie dem Leser bzw. der Leserin biblischer Texte vertrauter sind und somit unmittelbar in den theologischen Diskurs eingeordnet werden können⁸⁴. Nach der Behandlung von Vers, Reim, Klang, Metrum, Interpunktion und Namen soll auch der Aspekt des Wiedererzählens im Rahmen des Übersetzungsprozesses nicht übergangen werden: Ist der Dichter frühmittelhochdeutscher Bibelepik „kein Autor, sondern [...] Artifex“⁸⁵, so gilt das für Übersetzer und Übersetzerin dieser Werke gleichermaßen. Der bzw. die Übersetzende beteiligt sich am Prozess des Wiedererzählens und führt damit eine Tradition fort, die vor sehr langer Zeit begonnen wurde. Vielleicht wird ein derartiger übersetzerischer Zugang den Texten jener Epoche am ehesten gerecht, deren Anspruch nicht auf Neuschöpfung, sondern auf ein Wieder- und Weitererzählen ausgerichtet war? Wenn „vorgegebene *Materia* und *Artificium* [...] den Text des Wiedererzählers“⁸⁶ konstituieren, dann sind es die gleichen Elemente wie jene des Autors, die das Wiedererzählen des Übersetzers oder der Übersetzerin konstituieren. Er oder sie hat die gleichen Voraussetzungen, erweitert um die sprachliche Komponente – wobei auch das kein Unterscheidungsmerkmal zu mittelalterlichen AutorInnen sein muss, die ihre *materia* oft aus dem Lateinischen oder Französischen bezogen. Die Vorgangsweise der mittelalterlichen WiedererzählerInnen scheint es zu sein, Bedeutung und Bereicherung zu erzeugen – und genau das ist es, was Antoine Berman in seiner produktiven Übersetzungskritik als wichtigen Punkt, wenn nicht überhaupt als Programm anführt: „Übersetzen [bedeutet] vor allem: Bereicherung erzeugen.“⁸⁷ Zwar bezeichnet Berman diesen Aspekt als Grunderkenntnis der Renaissance und Romantik, doch mir scheint, dass er im Kontext des bibelepischen Wiedererzählens durchaus seine Berechtigung hat – gerade und besonders im Umgang mit einem Text, dessen unverkennbares Ziel es ist, Bereicherung zu erzeugen und der das auf zwei verschiedenen Ebene mit jeweils unterschiedlichen Mitteln tut. Die Übersetzung wählt nun, um

⁸⁴ Die fmGW übernimmt meist die lateinische Schreibweise der *Vulgata*; z.B. Zabulon statt Sebulon (V 5642) oder Aser statt Ascher (V 5772).

⁸⁵ Vgl. Worstbrock (1999), S. 139.

⁸⁶ Vgl. Worstbrock (1999), S. 138.

⁸⁷ Kuhn, Irène: Antoine Bermans „produktive“ Übersetzungskritik: Entwurf und Erprobung einer Methode. Mit einer Übertragung von Bermans *Pour une critique des traductions*. Tübingen: Narr 2007, S. 48.

Bereicherung zu erzeugen einen Weg, der diese zwei Ebenen sichtbar macht, um die Bereicherung als solche freizulegen und wieder- – bzw. weiterzuerzählen.

Auf der praktischen Ebene habe ich mich für die Übersetzung in wiederholtem Lesen des Ausgangstextes dessen „Duktus und Sprache“⁸⁸ angenähert und in erster Linie den Rhythmus als tragendes Element erkannt, in zweiter Linie den Klang. Syntaktische Aspekte, – z.B. die vielen Gliedsätze – fielen deutlich ins Auge, der Umgang damit wird im folgenden Kapitel besprochen bzw. wird er auch im Kommentar an den jeweiligen Stellen erläutert. Im Zuge dieser wiederholten Lektüre konnten auch schon die Schlüsselwörter oder vielmehr das Hinstreben des Textes zu bestimmten inhaltlichen Schwerpunkten eruiert werden: Reue, Buße, Beichte, aber auch die Freude der Erlösten und die Geborgenheit in Gott, gepaart mit einer ansteckenden Erzähl- und Detailfreude. Berman stellt fest, dass man „mit Büchern übersetzt“⁸⁹ und er hat Recht: Neben der Sekundärliteratur wurde vor allem die *Vulgata* treue Begleiterin des gesamten Übersetzungsprozesses und brachte als solche eine Komponente des Sinnzusammenhangs in den Text ein, der im Kommentar sichtbar gemacht wird, dem theologisch gebildeten Leser bzw. der theologisch gebildeten Leserin jedoch als Grundlage der fmG als stets offenbar gelten kann. Die „unantastbaren und antastbaren Elemente im Werk“, die Berman als von herausragender Bedeutung für den Übersetzer charakterisiert, kommen im Bereich der Bibeldichtung m.E. der Unterscheidung von *materia* und *artificium* sehr nahe: Der Sinn biblischer Dichtung darf nicht verändert werden, die *materia* steht letzten Endes nicht zur Diskussion⁹⁰ – die Kunst des Dichters und dessen gewählte Form, sie darf, ja muss antastbar sein, um ein Wiedererzählen überhaupt erst zu ermöglichen. Dieses Wiedererzählen hängt laut Berman nicht nur vom erzählten Text, sondern auch vom Übersetzer bzw. der Übersetzerin, deren jeweiliger Übersetzerposition und Übersetzungsprojekt, ab.⁹¹ Das Projekt dieser Übersetzung hat das klare Ziel, eine schöne Erzählung zu bieten und damit einen Teil der Forschungsfrage zu beantworten. Nun darf ruhig die kritische Frage gestellt werden, ob die Übersetzung anders aussehen würde, wenn auch das Ziel ein anderes wäre, beispielsweise der Fokus auf grammatischen Konstruktionen liegen würde. Die Antwort lautet mit ziemlicher Sicherheit: ja – auch Berman würde so antworten, ist für ihn doch

die Übersetzung immer nur Verwirklichung des Projekts: Sie geht dorthin, wo das Projekt sie hinführt, und zwar bis dorthin, wo das Projekt sie hinführt. Sie sagt uns die Wahrheit des Projekts erst, wenn sie uns offenbart, wie es verwirklicht wurde (sie sagt uns letzten Endes nicht,

⁸⁸ Kuhn (2007), S. 90.

⁸⁹ Kuhn (2007), S. 93.

⁹⁰ Vgl. Worstbrock (1999), S. 137.

⁹¹ Vgl. Kuhn (2007), S. 101–103.

ob es verwirklicht wurde) und zu welchen Konsequenzen im Verhältnis zum Original das Projekt geführt hat.⁹²

Für Berman bedeutet über das Übersetzen zu sprechen, „es für sich selbst und die andern (Zuhörer, Leser, potentielle Leser) durchsichtig, interessant, ja sogar unterhaltsam zu machen; [...] die Grundprinzipien [...] offen dar[zu]legen und anhand von signifikanten, treffenden, manchmal sogar witzigen Beispielen [zu] belegen“. Besser könnte man den Sinn und Zweck des nächsten Kapitels nicht beschreiben, soll die *zala* doch auch in dieser Hinsicht *minnechlich* werden.

2.2.2 Reflexionen

Wer hätte gedacht, dass eine Teilübersetzung der fmGW zu einer Beschäftigung mit dem gesamten Alten und Neuen Testament führen würde? Die intertextuellen Verweise wurden zu einem regelrechten Roadtrip (nicht nur) durch *diu buoch* und konnten die Bibelfestigkeit des frühmittelhochdeutschen Verfassers aufs Beste illustrieren. Diese Verweise nachzuverfolgen war spannend, nicht immer einfach, doch die generelle moralische Ausrichtung des Textes („Am Ende steht das Heil, erreichbar durch Buße und Reue“) war ein guter Wegweiser. Besonders interessant waren Bedeutungsverschiebungen, die heutigen RezipientInnen nicht mehr verständlich sind, wie z.B. *dorf* in V 5801. In der *Vulgata* ist von *villa* die Rede, in der Septuaginta von *ἀγρον*, sollte jetzt in der Übersetzung ‚Dorf‘, ‚Landgut‘ oder ‚Acker‘ stehen? Wie passt das zusammen? Die Lösung des Rätsels liegt in den Strukturen der frühmittelalterlichen Feudalgesellschaft, die dem biblischen Primärtext naturgemäß unbekannt sind, doch durch Akkulturation Eingang in die biblepische Wiedererzählung der *Vulgata* gefunden haben (Näheres dazu in Kap. 3.3; Anm. zu V 5801). Hier tritt zutage, was Berman mit historischem Bewusstsein meint, wenn er sagt „Ein Übersetzer ohne historisches Bewusstsein ist ein verkrüppelter Übersetzer, der in seiner eigenen Vorstellung des Übersetzens und in jenen Vorstellungen gefangen bleibt, die in den ‚sozialen Diskursen‘ des jeweiligen Augenblicks vertreten werden“⁹³.

Die knappe und klangvolle Sprache des (Früh-)Mittelalters in ebenso knappes und dennoch vergnüglich zu lesendes Neuhochdeutsch zu verwandeln, das trotz der Prosaform nicht ‚über die Form hinausschwappt‘⁹⁴ sollte sich als Herausforderung erweisen und bis zum Schluss bin ich nicht sicher, ob es auch wirklich gelungen ist. Manchmal hatte ich den Eindruck, als würden bestimmte Wörter oder auch Stimmungen durch dialektale Begriffe kürzer und besser

⁹² Kuhn (2007), S. 103.

⁹³ Kuhn (2007), S. 83.

⁹⁴ Vgl. Wolfram von Eschenbach: Parzival. Übersetzt von Dieter Kühn. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag 1994, S. 436.

wiedergegeben werden können (z.B. V 1027/28 oder V 1058, siehe die Anmerkungen dazu im Kommentar), doch ein derartiges Ausscheren aus dem gewählten Register hätte einen viel größeren Effekt als die vergleichbare mhd. Stelle erzielt. Es wäre sicher ein interessantes und lohnendes Unterfangen, die ausgewählten Stellen gänzlich in den Dialekt zu übertragen, schließlich war auch die frühmittelhochdeutsche Verfassersprache ein Dialekt unter vielen und die Bibel erfreut sich (heute wieder) durchaus vielfältiger Dialektübersetzungen⁹⁵. Auch der Reim, auf den ich aus genannten Gründen verzichtet habe, erforderte einige Aufmerksamkeit, werden doch im Ausgangstext nicht nur klangliche, sondern auch semantische Strukturen dadurch markiert und in Beziehung gesetzt. Die Auflösung der Reimstruktur ist aus diesem Grunde schwierig und nicht immer in genauen semantischen Einklang mit dem Ausgangstext zu bringen, doch schließlich ging es beim Übersetzen nicht vorrangig um Klangklauberei, sondern um die Treue zum Ausgangstext und dessen Intention.⁹⁶ In Kauf nehmen muss man dabei, dass „fast kein [...] Eindruck von den formalen Besonderheiten der mittelalterlichen Vorlage, deren Strophen, Verse[n] und Reime[n]“⁹⁷ Aufnahme in die Prosa-Übersetzung findet. Die Verse *uzzen unt innen / ware du fol gotes minnen* (V 5864/65) können in dieser Hinsicht als Beispiel dienen: Sie laden auch im Neuhochdeutschen zum Reimen ein: ‚innen-Minne(n)‘ klingt äußerst verlockend, noch dazu wo ‚Minne‘ nicht übersetzt wird (s. Anmerkung zu V 5515). Doch hier wie auch bei allen ähnlich gelagerten Fällen galt es zu widerstehen, um nicht im Neuhochdeutschen den Reim zu einem die Semantik überlagernden Phänomen zu machen, schließlich würde man sonst von den zwei Versen nicht viel mehr hören als eben ‚innen‘ und ‚Minne(n)‘. Das wäre sehr schade, steckt darin doch noch so viel mehr! In besagtem Fall wurde V 5864 in der Übersetzung umgedreht: *innen und außen / erfüllte dich Gottes Minne*. Das mag auf den ersten Blick weniger klangvoll erscheinen, doch bleibt der Rhythmus erhalten und die Konzentration wird von der Exklusivität von ‚innen – Minne‘ gelöst und auf die Ganzheit des ‚Innen und Außen‘ gelenkt, die gerade in diesem Zusammenhang – weil das Konzept der *Kalokagathia* betreffend – besonders wichtig ist. Die vielen Gliedsätze des Frühmittelhochdeutschen, die sich in der fmG gerne über fünfzehn Verse und mehr erstrecken können (z.B. V 1029–1048), verlangten manchmal nach Umstellung, um die Sinnzusammenhänge nicht zu verdunkeln und manchmal nach Auflösung durch zwischengeschaltete Satzzeichen (z.B. V 1038). Wo jedoch die Gliedsätze entweder Kausalzusammenhänge oder die meditative *ruminatio* darstellen, die Form also

⁹⁵ Zum Beispiel von Wolfgang Teuschl „Da Jesus & seine Hawara“, „Da David und sei Pantscherl“ von Roland Kadan oder auch „Da neiche Evangelimau“ von Friedrich M. Seitz.

⁹⁶ Vgl. Eco, Umberto: Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen. 3. Aufl. München 2014, S. 17.

⁹⁷ Müller (2000), 21.

explizit der Sprechhaltung zuzuordnen ist, wurden diese langen Sätze als solche übernommen. So wurde z.B. in V 1038 ein Punkt am Übergang von der Sprechhaltung des Dichter-Erzählers zum Dichter-Prediger (DPl) eingefügt und ab V 1039 wurden die Gliedsätze in meditativ-wiedererkäuender Manier aneinandergefügt. Ganz grundsätzlich wurde der Gebrauch von Satzzeichen, wie schon erwähnt, der jeweiligen Sprechhaltung angepasst, z.B. in V 1050, der eine Aufforderung oder auch V 1107, der einen Einschub darstellt.

Zum Schluss soll noch eine Stelle Erwähnung finden, die bis zuletzt leichtes Unbehagen ob der getroffenen Übersetzungsentscheidung auslöst: V 985, *nu weiz er ubel unte gūt*. Bei der Beschäftigung mit dem Klang bzw. der Klangsemantik ist mir so etwas wie ein Licht aufgegangen, denn folgt man dem Klang, so geht es nicht um Gut oder Böse und dessen Erkenntnis, es geht um die Erkenntnis von Gut und Böse und das Aushalten der existentiell zu nennenden Spannung, die mit diesem ‚und‘ verbunden sein kann. Wie aber dies in Worte fassen? Das Mittelhochdeutsche verbindet die inhaltliche und bis zuletzt dunkel bleibende Spannung über den dunklen Klang /u/, im Neuhochdeutschen jedoch findet sich kein Begriff, der ‚Böse‘, mit aller Härte und Konsequenz, bedeutet und gleichzeitig ein ‚u‘ enthält. ‚Schlechtigkeit‘, ‚Gemeinheit‘, ‚Dunkles‘ – nichts davon kann wirklich überzeugen, weder inhaltlich, noch rhythmisch. ‚Übel‘ wäre eine Möglichkeit, doch da das mhd. *ubel*⁹⁸ etwas anderes als das nhd. ‚Übel‘ bedeutet, ist dies auch keine Option, weil es die sprachhistorische Bedeutungsverschiebung verwischen würde. Die Wahl fiel nach langem Überlegen und Ausprobieren auf eine graphische Verbindung (mehr dazu in Kapitel 3.1 bzw. 3.2).

3 Quasi dasselbe mit anderen Worten

Diese Kapitelüberschrift ist auch (und vor allem) der Titel der deutschen Ausgabe von Umberto Ecos Werk *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, dessen Cover der neunten Auflage eine gelungene Abbildung ziert. Weil sie eine gute Einstimmung auf die Übersetzung darstellt, soll sie den Leserinnen und Lesern an dieser Stelle nicht vorenthalten werden:

⁹⁸ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=U00003> (abgerufen am 6.11.2022).

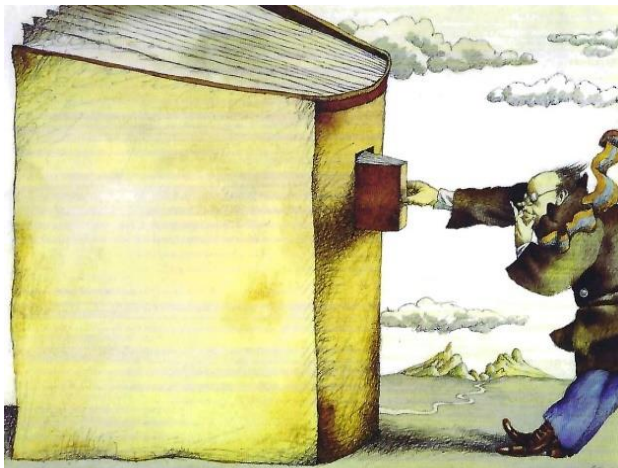


Abb. 1: Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen. 3. Aufl. München 2014. Coverbild von Tullio Pericoli /Margarethe Hubauer Illustration.

Der Übersetzer zieht, nicht ohne die Hand nachdenklich an die Nase zu legen aus dem ursprünglichen Werk ein neues, kleineres Buch heraus. Dies geschieht an einer ganz bestimmten Stelle. Während das ursprüngliche Werk überlebensgroß in der Landschaft steht, richtiggehend mit ihr verwachsen scheint, ist das neue, übersetzte Werk kleiner, handlicher und damit gleichzeitig auch zugänglicher und lesbarer. Wie sich die Auslegungen in der fmG auf das mora-

lische Fortkommen der Gläubigen beziehen, so kann dieses Bild für den Übersetzungsprozess (und im Übrigen auch für diese Arbeit) stehen: An einer bestimmten Stelle (den beiden Auswahlstellen) wird etwas aus dem Original herausgezogen und in etwas Neues verwandelt, das kleiner, handlicher, zugänglicher und (hoffentlich) leichter lesbar ist. Es ist aber trotz allem nur ein Teil des Originals, das fest in seiner Zeit verwurzelt und mit deren jeweiligen Diskursen und Intertextualitäten verwachsen ist. Das neue Werk, einmal herausgenommen, kann überallhin mitgenommen, sogar verpflanzt werden und bleibt doch Teil des Originals, dessen Diskurse es in sich trägt und auf diese Weise den Leserinnen und Lesern weitergibt. Genauso verhält es sich mit den nun folgenden Kapiteln, die einerseits mit dem Text neugierig machen und andererseits das Wissen um die dahinterstehenden Diskurse erschließen und weitergeben möchten. Quasi *prodesse et delectare to go*.

Ein Hinweis zur gewählten Form der Darstellung: Die Übersetzung steht ihrem Ausgangstext gegenüber, jedoch links auf der ‚Bildfläche‘, also jener Stelle, die europäisch geprägten RezipientInnen zuerst ins Auge fällt. Diese Anordnung soll keine Wertung darstellen, sondern in erster Linie zum Lesen des neuhochdeutschen Textes einladen, dieser ist schließlich wesentlicher Teil der angewandten Methode. Der mittelhochdeutsche Text ist nach wie vor verfügbar, er wird durch die Übersetzung nicht ersetzt, so wie auch die fmG die *Vulgata* nicht ersetzt⁹⁹. Der Kommentar wird nicht in Form von Fußnoten beigegeben, sondern in einem eigenen

⁹⁹ Vgl. Kartschoke, Dieter: Biblia versificata. Bibeldichtung als Übersetzungsliteratur betrachtet. In: Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sey. Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg. Band 4. Hamburg 1982, S. 25.

Kapitel. Die Fülle an Verweisen würde die Übersetzung sonst erdrücken und eine flüssige Lektüre stören. Aus diesem Grund werden in der Übersetzung auch keine Verweiszeichen auf den Kommentar eingefügt. Das Auffinden der entsprechenden Stellen im Kommentar bildet damit auch den Sinnerschließungsprozess des theologisch gebildeten Publikums ab, dessen Wissen Produkt und Frucht der ausführlichen Beschäftigung mit den heiligen Texten darstellt. Die Figurenrede (Gott, Jakob) ist mit Guillemets gekennzeichnet, um sie von wörtlichen Zitaten im ersten Teil der Arbeit auch optisch zu unterscheiden.

3.1 Übersetzung der ausgewählten Erzählerkommentare

3.1.1 Auswahlstelle I

Als Gott in gewaltigem Zorn		Dv got in so micheleme zorne
den Teufel verflucht	915	geflö chote deme wurme
und die vielfachen Nöte		unt forbedahte
vorherbedacht hatte,		die manegen nôta,
die die Menschen leiden sollten,		die menneske solten liden,
da wartete er eine Weile:		dû beit er eine wile:
ob wohl der Mann und die Frau	920	ob der man iouch daz wib
jetzt noch von ihrem Streit lassen wollten?		wolten dannoch lazzen ir strit,
Falls sie in Gnaden leben wollten,		ube si in gnade wolten gan
so wäre ihnen das geschenkt worden.		des in ware gescehen.
Wenn sie sagten,		ub si iahen
dass sie schuldig seien,	925	daz si sculdich waren:
wollte er all ihre Schuld vergessen,		so wolt er uerchiesen ir sculde,
ihnen stattdessen seine Huld schenken.		wolte si lazen haben sine hulde.
Leider wollten sie nicht,		Leider sine wolten,
obwohl sie sollten.		wante sine solten.

Sie verharreten in ihren alten Reden,	930	in ir alten rede si stünten,
wälzten einer dem andern die Schuld zu.		die scult ûf eine ander wullen.
Sie wollten ihre Schuld nicht eingestehen		sine wolten sich ergeben.
und wir tragen den Schaden davon.		des muzzen wir den scaden haben.
Als Gott lange genug gewartet hatte,		Dû got gnûch lange gebeit,
da sprach er der Frau vielfaches Leid zu,	935	duo sprach er deme wibe manech leit,
scharfe Worte sprach er:		er sprach scarfere worte,
Wenn sie schwanger würde,		suenne si suanger wurte,
so müsste sie		é si gebare,
vor der Geburt		daz der sere uile ware
in einem fort viele Schmerzen	940	dei si ane ire libe
an ihrem Leib ertragen.		emzege mûse liden.
Weiters sprach er, sie sollte ihrem Mann unter-		Dazû sprach er si scolte im sin untertan,
worfen sein, ganz so, wie er mit ihr verfahren wollte.		swi er wolte mit ir gebaren.
Dann wandte er sich Adam zu,		Hine zû adame chert er sich dû,
er sprach zu ihm,	945	er sprach ime zû,
der gnädige Gott		der gnadige herre
und tadelte ihn heftig:		rafst inen file sere:
»Weil du nicht auf mich hören wolltest		‘Du du mich newoltest fernemen
und lieber deiner Frau gefolgt bist,		unt gernere uolgotest diner chonen,
weil du von der Frucht gegessen hast,	950	daz tu daz obez ane wurde
was ich dir bei deinem Leben verboten habe:		daz ich dir ferbot bi deme gesunde:
weil du nun genau das getan hast,		nu hast tu also getan,
so muss der Fluch über dich gehen.		so der flûch uber dich mûz gan.

Was du von nun an isst,		Suaz tu hinne fure gizzest
das musst du dir schwer verdienen,	955	uיל harto duz garnest,
Mit Mühen musst du		du mûst mit arbeiten
dein ganzes Leben führen.		allen din lıp leiten.
Hagebutten und Dornen		Hiuffolter unt dorne
lässt dir die Erde wuchern,		wucheret dir diu erde,
davon musst du leben,	960	des chrutes mûst tu dich tragen,
das musst du selber ausgraben.		daz mûz tu selbe graben.
Dein Gesicht muss in der Sonne		Vile dicho mûz suitzen
sehr oft schwitzen,		in der sunnen din antluze,
bevor du dir das Brot verdient hast		é du garbeitest daz prot
mit dem du den Hunger vertreiben kannst,	965	da du mit fertribest hungeres nót,
so lange, bis du stirbst		unz du erstirbest
und wieder zur Erde wirst,		unt ze erde wirdest,
von der du genommen wurdest.		dannen du wurde genomen.
Weil du Staub warst		want du ware ein stöp,
sollst du auch wieder zu Asche werden.«	970	so solt tu zû asken werden öch.’
Als die erbarmenswerten Menschen		Dû dei wenigen liute
das engelgleiche Gewand verloren hatten		fluren daz engliske gewate
und nackt waren		unt nacchet waren
in ihrem sündhaften Verhalten		in suntlichen gebaren
und nicht mehr im Paradies	975	unt si in dem paradise
bleiben durften,		wesen nemûsen,
da gab ihnen der gnädige Gott		der gnadige got

jedem einen Pelz,		ir îe wedereme einen pellez gap
aus Fellen gemacht,		getan uz fellen,
damit der Frost sie nicht quälen konnte.	980	daz siu der urost nemahte cholen.
Ich weiß, was er sagte,		Dû er síun angeleite,
als er sie ihnen anlegte:		ich weiz er aua sa redete
»Seht, nun ist Adam		‘Sehet nu ist adam
uns gleich geworden,		uns glich worden,
nun weiß er um Böse-und-Gut	985	nu weiz er ubel unte gû,
nun ist er wie Gott.		nu ist er alse got.
Mit unserer Weisheit		Nu sculen wir behuten
sollen wir jetzt verhindern,		mit unser wisheite
dass er von der [andern] Frucht nimmt,		daz er des obezes ieth ge chore,
ihn dann der Tod verschmäht,	990	dannen ín der tót ferbere,
er für immer leben		so mûz er iemer leben,
und in der Hölle bleiben muss.		in wize wesen.
Es ist besser, dass er stirbt		Pezzer ist daz er sterbe
und seine Schuld so gesühnt wird,		unt sin schulde so gerochen werde,
als dass er unsterblich wird	995	denner werde untotlich
und für immer unter dem Gericht steht.«		unt iemer uber in ge der grich.’
Er verstieß sie aus diesen Freuden		Dû er si dere wunnone bestiez,
und ich weiß, dass er sie aus dem Paradies		ich weiz er si uz deme paradise liez
unter großen Klagen		uile hart amerende
in diese Verbannung entließ.	1000	in ditz ellende.
Wer kann so hart sein,		Wer mach sín so herte,

dass es ihn nicht ins Herz steche,		daz ín nine steche an daz herze
dass durch so geringen Streit,		daz durch so bosen strít
den Adam und seine Frau hatten,		den adam héte unt sin wib
alle Menschen	1005	al man chunne
solcher Wonnen entbehren sollten?!		sol darben solehere wunne.
Das können wir als Gleichnis nehmen,		Da bi megen wir nemen pilede
dass wir nicht in den Himmel kommen,		daz wir nechomen hin ze himele,
solange wir nicht von der Sünde lassen		unz wir die sunde nieht begeben
und Widerstand leisten;	1010	unt an dem strit streben,
dass wir damit den Tod ernten,		daz uns daz licher
wenn wir es gut finden		da uns ter tiefel mit beswichet,
und es uns gefällt,		daz unsech daz tunchet gút
dass uns der Teufel überlistet.		da wir mite garnen den tot.
Warum nur denken wir Armen,	1015	Ware denchen wir armen
dass wir Gott betrügen könnten?		daz wir got ferchergeren,
Dass er unsere Hinterlist		daz er nieht erchenne
nicht erkenne?		unser hinterskrenchen,
Dass wir ihn mit unseren Lügen		daz wir in megen triugen
hintergehen könnten?	1020	mit unseren lügen?
Mit großer Untreue		Wir choden unsech riuwe
sprechen wir unsere Reue		mit micheler untriuwe
über die vielen Treulosigkeiten aus		die manegen unfrume
die wir gegen ihn getan haben.		die wir getan haben wider ime,
Dabei wollen wir sie doch weder lassen,	1025	unte newellen si doch nieht lazzen

noch wahrhaftig büßen.

Das alles ist ein Hohn,

Gott kränkt sich darüber sehr.

Als Gott Eva und Adam

das Paradies verlassen hieß,

da befahl er den Cherubim

mit feurigem Schwert

wehrhaft davor zu stehen,

damit er es bewahre

dass niemand dort hineinkomme,

der von der Frucht essen könnte,

weil jeder

dadurch ewig leben würde.

Denn das wollte er

für die rechte Zeit aufheben;

denn er wollte von einer Frau geboren

und am Holz der Marter geprüft werden,

damit er den daran überliste,

der uns an dem Holz zu Fall brachte;

damit Adams Fall,

der einst über alle ging

durch den Tod Gottes getilgt werde,

der ohne jede Sünde war.

Deshalb sprechen wir alle zusammen:

noch warlichen pözzen.

daz ist al ein spot,

des pelget sich got.

Dv got euen unt adamen

1030 im daz paradisum hiez rumen,

dû hiez er den engel cherubin

da fore sten werigen

mit furinime suerte,

daz er daz pewarte

1035 daz ter niemen inhome

der des wûcheres gename

da mannegelich

abe wurde untotlich,

want er daz wolte úf scalten,

1040 ze bezzereme zite gehalten,

want er wolt fone wibe werden geborn

unte ane dem holze der martire gechor

daz er den dar ana uerchargte

der uns an deme | holze beualte,

1045 daz der adames uál

der é gie uber al

uertiligot wurde an deme gotes tôde

der aller sunde was ane.

des choden wir alzesamine

Ehre sei dir, o Herr!	1050	laus tibi domine.
Adam erkannte seine Frau,		Adam sin wib erchande,
wie es noch Brauch ist in dem Lande.		so noch site ist in demo lande.
Er schlief mit ihr,		er hete mit ir minne,
wie man es überall zu tun pflegt.		so man noh spulget hinnen unt ennen.
Das nahm ihr weder von Frost noch Hunger,	1055	daz nebenam ire frost noh hunger
doch wurde sie davon mit einem Kind schwanger.		sine wurde eines chindes swanger.
Bevor sie das zur Welt brachte,		ê si den gebare,
war sie oft verdrießlich.		so ward ire ofto sware.
Nach vielem gelüstete es sie,		maniges si geluste,
doch nichts davon bekam sie.	1060	swelihiz si dere uerwiskte
Das schmerzte sie sehr,		daz tet ire uile we,
so wie Gott es ihr vorausgesagt hatte.		also got ire fore sagete ê.
sie war kraftlos,		so chom si in unmaht,
sie war schwach,		so was churz ire chraft,
sie war wie tot,	1065	so was si fure tot,
wie groß war da ihre Not!		daz was ein michel not.
So ging es		daz treip salle
volle neun Monate,		neun manode uolle,
Es verging kein Tag,		so nie nehein tach
sei er kurz oder lang	1070	churzer noh langer gelach,
an dem die unglückliche Frau		sine wante wenegez wib
nicht glaubte, dass sie sterben müsse.		daz si begeben mûse den lîp.
Das musste so sein,		daz mûse so sin,

denn so hatte es ihr unser Herr angedroht.		want ir da zû drote unser trehten.
Denn sie war ihm nicht zu Füßen gefallen	1075	Wante newas si ime geuallen an den fûz
und hatte ihm ihr Leid geklagt.		unt hate ime gechlaget ir grûz.
Hätte sie mit Tränen nicht gespart		lieze si der zahere nieht beturen
bis es ihn erbarmte,		unz iz ime maht erbarmen,
hätte sie ihn weinend angefleht,		hete ime weinnent an gelegen
bis er ihr die Schuld vergeben,	1080	unz er ire sculde hate uergeben,
hätte sie doch gesagt,		hate doch gesprochen
dass sie sein Gebot gebrochen hätte		daz si sin gebot hate uerbrochen,
und sie es sehr bereute,		iz ruwe si harte,
es gerne büßte,		si bûzt iz gerne,
und es ihr auch leidtäte,	1085	ir war ouch daz leit
dass sie ihren Mann verraten hatte,		daz si ir man ferriet,
hätten sie einander doch geraten,		heten ainen anderen geraten
beide um Vergebung zu bitten:		daz si beidiu antlazes paten:
Ja, seine Gnade wäre so groß gewesen,		ia ware so michel sin gnade,
dass er nicht gezögert,	1090	daz da ran ne ware nehein tuâla
sondern ihnen vergeben hätte:		er nehete in iz fer geben,
So könnten sie heute in Gnaden leben.		so mahten si mit gnaden hiute leben.
Doch genug haben wir ihnen vorgeworfen.		Gnûch haben wir in ferwizen.
Wollten wir nur uns selbst dabei bessern!		wolte wir unsech selben dabi pezzeren!
Leider tun wir das nicht,	1095	leider wir netûn
weder mit dem Willen, noch mit den Werken.		mit willen noh mit werchen.
Denn wir zögern keinen Augenblick,		want wir tuelen neheine wile

uns mit Hurerei und Neid,		uns pewellen mit hûre iöch mit nide,
mit Hochmut und mit Gier zu besudeln.		mit ubermûte iöch mit kire.
Darum stiften wir vielfaches Leid,	1100	So wir gestiften dei menegen leit,
darum sind wir vergnügt,		so birn wir also gemeit,
als ob uns Gutes geschehen sei,		sam uns wole si gescehen,
und darum wollen wir es in der Beichte nicht sagen.		sone welle wirs in bihte iehen.
So in Prahlerei gefangen,		sus in rûme
werden wir anmaßend.	1105	fermezze wir uns danne gnûge.
Wenn wir dann über kurz oder lang		Do hine uber lanch
– Gott sei Dank! –		so sol got sin in danch,
zu einem Priester kommen,		ube wir zeinem phaffen chomen,
und ihn bitten, unsere Beichte zu hören,		bitten ín unser biht fernemen:
dann sagen wir einiges,	1110	sumelichez wir sagen,
und einiges verschweigen wir.		sumelichez wir ferdagen.
Wir belügen Gott		gote wir da liugen,
und betrügen dabei uns selbst.		uns selben triugen.
Der Priester gibt uns dann eine Buße		So gibet er uns puozze
mit dem Ablass jener Sünden,	1115	mit der suntone antlazze
die wir gesagt,		der wir im beiahen,
nicht aber jener, die wir verschwiegen haben.		nicht der wir uber hûben.
Die müssen wir wieder forttragen,		die müzzen wir dane tragen,
denn dafür bekommen wir keinen Ablass.		daz wirre antlaz niene haben.
Gott weiß selbst	1120	Got weiz selbe
um all unsre Schuld		al unser sculde.

So heimlich können wir gar nicht handeln,		wir netûn nicht so getögen
dass wir es vor ihm verleugnen könnten.		des wir im mugen ferlügen,
Wie viel lieber wäre es ihm,		ne wan daz im liep ware
dass sich der Mensch	1125	daz sich menneske ergabe
seine Schuld eingestehe,		siner schulde,
damit er ihm seine Gnade schenken könnte!		daz er ime gabe sine hulde.
Nun sei Gott uns allen gnädig,		Nu gnade uns got allen,
wenn wir auch fallen,		ube wir geuallen,
was ständig passiert,	1130	so wir alzane tûn,
dass der Teufel dadurch, dass wir es		daz sîn der tiufel negwinne rûm,
bis zum Ende verschweigen, keine Ehre gewinne		daz wirz ferdagen unz an den ente,
und sich darüber nicht freuen kann.		daz er sîn werde mendente.
Vielmehr sollen wir es vorher beichten,		wir sculn iz é berûgen,
ehrlich bereuen	1035	uîl warlichen beriuwen,
und mit wahrer Buße		mit warer pûzze
zum Ablass kommen.		chomen zantlazze,
Wir sollen den zuschanden machen,		sculen den scenten
der uns zur Sünde verleitet hat.		der uns ferleitte mit den sunten.
Das mögest du bewirken, Herr,	1140	daz gerûche du, trehten,
im Herzen aller Christen.		senten in allere christene sin.

3.1.2 Auswahlstelle II

Danach bat er alle seine Söhne,	Danach pat er alle sini sune
dass sie zu ihm kommen,	daz si chomen zime,

und hören sollten,
wie es ihnen ergehen würde.
Als sie begriffen,
dass sein Ende zu nahen begann,
standen sie jammervoll
um das Bett herum.
Sie sagten, sie seien nun da
und hörten gerne seinen Segensspruch,
das, was Gott ihnen zugeteilt hatte
und wie er an ihnen handeln wollte.
Da lag nun Jakob,
dachte innig an Gott,
bat ihn eifrig
dass er ihm zeige,
welcher Ratschluss
seinen Kindern zuteilwerden solle;
Ob unter ihnen einer wäre,
würdig,
dass sich an ihm Gottes Verheißung
an Abraham erfülle:
dass von seinem Geschlecht
der abstammen würde,
der die ganze Welt
von der Hölle erlösen würde.

5390 daz si firnamen
wîe ir lezzistin dinch irgiengen.
Dû si wur | tin innen
daz sîn ente nahen pigundi,
daz petti si umbestûnten
5395 mit amarigin mûten.
Si sprachen da waren,
gerne sini segene firnamin,
waz in got irteilte hate,
zû wîu er ire rûhte.
5400 Dû lach iacob,
dahte uerre ane got,
pât in uile gnôte
daz er ime zeigte
welich rât wurte
5405 siner giburte,
ub ieht unter in ware
des ime gizame,
an deme irgienge,
des er gihiezze abrahame,
dazu uon sineme samen
noh der chome
5410 der die werlt alle
irlostete fon helle.

Als er so in seinem Innersten
 gebetet hatte,
 da sagte er seinen Söhnen,
 dass sie ihm zuhören sollten.
 Sie schwiegen still und richteten
 ihre Aufmerksamkeit auf seine Rede.
 Er sprach: »Mein Sohn Ruben,
 höre, wie es dir ergehen wird:
 Du bist die Stärke
 meiner Lenden,
 mein Erstgeborener:
 Du solltest der Erhabenste sein.
 Du wurdest mir und deiner Mutter
 der erste Schmerz.
 Wärest du edel und gerecht,
 so solltest du
 das kostbarste Erbe erhalten
 und über deine Brüder gebieten.
 Doch das alles hast du verloren,
 da du Gott nicht fürchtest
 und mit meiner Nebenfrau geschlafen hast,
 heimlich, in meinem Bett!
 Du warst wie das Wasser,
 das nicht im Fass bleibt,

Dũ er daz gibet
 uile innerchlichen getêt,
 dũ hiez er sini sune,
 daz si firnamin ime.
 Fili stille si gisuigtin,
 zũ siner rede dahtin.
 Er sprach ‘min sun ruben,
 firnim wîez dir mûz irgen.
 Du pist sterche
 miner werche,
 du pist sun min der erist,
 du scoltest sin der | heriste.
 du ware daz eriste sêr
 min unte diner mûter.
 warest du biderbi,
 so scoltest du haben uon erbi
 so wir iz tîuristiz hîeten,
 du scoltest dinen brûderen gibêten.
 Daz allez du firworhtest,
 dũ du got niforhtest
 unte mîne chebis uber lage
 an mineme bette gisuâse.
 Dũ tate deme wazzer gilich
 daz in deme uazze nieht inthabit sich,

sondern ausrinnt,		daz uzrinnit,
wo immer es ein Loch findet:		suâz loch findet:
Genauso schnell solltest du jetzt		alse iltest du uz fliezzen,
auch deine Lust büßen!		dinen glust gebuzzen.
Gott will das nicht,	5440	Got daz newelle
dass durch solche Sünde		daz in solichim ualle
dein ganzes Geschlecht		îuweht diner giburte
schuldig wird.«		sculdich werde.’
Dann segnete er		Symeon unte leuî
Simeon und Levi,	5445	segnôt er da bi,
sprach, sie seien ein krankes Gefäß,		sprach si waren wich faz,
in ihnen sei Neid und Hass.		in in ware nît unte haz,
Er bat, dass seine Seele		bat daz sin sêle
weder in ihre Gesellschaft käme,		niemir in ir rât chome,
noch wollte er	5450	noh erne wolte nehainer
an ihren Ehren teilhaben.		ir erêne haben teil,
Denn in ihrem Jähzorn		want si in ire heiz mûte
erschlugen sie gute Menschen		irslûgen lûte gûte
und böswillig brachten sie		unte in ubileme willen
eine Burgmauer zu Fall.	5455	taten eine burchmûre uallen,
Er sprach, ihre Streitsucht		sprach ire strît mût
sollte verflucht sein;		scolte sîn firflûchêt;
sie konnten ihren Zorn nicht in den Griff bekommen		sine gilôpten sich ir zorne,
und sind deshalb verloren.		si waren die flornen.

Er sprach: »Die unter euch werden gut,	5460	‘Die unter îu werden gû
[die meine Söhne in Gott sind.]		die sîn sune min iacob.
Ich zerstreue die Bösen,		die ubilin ich zisprenge,
jede Gnade sei ihnen fern.«		ellîu gnade si in ênge.’
Er konnte nicht mehr weitersprechen		Erne segenote si mere,
vor Schmerz darüber,	5465	wante erne mahte fore sêre,
dass sie ihren Ärger		daz si mit untriuwen
in Treulosigkeit gerächt hatten,		rachin ire riuwen,
als ihre Schwester Dina		daz dîna ire suester
sich selbst Schande erworben hatte		selb ire hete biworuen laster
und sie das anders aus der Welt schafften,	5470	unte si daz pûzten
als sie sollten.		anders denne si scolten.
»Juda, mein Kind,		‘Ivda min chint,
dir wird es gut gehen.		wol irgent dinîu dinch.
Deine Kraft macht dich		du wirstest diner chrêfte
zum Trost deines ganzen Geschlechts.	5475	trost aller diner chunniskefte.
Deine Brüder preisen dich,		dini brûder dich lobent,
wenn sie dein Recht anerkennen.		so si din reht intstênt.
Du überwindest deine Feinde,		du giwinnist manigen uiant,
deine mächtige Hand packt sie am Genick.		dîe ginikchit din mahtich hant.
Du erwirbst so große Ehre	5480	Du bewiruiset so michil êre,
dass dich dein ganzes Geschlecht seinen Herrn nennt.		daz dich al din chunne heizit herre.
Ganz ausgezeichnete Länder		Vili mârîu lant
kommen in deine Hand.		choment in dîne hant.

Wenn du die gewinnst,		so du dei gewinnist,
gleichst du dem Löwen	5485	deme leun gilich du gebarist,
der sich unter den Tieren		der unter tîeren nîmit
alles nimmt, was seiner würdig ist,		al des in gizîmit,
den alle Tiere fürchten,		den ellîu tîer furhtent,
sobald er sich unter ihnen blicken lässt.		so er dâr unter chumit.
Du schleichst dich an und raubst,	5490	du slehist unte rōbest,
bis du alle deine Feinde vernichtet hast.		unze du alle dine uiante getōbest.
So wie den Löwen oder die Löwin		Alse den leun oder die lêuinnen
niemand zu wecken getraut,		iemen getar wekchen,
sobald er sich mit offenen Augen		sos er ligit rūwen
zur Ruhe gelegt hat,	5495	mit offenen ōgen,
so trauen sich deine Feinde nicht,		same giturrin uiante din
dich anzugreifen.		îuweht dich girûzen.
So lebst du friedlich		So du bist fridelichin
in deinem Besitz.		in dinen richin,
Wenn du dann liegst und schläfst	5500	so du lîst, slaffest,
und deine Augen geschlossen hältst,		din ōgen newachent:
so meiden sie dich ganz,		si firbernt dich gare,
denn du bist wie ein Adler über ihnen allen.		du bist ir aller âre.
Von Juda wird niemals		Vone iuda newirt niemer ginomin
das königliche Zepter genommen	5505	daz chunichliche sceptrum
noch fehlt seinen Hüften		noh uon sinen huffen
die edle Herzogin,		gibristet chûnere herzogin,

bis der geboren wird,
 der die ganze Welt erretten soll,
 dessen Kommen all jene erwarten,
 die über die Welt verteilt sind.
 Er bindet das Fohlen der Eselin
 an den Zaun seines Weinbergs,
 die Mutter an die Weinrebe:
 das sind seine Minnegaben,
 dass er weder Juden
 noch Heiden verstößt.
 Er will, dass jeder Mensch
 sein geliebter Freund werde.
 Er gibt niemals auf,
 bis er sie mit Minne zusammengebunden hat.
 Im Wein wäscht
 er die prächtige Stola,
 mit der er geschmückt ist:
 ein erhabenes Gewand.
 Auch taucht er ins Blut der Trauben
 sein Obergewand.
 Schöner als Wein
 sind seine Augen.
 Der Glanz seiner Zähne
 ist weißer als das Weiß der Milch.«

unze | der wirt giborn
 der al die werlte scol nêrin,
 5510 des chunft alle die beitent
 di der uber dîe werlt sint gibreitet.
 Der bintet der esilinnen sîn
 an sines wingartan zûn,
 die mûter an dîe winrêbe,
 5515 daz sint siner minnone gêbe,
 daz er iuden noch heiden
 ime nilât inphreiden.
 Er wil daz îeweder lûut
 werde sin trût.
 5520 niemer er irwintit,
 ê er si mit minnen zesamene gibintet.
 In deme wîn er waskit,
 da er mite ist girustet,
 die sconen stole,
 5525 daz ist ein giwate frône,
 Jouch in des winperes plût
 sin lachin er dunchôt.
 Sconer den der wîn
 sint dei ougin sîn.
 5530 Siner zande glîz
 ist wizer den diu milich wîz.

Das ist eine geheimnisvolle Rede,		Diz ist ein tîefiu rede,
doch ich meine, dass sie jemand erklären kann.		ich wanes îemen irre chin mege.
Hätte ich das verstanden,		chund ich daz firmemen
was ich darüber gelesen habe,	5535	daz ich dar ubere han gilêsin,
dann sagte ich gerne,		gerne ich denne sagiti
welche Bezeichnung sie hat.		welihi pizeichinheit si habiti.
Juda heißt ›Bekenner‹		Judas chût pîhtare
und meint dich, Christus, unseren Herrn:		unte pizeichinit dich, christ unser herre:
dich, deines Vaters Wort,	5540	du dines uater iâhe,
solange du hier in der Welt warst;		unze du hîe in werlte ware;
Du sagtest, du wolltest ihn dafür loben,		du sprache daz du in woltest loben,
dass er den Kindern geschenkt,		daz er chindin daz hete gîgeben
was er den Weisen und Klugen		daz er wîsin unte chargen
verborgen hätte:	5545	fore hete firborgen:
Denn wer seine Gedanken ungeteilt auf dich richtet		want der dich einualtechlichen meinit
und sich von der Sünde reinigt,		unte sich der sunte ne gireinit
der ist wie dieses Kind,		der bezeichinet daz chint
dem die göttlichen Gnaden eröffnet sind.		deme die gotes gnade goffenet sint.
Wer aber seine Weisheit	5550	Suer aue sinen wîstûm
auf weltliche Herrlichkeit richtet		cheret an werltlichen rûm
und mit all seinen Sinnen		unde allen sînen sin
nach weltlichem Gewinn strebt,		cheret an werltlichen guîn
dich nicht fürchtet,		noch dich nîfurhtet,
sondern böse handelt,		so er ubil wurchit,

der muss auf die ewigen Freuden
jener Welt verzichten.

Gott will nicht umsonst
für uns geboren worden sein.

Wir sollen ihn loben,
weil er uns als Brüder haben will.

Er hat all
unsre Feinde besiegt,
er hat sie vernichtet,
die Hölle hat er ausgeraubt!

Als die Gottheit
die Menschheit annahm,
da war der Körper
sein schönes Gewand;
es gefiel ihm, mit diesem Kleid
seine Gottheit zu bedecken.

Weil er den alten Bund
vollkommen erfüllte,
wollte er auch nicht vermeiden,
sich beschneiden zu lassen.

Er wollte sich mit Opfern reinigen,
obwohl er keinen Makel hatte,
und alles das tat,
was unter den Juden Sitte war,

der mûz der êwigin wunnin

5555 in êner werlte mangilen.

Got niwil nieht haben florn
daz er durch uns wart giborn.

wir | sculn in loben,
daz er uns zi brûder wil haben.

5560 Er hat uber wunten

al unser uiante,
er hat si gidöbit,
die helle hat er biröbet.

Dû diu gotheit

5565 an sih nam die menniskheit,

dû was der lichname
sin wat scône;
unter daz lachan
girûhte er sine gotheit dekchen.

5570 Do er die alten ê

uili follichlichen bigê,
daz er daz newolte firmîden
er niliezze sich bisnîden,
unt sich mit opphere wolte reinen,

5575 suê er nihete niheine mêile,

unt al daz têt
daz unter iuden was sîte,

deshalb hat er auch im Wein
sein Gewand gewaschen.

Indem er die Taufe annahm
und anfang, vielerlei Bedrängnisse zu erleiden
und seinen Körper
ans Kreuz schlagen ließ,
hat er sein Gewand
ins Blut der Trauben getaucht.

Nachdem er zwei Tage
im Grab geruht hatte,
wurde dem Teufel
am dritten Morgen angst und bang,
denn er erstand vom Tode
mit Leib und Seele!

Er fuhr mit Löwenkräften
die Hölle zu zerbrechen.
Er fesselte den Teufel
und warf ihm einen Bogen in den Mund,
damit diesem Ungeheuer
immerfort der Mund offenstehen muss.

Wenn wir nun sündigen
und dadurch in seinen Schlund kommen,
so kann der böse Hund
den Mund nicht mehr zumachen

dû het er in deme wîne
giwaskin wât sîne.

5580 Dû er die touffe an sich nam
unte bigunde manige nôt lîden
unt lîe sinen lichnamen
an deme crûce martiren,
dû hêt er gedunchet
5585 sîn lachin in daz plût.

Do er | zuêne tage
girûwot in deme grabe,
an deme drittin morgin
maht der tîefel sorgen,
5590 er irstunt uon deme tôde
mit libe iöch mit sele,

er fûr mit leuchrefte
die helle brechen.
den tîefel er gibant,
5595 warf im einen böch in den munt,
daz deme selben gûle
alzane stê offen daz mûle,

so wir uone sunten
chomen in sîne slunten,
5600 daz er ubil hunt
nimege zû luchin den munt,

und muss uns durch Beichte und Buße
widerwillig wieder hinaus lassen.

Christi Augen

sind das Geheimnis seiner Lehre,
die denen Gnade verheißen,
die ihre Missetat büßen.

Diese Augen

sind schöner als der Wein,
der den alten Bund bezeichnet
und der dem Schuldigen sehr weh getan hat,
weil er mit Gleichem vergolten,
wer irgendwie dagegen verstoßen hat.

Die Zähne zerkauen,

was man in den Mund schiebt,
sie sollen das heraussuchen,
was der Körper zum Leben braucht.

Der Körper rührt nichts an,
was sie nicht zuvor geprüft haben.

Wenn sie es freigeben,
schluckt es die Kehle.

Genauso machen es die Prediger
mit ihrer Unterweisung:

sie sagen den Leuten,
dass sie Lieblinge Gottes werden,

daz er durch piht unte pûzze

sines undanches unsich uz lazze.

Christes ougin

sint siner lere gitögin,
die den gnade giheizzint
die ire missetat pûzzint.

dei selben ougin

sint sconer den der wîn,
der bizeichinit die alten ê
diu deme sculdigen têt uile wê,
want si mit kelicheme rach
suer ire têt dehein ungemach.

Die zêni chlîubint

daz man in den munt scîubit,
si sculn bisûchen
wes der lîb rûche.

der lib sin nieni rûrit,

ê siz biwarint.

so siz uberwintint,
dîu chela iz slintit.

Same tûnt die bridigari
an ire lere:

si geheizzent deme lîute

daz si werden gotes trûte,

wenn sie tun, was seiner würdig ist,
dass sie ins Paradies kommen und
dass sie so auch vermeiden,
dass sie in der Hölle brennen.

Das soll man sich
mit guten Werken verdienen.

Wenn sie so gelehrt haben,
dass sie die Menschen zu Gott bekehren,
dass sie rein
und ohne Makel werden,
so sind sie weißer als die Milch,
mit der man Kinder füttert,
die noch keine feste Nahrung
vertragen können.

Diese Rede geht ganz an Juda,
an Jakobs Sohn, der Gott lieb ist.
»Sebulon, hör zu, was ich dir sage:
du sollst am Meeresstrand bauen,
wo die Schiffe landen.

Dort sollst du dich bis Sidon ausbreiten,
damit die bei dir Hilfe finden,
die der Gefahr des Meeres entrinnen
und der bei dir Zuflucht finde,
den der Teufel jagt,

tûn si daz gote girîsi,
daz si chomen zi paradisi,
daz si ouh so megin intrinnin,
daz si ze helle niprinnin.

daz scol man garnen
mit gûtin werchen.

Suenne si so gilêrint,
daz si in ze gote bicherint,
daz er wirt rein,

âne sunten meile,
so sint si wîzzere denne dîu milich
da man mite mûsit dei chint
dei dannoch nimagan nîezzen
daz fest ezzen.

Disîu rede get elliu an iudam,
an iacobis sun den gote werden.
‘Zabulon, firnim | waz ich dir sage:
du scolt puwen an des meris stade,
da dei scêf lentin.

da zi sidone scolt tu iruvintin,
daz da zi dir gnade findin
dîe uz des meris freisan intrinnin,
unt suen der tîefel iage
daz der zû dir fluht habe

damit er am Ende	5650	unt an deme ente
in den Himmel kommt.		da zi himil er lenti.
Mein Sohn Issachar,		Min sun isachar,
ich sage dir wahrhaftig:		ich sage dir in wâr,
Du bist ein starker Esel		du pist ein starcher esil,
und du wirst sehr fruchtbar sein,	5655	du wirst uile fesil,
du bemühst dich um Sicherheit		du flizzist dich wisheite,
und unterwirfst dich der Mühsal.		fazzist dich der arbeite.
Wenn du davon satt geworden bist,		So du dich des gisatest,
so ruhst du an der Grenzlinie,		an der marche du rûwest,
so scheint dir die Rast	5660	so dunchet dû reste
als bestes aller Dinge.		aller dinge bezziste.
Dir zur Freude bebaust du		so bûwest du dir werde
die fruchtbare Erde.		die parigin erde.
Deine Schultern unterwirfst du,		din ahsilun du unter setzist,
wenn du unter drückender Last schwitzt.	5665	so du unter burde suizzist.
Du musst deinen Zins zahlen,		du muß dinen zins geben,
damit du in Ruhe leben kannst.		daz tu mit gnaden müzzist liben.
Dan soll		Dan scol gibieten
über seine Gefolgsleute		ouch sinen luten
wie auch über andere seines Geschlechts	5670	sam ander sin chunne
freudlos befehlen.		mit lutzeler wunne.
Denn sein listiger Sinn		want der din chârch sin
ist wie jener der Schlange,		ist gilich der nateren

die ganz leise daherschleicht,
bis sie plötzlich jemanden beißt.

Du bist ein gehörnter Wurm,
der am Weg sein Unwesen treibt,
der das Pferd in den Huf sticht,
damit der, der darauf sitzt,

zu Fall kommt,
vom Pferd herab auf den Kopf fällt,
nicht mehr aufkommt,
und ihm dann das Leben nimmt.

Und kann er sich nicht mehr aufraffen,
so muss er sagen:

›Herr, mein Gott, nun warte ich
bis du mich rettest!‹«

Das Buch sagt uns,
welche Bedeutung das hat:

Die Schlange steht für das treulose Handeln, 5690
der gehörnte Wurm für den Antichrist,
der Weg für dieses Leben,
die weltliche Not für den engen Pfad,
das Pferd für den Hochmut,
der darauf für die weltliche Herrschaft, 5695
der gestochene Huf
für das Wehgeschrei.

dñu uile stille slichit,
unze si etwen gibizzit.
Du bist ein gihurnter wurm
der an dere stîge heuit sinen sturm,
der daz rôs an den hûf hecchet,
der denne dar ûffe sitzit

daz der ualle,
nider chome an deme nelle
noch ûf nemegi chomen,
er ime beneme daz leben;
sone mag er sich girecchen,
so mûz er sprechen
herre got, nu pêit ich,
unze du nerist mich.’
Daz buoch uns saget
wêlich bizeichinunge ditze habet.

Diu natere bizeichinit hônchust,
der hurnt wûrm den antichrist,
der wech disin lîb,
dñe werltlichin nôt der engi stîch,
daz rôs ubermût,
herschaft der dar ûf | fe sitzet,
der gihacte hûf
des entis wûf.

Wer damit beginnt,
dieses Leben zu lieben,
an den pirscht sich der Teufel heran,
um ihn zu beißen.
Fest beißt er zu,
wenn er ihn verleitet.
Wenn einer nach Ehren strebt
und seine Bescheidenheit aufgibt,
Macht erwirbt
und um sie kämpft,
wenn er dann am wenigsten damit rechnet,
macht sich der Tod an ihn heran.
Sein Hochmut fällt,
der Tod ergreift ihn mit seinen Krallen.
Dann sagt er nichts mehr außer
›Rette mich, Herr, mein Gott!‹
Der gehörnte Wurm,
das ist der Zorn des Antichrist,
der aus Dan hervorgeht,
– so habe ich es gelesen –
der zuletzt kommen wird,
wenn die Welt ein Ende nimmt.
Seine Macht wird so groß,
dass er niemanden neben sich duldet.

Suer des biginnit
daz er ditze leben minnit,
deme slichit der tiefel zû,
daz er im einen piz tû.
hart er in hekchit,
suenne er in firleitit.
Suenner nach êrin strêbit
unt sine diemût bigibit
unt die herschaft giwinnit
da er nach ringit,
so er denne minnist wanit,
der tôt ime nahit,
sin ubermût fellit,
der tôt im bichrellit.
so nist siner rede mere
niware ‘nere mich, trehtin herre!’
Der gihurnter wurm
daz ist des antichristes zorn,
der giborn wirt uone dân,
so sich gilesin han,
der zi iungist chumit,
so diu werlt ente nimit.
des giwalt wirt so grôz
daz erni wil haben niheinin gnoz.

Groß wird sein Übermut,
er will Gott sein
und verspottet
den christlichen Glauben.
Er will euch vom Glauben abbringen
und besticht euch,
damit niemand,
ob öffentlich oder heimlich,
an den Sohn der Magd glaube,
unserer lieben Frau Sanctae Mariae.
So beginnt er, Zeichen zu tun:
er sagt, er sei Gottes Sohn
und die Menge glaubt ihm,
mit Bedrängnissen betäubt er sie.
Die ihm dann folgen,
über die zürnt Gott;
die aber im Glauben standhalten
deren Sache gelingt sehr gut:
Hier leiden sie große Schmerzen,
aber ihre Seele wird gerettet.
Das gebe Christus, Gottes Sohn,
dass wir alle so handeln,
dass wir Rettung finden,
deshalb sprecht alle: Amen.

Michil wirt sin ubermût.
er wil wesin gôt,
die christenliche glöbe
5725 hât er zi hûhe.
er heizzit firbieten,
sumeliche heizzit er mîeten,
daz niemen gilöbe
uber lût noch gitöGINE
5730 an der magide sun,
miner fröwen sante marien.
So beginnit er zeichenun:
er chût er sî gotes sun,
diu menige ime giloubet,
5735 mit geduange er sî doubet.
Die ime denne geuolgent,
got si erbelgent;
die aue an dem geloube gestênt,
uile wole der ding ergêt:
5740 die lident hîe michile chole,
in genisit aue diu sele.
Daz welle christ, gotes sun,
daz wir alle mûzzen tûn
daz wir chomen ze gnaden,
5745 des chodet alle amen.

Davon ist noch mehr geschrieben,
 das will ich jetzt aber übergehen.
 Der es besser kann,
 der kann darüber noch genug finden.
 »Nun, mein Sohn Gad,
 gut steht dir das Schwert.
 Du streitest gegürtet,
 beschützt dein Volk,
 verteidigst dich nach vorne,
 schlägst nach hinten zu;
 alles ist in Sicherheit,
 was du besitzt.«
 Du bezeichnest auch Christus,
 der unser Vorkämpfer ist,
 der den Teufel überwunden
 und ihn in der Hölle gefesselt hat.
 Außerdem wird er auch kommen,
 uns dem Teufel mit einem Schlag zu entreißen:
 Wenn er am jüngsten Tag
 sein Gericht hält,
 so nimmt er uns alle mit
 ins göttliche Paradies.
 Die Hölle wird geöffnet,
 der Teufel wird verschlossen.

5750

5755

5760

5765

Dannen ist mêre gescriben,
 da wil ich uberheuen.
 der iz paz fûget
 der mag dannen lesen genuge.
 ‘Nv mîn sun | gâd,
 uile wole dir daz suert stât.
 gegurter du fihtest,
 din lîut scirmist,
 forne du dich werist,
 hinter dich slehist,
 wole du behaltest
 al des du waltest.’
 Du bezeichnenest öch christ
 der unser furefehtare ist,
 der den tîufel uberwant
 unt ín in der helle gebant.
 Noch scol er ouch chomen,
 unsich ime alzoges benemen,
 want an deme iungesten tage,
 so er sin dinch habet,
 so nimit er uns scone
 zû dem paradise frone,
 diu helle sich intluchet,
 den tîufel uersuilehet.

So werden wir beschenkt	5770	so werden wir bescerit
und damit ist alles sehr gut.		da iz uile wole fert.
»Mein Kind Ascher,		‘Mîn chint aser,
du bleibst immer verschont.		dich uerbirt allez ser.
Fett ist dein Brot,		feizt ist dîn brôt,
keine Not bedrückt dich.«	5775	dich ne duinget nehein nôt.’
Als er ihm Brot genug gab,		Do er ime gab brôtes gnuht,
da hatte er auch all jene Dinge im Überfluss,		dô hêt er alles dinges uberfluz
die über das Brot hinausgehen.		daz nah deme brote scol gen.
Das können wir darunter verstehen,		daz mage wir da bî uersten,
dass er sagte, er solle den Königen	5780	daz er chod den chunigen
sorgfältig dienen.		ze flize scolte dienen.
Dieser bezeichnet ebenfalls Christus,		Der bezeichnenot ouch christ,
der das himmlische Brot ist,		der himiliskez brôt ist,
ohne das niemand am Leben bleiben kann,		ane daz nieman mag genesen
der sein Diener sein will.	5785	der sîn scol wesen,
Das Wort des Heiles		des heiligez wort
gibt uns den ewigen Trost.		uns gît den ewigen trost.
Die mit sich selbst kämpfen,		Die mit in selben fehtent,
damit sie nichts Unrechtes tun,		daz si sich unrehtes geloubent,
deren Seelen sind	5790	daz sint chunige
edel wie Könige.		an der sêle edele,
Denen dient Gott sorgfältig		den dienet got ze flizze
mit geistlicher Nahrung.		mit gaistlichem imbîzze.

Er setzt sich freudig		Er gesizzet ime werde
mit ihnen zu Tisch	5795	mit in ze merde,
mit großer Herrlichkeit		mit michilere gûtlîche
im Himmelreich.		in deme himilriche,
Dorthin kommen die niemals,		dar dîe niene chômen
die Ausreden erfinden:		dîe ze were worte nâmen:
Der eine sagte, er habe ein	5800	der eine chot hâti gechouffet
ganz ausgezeichnetes Landgut gekauft,		ein dorf uile gût,
das müsse er anschauen gehen		er mûse daz bescôwen,
und bat, ihn zu entschuldigen.		pat sich firsprechen.
Der andere sagte, er habe kürzlich		Der ander chod nîuwens ware gihât,
eine wunderbare Frau geheiratet –	5805	hat ime ein liebez wîb,
auch er bat sehr höflich,		pat sich mit huldin
ihn zu entschuldigen.		aue der insculdin.
Da war schließlich die Ausrede des Dritten:		Dû was des trîttin weri wort,
Er habe		er hate dû gichöffet
fünf Paar Ochsen gekauft,	5810	finf guet ohsin,
die müsse er untersuchen.		er mûse die bisûchen.
Und so bat auch dieser Verfluchte,		der selbe firwâzin
dass ihm das Essen erlassen werde.		pat sich aue so des merdis irlazzen.
Als die Boten berichteten,		Dû die boten gisageten
welche Antworten sie erhalten hatten,	5815	welich antsegi si habiten,
da ließ sie der Hausherr nicht eher ruhen,		er hiez si nieht erwinten,
bis sie alle herbeigebracht hatten, die sie fanden.		ê si brahten alle die si funten.

Sie gingen auf die Straße hinaus,		Si giengen an die strazze,
wo die Armen saßen		da die armen sazzen,
und füllten das Haus	5820	daz hus si ire erfulten
mit unseresgleichen.		der unseren glîchin.
Dass jene zu diesem Mahl eingeladen wurden,		Da êne zû geladet waren,
das geschah um unseretwillen.		daz gescach uns ze gnaden.
Das war Aschers Segen,		Daz was asêres segin,
den wir nicht übergehen dürfen.	5825	des nescolten wir nieht uber heuen.
»Naphtali, mein Kind,		‘Chint min neptalim,
mit wem kann ich dich vergleichen?		weme mag ich dich gebenmazzen?
Wie der Hirsch springt,		Also der hirz ferit,
wenn er freigelassen wird,		so er uzlazzen wirt
wie er sehr schnell über	5830	der der ist uil gezal
über Berg und Tal läuft,		uber perg iöch tal,
hierhin und		tût hinnen unt enne
dorthin springt		manige sprunge,
genauso schnell vollendest du		same snelle du urentist
alles, was du beginnst.	5835	al daz tu ane ergêst.
Nichts entwischt dir,		nieht dir intuisket
nach dem du verlangst.		des dich gelustet.
Durch deine kunstvolle Rede,		Durch dine rede spahe
die du herrlich gestaltetest,		dîe du tûst uile wahe,
lieben dich die Menschen.	5840	so minnet dich daz lîut.
Sie gewinnen dich sehr lieb,		du wirdest in uil liup,

denn du redest süß und schön,		du redest sũzze unde scône,
wie es für den Königshof angemessen ist.		so iz ze houe zâme.
Mein herzlieber Sohn Joseph,		Mîn trût sun ioseph,
Gott soll dich lieben!	5845	gote mũzzest du sin lieb.
Du bist das wachsende Geschlecht,		du bist daz wahsente chint
dessen Nachkommen [nicht] dahinschwinden.		des chint suînent.
Wer dich ansieht,		suer dich ane sihet
der sagt mit Recht,		mit rehte er gihit
dass es in allen Geschlechtern	5850	daz in allere geburte
nie einen schöneren Menschen gab;		nie sconere man newurte,
so schön, dass sich die Frauen zeigten		daz dei wîb wol besceinten,
als sie sich über die Burgmauern lehnten,		do si sich uber die burgmure leinten
und sich sehr wunderten,		unde si michel firwiz was
dass du so schöne Haare hattest	5855	daz so scône was din fahs
und du immer ganz		unde du ware aller
ohne Fehler warst.		alzoges ane laster.
Als man dich verkaufte,		dô man dich fürte ueile,
da war an dir überhaupt kein Makel.		an dir newas nehein meile.
Die vornehmen Jungfrauen	5860	Die hêren iuncfröwen
eilten, um dich anzuschauen.		ilten dich scöwen.
Keine von ihnen war so schön,		ir nehein was so wolgetan,
darüber wunderten sie sich sehr.		des mahte si wun ter haben.
Innen und außen		Vzzen unt innen
erfüllte dich Gottes Minne.	5865	ware du fol gotes minnen.

Dafür wurdest du zu Hause bestraft,
 dafür hassten dich deine Brüder.
 Deine eigenen Blutsverwandten
 nahmen an dir Anstoß.
 Der Neid auf dich war groß,
 viele Geschosse gingen gegen dich.
 Damals hielt dein Bogen stand
 in dem starken Gott,
 der zerbrach die Fesseln
 deiner Arme und Hände.
 Von dem wird geboren,
 der als Hirt über all jene Menschen
 erwählt ist,
 die Gott lieb sein werden.
 Dieser ist ein sehender Stein,
 der am Abend sein Vieh nach Hause bringt.
 Gott sei dir gnädig, Joseph,
 er verlasse dich nicht,
 sein heiliger Segen
 sei über allem, was du tust.
 Alles, was auf der Erde
 wächst und lebendig ist,
 dem schade weder Hitze noch Frost,
 weder Unwetter noch Krankheit.

5870

5875

5880

5885

des ingulte du heime,
 do dich hazzoten die dīne eigine.
 Dīn eigine mage
 hūben dich ane ir gebage.
 der nīt was ûf dich grōz,
 dich gie ane manig gescoz.
 dô gestũnt din boge
 an dem starchen gote,
 der zebrach daz gebente
 diner arme iöch diner hente.
 Uon deme wirt geborn
 der ze hirte ist irchorn
 uber al den līt,
 der gote scolte wesen liup.
 Der ist ein sehenter stein,
 der bringet ze abunde sin uihe heim.
 Got gnade dir, ioseph,
 noch ne uerzihe dir nieht,
 sin heiliger segen
 ne sī uber al des du sculest phlegen.
 Al des an der erde
 wahsentes und lebentes werde,
 dem newerre hitze noch frost,
 scūr noch suht.

Menschen und Tiere	5890	Liute iouch uihe
sollen dir reichen Ertrag bringen.		peren dir wûchere uile.
So wie dein Vater dich segnet,		Nach dines ua ter seginen
wirst du stark und mächtig werden		mûzzest du gemeginen
und der Segen aller deiner Vorfahren		unt aller diner uorderone segen
wird über dich kommen	5895	mûzze uber dich chomen,
und auch unter deinen Nachkommen		noch ir niemmer zerinne
niemals zu Ende gehen,		unter dineme chunne,
bis die Sehnsucht der		unze chome der wille
ewigen Hügel gestillt wird.		der ewigen puhile.
(»)Diese Hügel sind die Fürsten,	5900	daz sint die fursten
die seit Adams Zeiten waren.		die sît adâmes ziten wurten,
Patriarchen und Propheten,		patriarche unte wîssagen,
an die wir uns vor allen anderen halten sollen,		die wir ze den heristen sculn haben,
weil sie in ihrer Güte		wante si in ire gûte
den anderen Menschen vorausgingen:	5905	giengen ob andereme lûte,
die zu Gott gelangen,		die gote werden,
wie die Hügel auf der Erde,		sam die puhile obe der erde,
die danach verlangen,		dîe des îe gerten
dass Gott ihnen gewähre,		daz si got gewerte
dass Christus, unser Herr, komme	5910	daz unser herre christ chome
und sie dem Teufel entreiße.(«)		unt si deme tîufale pinâme.
Das Haupt seist du Joseph,		Der houbet sis du, ioseph,
in Güte und Gerechtigkeit,		in gûte unt in grehtikheit

und alle, die Gott lieben,
 von nun an bis in Ewigkeit,
 bis der Gottessohn kommt,
 der soll dich bestätigen,
 an dem wird auch sichtbar,
 welcher Segen auf dir liegt.
 Mein letzter Sohn,
 du bist weder der Schlechteste,
 noch der Beste:
 Ich meine dich, Benjamin,
 du bist wie ein Wolf.
 Die Beute frisst du in der Früh,
 die Beute teilst du auch am Abend.
 Zuerst verfolgst du die,
 die du nachher tröstest.
 Die du jetzt gerne töten würdest,
 die würdest du nachher gerne retten.«
 Als Jakob, der ausgezeichnete Mann,
 seine Söhne gesegnet hatte,
 da ergriff ihn der Tod.
 Er befahl, dass man ihn
 bei seinen Vorfahren begraben sollte,
 wo Abraham und Isaak,
 wo Sara und Rebecca und Lea lagen.

unt alle die got meînen
 5915 uon nu unt in êwen
 unze an den gotes sun,
 der scol dich statîgen,
 an deme wirt ouch scîn
 we | lih ist der segin din.
 5920 Svn min der lezziste,
 du nebist der wirsiste
 noch der bezziste,
 ich meine dich, beniamin,
 du noch hâst wolfes sin.
 5925 Den roub izzist du frû,
 den roub teilest du ouch spâte.
 zerist du dere ahtest
 die du after malo trostest.
 Die du nu gerne flurist,
 5930 aftermale du si gerne nerist.’
 Do der uile gûte iacob
 sine sune uol geseginote,
 do begreif in der tôt.
 er hiez sich peuelhin
 5935 zû sinen uorderen,
 da abraham unt ysaac,
 da sara unt rebecca iouch lia lag.

Danach		Der heiligi man
starb der heilige Mann.		da nach enti nam.
Seine Seele legte sich zur Ruhe	5940	diu sele fûr zi gnaden
bei seinem Ahnen Abraham.		zû sinem ânon abrahame.
Da wurde er sogleich		da wart er sâre
seinem Vater zugesellt,		sines uater eben hêre,
Jakob wurde		des gûten y saac
der Hausgenosse Isaaks.	5945	ward ebensazze iacob.
Da sitzen sie nun alle drei		Da sitzint si alle drî
im Himmelreich.		in deme himilriche.
Alle, die dahin kommen,		Alle die dare chôment,
die nehmen sie in ihren Schoß,		in ire scozze sí si nement,
dort vergessen sie sogleich	5950	da ergezzen si sciere
die vielen Schmerzen,		uile manigere sere
die sie so viele Stunden gelitten haben		die si manige stunte
in dieser Verbannung.		litin in disime ellente.
Das sollen wir jedoch nicht so verstehen,		Daz ne sculn wir so nieht uernemen,
dass sie alle in ihren Schoß kommen könnten:	5955	daz si alle in ire scozze megin chomen.
Abraham bedeutet Ruhe,		Abraham chuit rawa,
Isaac Freude,		ysaac froude,
Jakob heißt auch Israel,		iacob heizzit ouch israhel,
das sind zwei sehr edle Namen.		daz sint zuene namen uile hêr.
Jakob bedeutet Betrüger,	5960	Jacob chût underslûfare,
Israel Gottesbeschauer.		israhel gotes pescôwâre.

Wer nämlich den Teufel betrügt,		Suer den tiufal underslûfet,
wenn dieser ihn hintergeht,		so er in besuichet,
indem er mit Beichte und Reue		daz er mit pihte iouch mit riuwe
Gottes Treue sucht,	5965	sûchet gotes triuwe,
und dieser ihm in den Sinn gibt,		unt er ime sentit in mût
das Rechte zu tun:		daz er after diu wole tût,
Wer davon nicht ablässt,		unte des nieht erwintet,
bis er es vollendet hat,		unz er iz frentit:
der hat mit Abraham	5970	der hat mit abrahame
die ewige Ruhe,		die êwigen rawe,
mit Isaac Freude		mit ysaac froude,
und mit Israel schaut er Gott.		mit israhel gotes pescöwide.
Der kann mit Recht sagen,		der mag wole iehan
dass es ihm gut ergangen sei.	5975	daz ime wole sî gescehn

3.2 Kommentar

3.2.1 Auswahlstelle I

V 914–918: Der Dichter-Erzähler macht durch die Endposition von *zorne* und *wurme* einen Zusammenhang ganz stark: den Zorn Gottes auf den Teufel (nicht auf den Menschen!). Die *manegen nôta* wurden der Syntax wegen mit *forbedahte* getauscht, doch durch den alliterativen Gebrauch des ‚v‘ (verflucht – vielfachen – vorherbedacht) über drei Verse wird die Kausalkette deutlich, die der Erzähler zum Ausdruck bringt: Gott denkt daran, dass die Menschen durch den Teufel leiden. In M/K wird diese Verbindung auch durch den Reim deutlich (*zorne* – *wurme* – *ordinot* – *not*).

V 920: ‚wohl‘ wurde eingefügt, um den Fragecharakter zu unterstreichen (auch durch den Vokalgleichklang mit der Fragepartikel)

V 921: Aus den Möglichkeiten, die *dannoch* in der Übersetzung bietet (damals noch, jetzt noch; sodann noch, noch ausserdem)¹⁰⁰ wurde ‚jetzt noch‘ ausgewählt, um die Verstrickung Adams und Evas in ihren Streit und die Möglichkeit des ‚Notausgangs‘ anzuzeigen, die der Dichter-Erzähler an dieser Stelle aufmacht. Während sich im Primärtext solches nicht findet, erhöht es die Dramatik der Geschichte, wenn Adam und Eva vor dem Hintergrund dieser Überlegungen in ihrem Starrsinn verharren.

V 922: ‚falls‘ für *ube*, um die Wahlmöglichkeit (s. o.) zu betonen; *gnade* wird i. d. F. nicht übersetzt, obwohl die ‚Bedeutungen Behagen, Glück, Glückseligkeit, Unterstützung, Gunst, Huld‘¹⁰¹ im Nhd. zwar mitschwingen, aber keines der Teilbedeutungen das Ganze zufriedenstellend ausdrücken kann. So bleibt es der Leserin bzw. dem Leser überlassen, das Wort ‚Gnade‘ mit seiner oder ihrer Vorstellung zu füllen.

V 924: Obwohl ‚falls‘ in der Wiederholung die Wahlmöglichkeit noch mehr betonen und damit die oben angesprochene Dramatik weiter erhöhen würde, wird *ub* mit ‚wenn‘ übersetzt, weil der Fokus der fmGW sehr stark auf dem Beichtgedanken und dem Sündenbekenntnis liegt. Die Verse *ub si iahen / daz si sculdich waren* verbinden durch den Reim das ‚Sprechen‘ mit der ‚Schuld‘, einerseits ein Hinweis auf Spr 18,21, andererseits auf die Beichte als das Aussprechen der Sünde mit deren Vergebung durch Gott und gibt einen Hinweis auf die Ambivalenz von Sprache, wie sie z. B. auch in Jak 3, 1–12 behandelt wird.

V 926/27: *sculde* und *hulde* sind durch den Reim verbunden und verweisen auf die *felix culpa* in der Liturgie der Osternacht¹⁰². Aus diesem Grund werden diese Begriffe auch in der Übersetzung verwendet und über den Frikativ /sch/ verbunden: schuldig – Schuld – stattdessen – schenken. ‚Vergessen‘ und ‚stattdessen‘ vertiefen durch die Assonanz noch einmal diese paradoxe Verbindung.

V 928/29: Der Erzähler kennt die einzig richtige Option und zeigt das auch: Hier tritt er als absolute moralische Autorität in Erscheinung.

V 930/931: Wieder die Verbindung von Sprache und Widerstand gegen Gott; ‚verharren‘ wurde an dieser Stelle gewählt, weil sich auf diese Weise über den Vokal /a/ eine Verbindung des Verharrens mit den ‚alten (= gegen Gott misstrauischen) Reden‘ herstellen lässt.

¹⁰⁰ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=D00078> (abgerufen am 25.9.2022).

¹⁰¹ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=G02017> (abgerufen am 25.9.2022).

¹⁰² Vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/25152-frohloeket-ihr-choere-der-engel-das-exsultet> (abgerufen am 25.09.2022).

V 932/33: Die Verantwortung für die Misere des gegenwärtigen Menschen sieht der Dichter-Erzähler in der Verstocktheit von Adam und Eva. ‚Und‘ wird ergänzt, um die Kausalität zu betonen (i.S.v. ‚sie wollten – und wir tragen deshalb‘)

V 935/36: ‚da sprach er der Frau mit scharfen Worten vielfaches Leid zu‘ war eine elegantere Alternative, doch habe ich mich dagegen entschieden: Der Fokus liegt auch hier auf der Sprache, auf dem Zu-Spruch Gottes und das würde in der Zusammenziehung in den Hintergrund geraten, u.a. weil ein ‚sprach‘ wegfiel.

V 937–941: Der Satzbau wurde dem Nhd. angepasst; V 938 (‚ehe sie gebäre‘) wurde mit ‚vor der Geburt‘ übersetzt, weil die wörtliche Übersetzung im Nhd. markiert klingt und einem bestsprachlichen (gehobeneren) Register zugeordnet werden könnte, was nicht beabsichtigt ist.

V 942/43: *im* bezeichnet Adam, hier mit ‚Mann‘ wiedergegeben, da man bei den Pronomen leicht den Überblick verlieren kann und auch die *Vulgata* an dieser Stelle *vir* verwendet.

V 944–946: Der Dichter-Erzähler verbindet mit *gnadige herre – rafst inen file sere* Gnade und Tadel durch den Reim und lässt auf diese Weise selbst das strafende Wort Gottes als Gnade für den Menschen erscheinen. Auch hier spielt die *felix culpa* eine Rolle, denn durch den Tadel muss Adam seiner Schuld ins Auge sehen. Doch das ist nicht das Ende, in V 1040–1044 wird die Fortsetzung geschildert werden.

V 948–953: Das *fernemen* aus V 948 ist hier zentral, es findet sich nicht umsonst im ersten Vers des Prologs und an vorderster Stelle der *Regula Benedicti* (RB Prol 1: *Obsculta, o fili*). Das Hören auf Gott ist durchgängiges Motiv im Alten und Neuen Testament (das Sch’ma Israel, einer der wichtigsten Text des Judentums, beginnt mit ‚Höre, Israel‘¹⁰³, und wird im neuen Testament in Mk 12,29 wieder aufgegriffen). Das Hören ist biblisch oft mit dem Leben verknüpft, z.B. heißt es in Dtn 4,1, bevor die Zehn Gebote verkündet werden: Hört, und ihr werdet leben; In Spr 4, 10: Höre und du wirst leben. Das Gegenteil des Hörens zieht jedoch den Fluch nach sich, wie der Dichter-Erzähler hier deutlich macht. In dem Gebraucht der Zischlaute in V 950-952 (*daz – daz – obez – daz*) meint man, das Zischen der Schlange zu hören. Leider geht das in der Übersetzung verloren, zwar hätte man *obez* mit ‚Obst‘ übersetzen können, um den Frikativ zu erhalten, aber dann wären die mit dem Begriff ‚Frucht‘ verbundenen Diskurse (verbotene Frucht, Früchte des Geistes, reiche Frucht bringen, etc.) herausgefallen, die i.d.F. schwerer wiegen als die klangliche Erscheinung. In V 949 wurde das Perfekt verwendet, um einen Reim von ‚wolltest‘ und ‚folgtest‘ zu vermeiden. Außerdem ist das Perfekt dem heutigen

¹⁰³ Vgl. Schmid, Konrad/Schröter, Jens: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten heiligen Texten zur den heiligen Schriften. München ³2020, S. 258.

Leser bzw. der heutigen Leserin in der mündlichen Kommunikation vertrauter und bildet aus diesem Grund die Kommunikationssituation der fmGW besser ab.

V 956–958: Gleich nachdem das Wort als Nahrungsquelle unzugänglich wurde (vgl. Dtn 8,3; Mt 4,4), muss der Mensch sich selbst um seine Nahrung kümmern und das ist mit unendlichen Mühen verbunden. Der alliterative Gebrauch des Labials /m/ ‚mit – Mühen – musst‘ und die Vokalparallele ‚Mühen‘/‚führen‘ soll diese Konsequenz ausdrücken. Hiuffolter ist im AWB in erster Linie mit ‚Dornstrauch/Dornengestrüpp‘ wiedergegeben¹⁰⁴ und erst in zweiter Linie mit Hunds- oder Heckenrose, im MhdWB (Lexer) findet sich die Hagebutte¹⁰⁵, die hier gewählt wurde; erstens, um die Doppelung der ‚Dornen‘ zu vermeiden, zweitens, weil die Hagebutte eine interessante Alternative des Dichter-Erzählers zu den *spinas et tribulos* (Gen 3,18) der *Vulgata* ist. Die Verbindung von nahrhaften, aber kleinen Früchten mit dichtem Dornengestrüpp veranschaulicht den hier thematisierten Zusammenhang von schweißtreibender Arbeit und kargem Lohn aufs Beste.

V 959: Die Alternative ‚wuchert dir die Erde‘, die sehr nah am Ausgangstext ist, wurde nach langem Überlegen zugunsten der Version mit modaler Verwendung von ‚lassen‘ aufgegeben; diese Stelle bezieht sich auf Gen 3,17 (*maledicta terra in opere tuo*), wo der Ackerboden um des Menschen Willen verflucht wird. Diese Stelle wird vom Dichter-Erzähler übergangen (in V 953 wird nur der Mensch verflucht), allerdings wird hier nun implizit darauf verwiesen und durch den Gebrauch des Modalverbs soll diese Verfasstheit des Erdbodens zum Ausdruck kommen.

V 960/61: Diese Stelle nimmt auf die Verfluchung der Schlange Bezug (V 813-815: *die erde müst tu ezzen, / al din leben / müzest tu dich so tragen*) – sie muss Erde fressen und der Mensch muss das essen, was die Erde wachsen lässt: Das schafft eine Verbindung zwischen Erde, Teufel und Mensch; nicht umsonst ist das ‚irdische‘ (= erdische) in der Bibel und darüber hinaus ein Synonym für die sündhafte, gottabgewandte Seite des Menschen (vgl. z.B. Jak 3,15: „Das ist nicht die Weisheit, die von oben herabkommt, sondern sie ist irdisch, menschlich und teuflisch.“¹⁰⁶).

V 966/67: In *erstirbest* und *wirdest* (und in der Verlängerung mit *wurdest*) verbindet der Reim das Werden und Vergehen, dem alles Irdische unterworfen ist; obwohl die Übersetzung aus genannten Gründen auf den Reim verzichtet, wird dieser poetische Lebenszyklus hier nach

¹⁰⁴ Vgl. http://awb.saw-leipzig.de/cgi/WBNetz/wbgui_py?sigle=AWB&lemma=hiofaltar (abgerufen am 25.09.2022).

¹⁰⁵ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=H02132> (abgerufen am 25.09.2022).

¹⁰⁶ <https://www.bibleserver.com/LUT/Jakobus3%2C15> (abgerufen am 26.09.2022).

langem Überlegen im Reim übernommen, auch deshalb, weil die Betonung auf ‚Erde‘ liegt und dadurch der Reim die Semantik nicht überwuchert.

V 969/970: Der Dichter-Erzähler variiert den Staub, der in der *Vulgata* an dieser Stelle zweimal genannt wird: *quia pulvis es et in pulverem reverteris* (Gen 3, 19); die Asche bringt in den Text den Aspekt der Buße hinein, da Asche schon im AT ein Zeichen der Trauer, Buße und Umkehr war und uns als solches noch heute in der Liturgie des Aschermittwochs begegnet. In Gen 18,27, Hi 42,6 und Sir 10,9 steht aber auch ganz explizit der Mensch als ‚Erde‘ bzw. ‚Staub‘ und ‚Asche‘ (Gen 18,27: *pulvis et cinis*): Der Dichter-Erzähler zeigt seine Bibelkenntnis und bringt den pastoralen Aspekt zum Klingen, der auf Buße und Sündenbekenntnis abzielend die gesamte fmGW durchzieht.

V 971/972: Aus den Übersetzungsmöglichkeiten für *wenigen* wurde an dieser Stelle ‚erbarmenswert‘ ausgewählt¹⁰⁷, einerseits um der mitleidigen Haltung des Dichter-Erzählers Adam und Eva gegenüber Rechnung zu tragen, andererseits um durch den Vokal /e/ eine Verbindung zu ‚engelsgleich‘ herzustellen und herauszustreichen, dass der Verlust dieses Gewandes die Menschen erbarmenswert macht (wieder ein Hinweis auf die *felix culpa*, die das Erbarmen Gottes auf den Menschen herabruft¹⁰⁸).

V 973–976: Der anaphorische Gebrauch von *unt* stellt den Kausalzusammenhang zwischen Ungehorsam, Nacktheit und Verstoß aus dem Paradies heraus.

V 978: Der Dichter-Erzähler verwendet hier das Wort *pellez*, das mit *uz fellen* eine klangliche Einheit bildet, die leider um der Orthographie willen im Nhd. verloren geht, um gleich darauf den Frost zu erwähnen, vor dem er schützen solle. Dieser Frost fehlt in der *Vulgata* und ist ein Hinweis auf die Integration lebensweltlicher Umstände durch den Dichter-Erzähler.

V 981/982: Die Satzstellung wurde ans Nhd. angepasst und durch die Initialstellung der Floskel ‚ich weiß‘ der Rekurs auf die biblische Vorlage betont¹⁰⁹.

V 985: Die mhd. Formulierung *ubel unte gûit* macht klanglich sehr deutlich, dass es nicht um Gut oder Böse geht (dem nhd. Klang nach Antagonisten), sondern um Gut und Böse. Dieses ‚und‘ charakterisiert Gut und Böse als „zwei aufeinander angewiesene Pole, die die Funktion haben, Differenzen deutlich zu machen, Grenzen zu ziehen und damit unterscheidendes

¹⁰⁷ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=W01671> (abgerufen 26.09.2022).

¹⁰⁸ Vgl.: Fugger, Dieter: Der liturgische Begriff und das Motiv der *felix culpa* in dogmatischer und spiritueller Perspektive unter besonderer Berücksichtigung der Menschwerdung Christi. Masterarbeit an der Universität Wien, S. 84.

¹⁰⁹ Vgl. Kipf (2017), S. 244.

Erkennen zu ermöglichen“¹¹⁰. Das ‚und‘ ist nicht bloß Konjunktion, es ist integraler Bestandteil von ‚Gut und Böse‘. In der Übersetzung erweist sich das Aufrechterhalten der klanglichen Verbindung als Herausforderung: ‚Übles und Gutes‘ wäre eine Möglichkeit, doch hat ‚Übles‘ nicht die gleiche Konnotation wie ‚Böses‘. Ungemach und Gutes erhält den Vokal, geht aber an Sinn, Rhythmus und Register vorbei. Schlussendlich wurde eine Version gewählt, die nicht zu hören, aber zu lesen ist: Die Bindestriche sollen die Aufmerksamkeit des Lesers, der Leserin auf das ‚und‘ als verbindende Einheit von Gut und Böse lenken. Während der Text der fmG für hörende RezipientInnen gedacht war, wird diese Arbeit (hoffentlich) lesende RezipientInnen finden; aus diesem Grund habe ich mich mehr für eine augenfällige Version entschieden, obwohl der Vokal /u/, der nicht nur *ubel unte güt* verbindet, sondern damit auch das Gott bezeichnende *uns* verknüpft, in ‚uns – nun – um – Und – Gut – nun‘ erhalten bleibt. *ubel* fällt aus dieser Klangreihe leider heraus, doch macht der Dichter-Erzähler klanglich ganz klar, dass in der Welt nach dem Sündenfall auch das ‚Böse‘ seinen Platz beansprucht bzw. beanspruchen muss.

V 987/988: Die Satzstellung wurde ans Nhd. angepasst, die ‚Weisheit‘ jedoch ist eine Beifügung des Dichter-Erzählers und in der *Vulgata* nicht vorhanden (Gen 3,22). Sobald der Mensch von einer Beschränkung oder einem Hindernis hört (besonders was alle Spielarten des Lebens und dessen Verlängerung betrifft), ist das Aufbegehren dagegen fast schon ein Reflex; eine Beschränkung weise zu nennen, gehört nicht zur kognitiven menschlichen Ausstattung und erscheint auf den ersten Blick paradox. Doch dieses Paradox ist ein biblisches, wenn in 1 Kor 1,18–31 die weltlichen Verhältnisse auf den Kopf gestellt werden. Der Dichter-Erzähler lässt dieses Paradox im Lichte der Fürsorge Gottes für den Menschen erscheinen und führt dies in den Versen weiter (aber nicht weniger paradox) aus.

V 989: In der *Vulgata* findet sich an dieser Stelle *de ligno vitae*, hier wieder das ‚Obst‘, deshalb wird ‚andere‘ ergänzt, um eine Unterscheidung zur ersten Frucht zu ermöglichen, die den Sündenfall herbeigeführt hatte.

V 990/991: Sowohl *mûz*, als auch *iemer* wurde auf *leben* und *in wize wesen* bezogen, da beides eine Konsequenz des zweiten Fruchtgenusses wäre, würde Gott dies nicht verhindern. *wize* wurde mit ‚Hölle‘ übersetzt, auch ‚Fegfeuer‘ wäre möglich¹¹¹. Da es semantisch jedoch um eine immerwährende Strafe geht, wenn der Mensch vom Baum des Lebens essen würde,

¹¹⁰ Schmitz, Barbara: Ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses (Gen 3,5). ‚Gut‘ und ‚Böse‘ – Grenzziehungen in der Urgeschichte (Gen 1–9). In: Zimmermann, Beatrice [Hg.]: An der Grenze: theologische Erkundungen zum Bösen. Frankfurt am Main 2007, S. 24.

¹¹¹ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=W04075> (abgerufen am 13.11.2022).

während ein Ausweg aus dem Fegefeuer prinzipiell möglich ist, habe ich mich für ‚Hölle‘ entschieden.

V 997–1000: Die Zugehörigkeit des Partizips *amerende* ist nicht ganz klar – ist es der klagende Gott oder der klagende Mensch? Diese Ambivalenz wurde in der Übersetzung bewusst stehen gelassen, denn grammatisch ist beides möglich und wenn man V 914–934 berücksichtigt, dann erscheint die Idee des klagenden Gottes dem Dichter-Erzähler nicht fern gelegen zu sein, schließlich drückt sich in der gesamten Heiligen Schrift immer wieder die Trauer Gottes über das Exil und die Verlorenheit seines Volkes aus (vgl. z.B. Jer 8,18 ff., Ez 34,16 ff., Mt 23,37).

V 1001 ff.: Hier ändert sich die Sprechhaltung von der berichtenden zur betrachtenden Rede; eine *ruminatio* des Dichter-Predigers, der das, was er gerade gehört hat, im Herzen bewegt, darüber nachdenkt (vgl. Lk 2,19) und die RezipientInnen in seine Überlegungen hineinnimmt. Die vielen Ergänzungs- bzw. Gliedsätze kennzeichnen die mündliche, wiederkäuende Rede und werden in der Übersetzung auch so wiedergegeben.

V 1002: *daz ín nine steche an daz herze* könnte sehr elegant mit ‚dass es ihm nicht zu Herzen ginge/ans Herz ginge‘ übersetzt werden, doch verlöre darin das ‚stechen‘ seine Spitze. Die sollte jedoch erhalten werden, weil das Bild des Stechens eindringlicher die Verfasstheit und Haltung des Dichter-Predigers zur Geltung bringt, auch ist das Stechen konnotiert mit dem Biss der Schlange und dem Stachel des Todes bzw. der Sünde (vgl. V 823 bzw. auch 1 Kor 15,56).

V 1003: die Nichtigkeit des Streits wird betont, was bemerkenswert ist: Nicht der Ungehorsam und der Streit per se, sondern die Verstocktheit und Weigerung zum Sündenbekenntnis ist für den Dichter-Prediger die eigentliche Tragödie (vgl. V 924–933).

V 1011–1014: Die Satzstellung wurde verändert, um die Kausalzusammenhänge deutlicher zu machen, die die mündliche Rede kennzeichnenden Gliedsätze wurden erhalten.

V 1015–1020: Durch die Dreigliederung des fragenden Ausrufs soll die Wichtigkeit der Frage unterstrichen werden, denn die gesamte fmGW ist ein Beispiel für die Konsequenzen einer Kommunikationsverweigerung und sowohl Dichter-Erzähler, als auch Dichter-Prediger werben für eine Wiederaufnahme bzw. Wiederherstellung der Kommunikation in der Beichte. So wundert es nicht, wenn der Dichter-Prediger an dieser Stelle (rhetorisch) emotional wird, was auch in der Übersetzung sichtbar sein soll.

V 1021–1024: *riuwe* und *untriuwe* sind klanglich und durch den Reim verbunden, die klangliche Verbindung wurde in der Übersetzung beibehalten, der Rhythmus steht dem Reim in der Übersetzung (gewollt) entgegen. Um die klangliche Kette weiterzuknüpfen, wurde *unfrume* mit ‚Treulosigkeiten‘ übersetzt, obwohl dafür ‚Sünde/Schlechtigkeit/Schaden/Unheil‘ im

Wörterbuch angegeben ist¹¹²; doch rechtfertigt der Relativsatz *die wir getan haben wider ime* diese Wahl, da es um Gott als Leidtragenden geht und diesem vor allem im AT die Klage über die Treulosigkeit seines Volkes in den Mund gelegt und als Grund für verschiedene Bestrafung genannt wird (vgl. z.B. 1 Chr 9 ff., Ez 18,24, Ps 78,57).

V 1027/28: *spot* habe ich mit ‚Hohn‘ übersetzt, obwohl mir das umgangssprachliche Wort ‚Versarſche‘ hier passender erscheint, leider passt es nicht ins Register (in einer Dialekt-Übersetzung könnte man das eher einbauen). Für *belget* + *gen*. gibt das Wörterbuch den Begriff ‚zürnen‘ an¹¹³, doch scheint mir die Nuance der Kränkung im Vordergrund zu stehen¹¹⁴. Wenn man die Verse davor betrachtet, so führt der Erzählfaden von der Trauer Gottes über die Verstocktheit des Menschen bis hin zur ungültigen Beichte, die wiederum Gott betrübt, weil er dem Menschen seine uneingeschränkte Huld nicht schenken kann (vgl. V 924 ff.). Aus diesem Grund scheint mir ‚kränken‘ in diesem Fall angemessener. *spot* und *got* werden im Reim zusammengebunden, der Klang und das damit einhergehende Paradox (ein Gott, der sich verhöhnen lässt) wird durch die Initialstellung in V 1028 erhalten. Damit verweist der Dichter-Prediger auch auf die Passion, in der sich Gott ebenfalls verhöhnen lässt (vgl. Mt 27,29).

V 1031: *engel* (stm) steht hier im Singular, doch in Verbindung mit der hebräischen Pluralform Cherubim bzw. *cherubin*. Dies ist direkt der *Vulgata* entnommen, wo es heißt *et conlocavit ante paradisum voluptatis cherubin* (Gen 3,24); der Verdacht liegt also nahe, dass der Dichter-Erzähler zwar sehr gut über den lateinischen Primärtext, jedoch weniger über die grammatischen Strukturen der hebräischen Sprache Bescheid wusste. Da der *Vulgata*-Bezug eindeutig ist, wird in der Übersetzung die Pluralform gewählt.

V 1032/33: Die klangliche Verbindung der Frikative, die ‚Feuer‘, ‚Schwert‘, ‚wehrhaft‘ und ‚davor‘ zusammenbindet, bildet eine klangliche Einheit, die den Eintritt ins Paradies auch phonetisch verschließt. Auch aus diesem Grund wurde *werigen* mit wehrhaft übersetzt und nicht mit ‚schützen‘ oder ‚verteidigen‘¹¹⁵, darüber hinaus findet sich die ‚Wehr, im ‚Schwert‘ wieder und verstärkt es.

V 1038: Der sehr lange Schachtelsatz (V 1029–1048) wird an dieser Stelle in der Übersetzung unterbrochen, da es an dieser Stelle grammatisch bzw. semantisch möglich und sinnvoll ist.

V 1040: *ze bezzereme zite*: für eine bessere Zeit oder für die rechte Zeit? Den Ausschlag für letzteres gab der Kontext: Ab V 1041 gibt der Dichter-Prediger eine Kurzversion der

¹¹² Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=V02522> und <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=U05211> (abgerufen am 26.09.2022).

¹¹³ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=E01724> (abgerufen am 26.09.2022).

¹¹⁴ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=B00652> (abgerufen am 26.09.2022).

¹¹⁵ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=W01912> (abgerufen am 26.09.2022).

Heilsgeschichte, die sich im Kommen Jesu Christi und in seinem Tod am Kreuz erfüllt. Der Dichter-Prediger bringt an dieser Stelle eine Zusammenschau von Gal 4,4 (Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt) und Röm 5,18 (Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt) zu Gehör – beides Texte, die regelmäßig in den liturgischen Lesungen begegnen und deshalb als fester Bestandteil der pastoralen Ausstattung des Dichter-Predigers gelten können.

V 1049/50: Die Ausführungen des Dichter-Predigers enden im gemeinsamen Lobpreis, die Formel *gloria* bzw. *laus tibi domine* ist in der Liturgie die Antwort auf die Lesung aus dem Evangelium, deshalb wurde für die Übersetzung die dafür heute übliche deutsche Form gewählt: Ehre sei dir, (o) Herr¹¹⁶. Das Rufzeichen verdeutlicht den Impetus des gemeinsamen Lobpreises, den der Dichter-Prediger durch seine vorangegangenen Ausführungen anstrebt.

V 1051–1054: Der Dichter-Erzähler übernimmt in V 1051/52 den Wortlaut der *Vulgata* und übersetzt *vero cognovit* (Gen 4,1) mit *erchennen*, das „vom biblischen Sprachgebrauch ausgehend als Lehnübersetzung von lat. *cognoscere*“¹¹⁷ auch im Deutschen unter der (Neben-)Bedeutung ‚sexuell verkehren‘ Eingang finden wird. Weil ‚erkennen‘ aber (wie auch heute im Deutschen) vorrangig andere Bedeutungen hat, fühlt sich der Dichter-Erzähler verpflichtet, diesen Vers des Primärtextes anschaulich zu erklären (V 1053/54).

V 1057 ff.: Der Dichter-Erzähler berichtet nun sehr realistisch von Evas Schwangerschaftsleiden und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er diese (psychische) Verfasstheit kannte – wenn schon nicht aus eigener Erfahrung, so doch zumindest vom Hörensagen.

V 1058: Auch hier würde sich die Umgangssprache anbieten: ‚bevor sie ihr Kind zur Welt brachte, war sie oft grantig‘. Doch leider passt auch das nicht ins Register.

V 1066: Der Ausruf soll die Not verstärken und die Konsequenz des Ungehorsams betonen, der auch in V 1074 als Grund für Evas Unpässlichkeiten genannt wird.

V 1075 ff.: Nun beginnt analog zu V 1001 ff. eine Betrachtung des Dichter-Predigers; er meditiert darüber, wie Adam und Eva doch noch hätten Verzeihung erlangen können. Im Gegensatz zu M/K (*ich waene*; V 1158) tritt der Dichter-Prediger in W nicht explizit in Erscheinung, auch verwendet er in V 1075/76 noch keine Konjunktivformen, wie das in M/K ab V 1158 der Fall ist. Für den Dichter-Prediger der fmGW sind die beschriebenen Schmerzen deshalb nicht die

¹¹⁶ Vgl. https://www.messopfer.de/employees/der_ordo_missae.pdf (abgerufen am 26.09.2022).

¹¹⁷ <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB2?lemid=E11745> (abgerufen am 26.09.2022).

Konsequenz aus dem Ungehorsam Evas, sondern aus ihrer Weigerung zur Buße. Ein kleiner, aber feiner Unterschied.

Die wiederkäuende Betrachtung des Dichter-Predigers drückt die Übersetzung im anaphorischen Gebrauch von ‚hätte‘ aus, ähnlich dem sog. Seufzermotiv in der Musik. Der Satz zieht sich ab V 1077 über sechzehn in einer kausalen Abfolgen aufeinander bezogene Verse (was-wäre-wenn). Aus diesem Grund übernimmt die Übersetzung diese atemlos anmutenden Aufzählungen in einer Reihe von Ergänzungs- und Gliedsätzen.

V 1079: *anlegen* wird im Grimm’schen Wörterbuch mit ‚ein Anliegen, eine Bitte u.ä. an geeigneter Stelle vortragen, vorbringen‘¹¹⁸ angeführt. Die Übersetzung verwendet an dieser Stelle ‚anflehen‘, weil semantisch kein großer Unterschied besteht und es besser ins Metrum passt.

V 1093 ff.: Der Dichter-Prediger beendet seine *ruminatio* und nimmt diese als Vorlage, um dem Kollektiv, dem er sich selber zurechnet, die eigenen Vergehen vor Augen zu halten.

V 1096: *mit willen noh mit werchen* erinnert an das *confiteor* der Messe und die monastische Komplet, wo die Schuld in *cogitatione, verbo et opere* bekannt wird; der ‚Wille‘ kommt dabei den ‚Gedanken‘ schon sehr nahe, ist aber über den Frikativ mit den Werken verbunden und geht diesen voraus; außerdem verweist er auf das Vaterunser (*fiat voluntas tua*). Deswegen wurde in der Übersetzung die klangliche Verbindung von ‚Wille‘ und ‚Werk‘ übernommen.

V 1098/99: Hurerei, Neid, Hochmut und Gier gehören zu den sog. Wurzelsünden, Laster und Vergehen, die schon Paulus in Röm 1,29 auflistet und die über Evagrius Pontikos Eingang in die monastische Literatur bis ins Kapitel 4 der *Regula Benedicti* gefunden haben.¹¹⁹ In der Übersetzung entspricht das Metrum von ‚mit Hurerei und Neid‘ jenem von ‚mit Hochmut und mit Gier‘ (jeweils drei Jamben) und verknüpft die Sünden auch rhythmisch miteinander.

V 1107: Da der Dichter-Prediger zu einer Gemeinschaft spricht, wurde V 1107 mit dem mündlichen Ausruf ‚Gott sei Dank‘ paraphrasiert.

V 1109: Dem Dichter-Priester ist es wichtig, Wunsch und Bitte des Menschen nach dem Sündenbekenntnis zu betonen (vgl. Ps 32, 1–5), auch an der Textoberfläche über die Alliteration, und dies wird in der Übersetzung übernommen.

V 1110 ff.: Auch hier finden sich Anleihen an Ps 32,1–5, besonders aber an Hieronymus: ‚Wer aber anders handelt und wissentlich etwas zurückhält, legt der göttlichen Güte nichts zur Vergebung durch den Priester vor. Wenn sich nämlich der Kranke schämt, dem Arzt seine Wunde

¹¹⁸ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB2?lemid=A11308> (abgerufen am 26.09.2022).

¹¹⁹ Vgl. Evagrius Pontikos: Über die acht Gedanken. Eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge. 2., verb. Aufl. Beuron 2007, S. 20–24 (Weisungen der Väter 3).

zu entblößen, so heut[sic!] die Arznei nicht, was sie nicht kennt (Hieronymus, Eccl. 10,11)¹²⁰. So enthält diese Stelle keinen Beichtspiegel, sondern dessen Negativbeispiel, das wiederum in kausaler Abfolge und mündlichem Duktus mit Glied- und Ergänzungssätzen, was so in die Übersetzung übernommen wird.

V 1114: Ergänzung von ‚Priester‘, um Irrtümern vorzubeugen (in den vorhergehenden Versen ist von Gott die Rede).

V 1121: Um die Betonung auf ‚all‘ zu legen (in Bezug auf die verschwiegenen Sünden aus V 1110 ff.), wurde ‚um‘ eingefügt.

V 1122: ‚heimlich handeln‘ – Heimlichkeit und Tat werden durch den alliterativen Gebrauch des Frikativs /h/ zusammengebunden.

V 1124: *ne wan daz im liep ware* (= obwohl es ihm lieber wäre) wird, da es sich um einen Vers des Dichter-Predigers handelt, in der Übersetzung als indirekter Ausruf wiedergegeben, um die RezipientInnen direkt anzusprechen und die Dringlichkeit, mit der der Dichter-Prediger sein Anliegen vorträgt, zu verdeutlichen.

V 1125 f.: Der Dichter-Prediger führt seinen RezipientInnen durch den Gebrauch des Reflexivpronomens vor Augen, dass es bei der Beichte nicht um Gott, sondern um den Menschen geht, der sich seine Schuld zuerst selbst eingestehen muss, bevor er sie beichten kann. Damit rückt er die vorangegangenen Ausführungen über die unvollkommene Beichte in ein neues Licht: Vielleicht ist es gar keine Absicht, dass nicht alles gesagt wird? Vielleicht spielt Unbewusstheit dabei eine wichtige (wenn auch keine gute) Rolle? Es könnte die Aufforderung zur gründlichen Gewissenserforschung sein, die der Dichter-Prediger seinen RezipientInnen auf diese Weise ans Herz legt (vgl. z.B. 2 Kor 13,5), etwas, das auch Benedikt in seiner Regel immer wieder aufgreift (z.B. RB Prol 36; RB 7, 10–15); es könnte aber auch ein Hinweis auf die *correctio fraterna* sein, die in Mt 18,15–16 gründet und in der monastischen Tradition einen wichtigen Platz einnimmt.

V 1128 ff.: Der Abschluss des Dreischritts *lectio – meditatio* (= *ruminatio*) – *oratio* ist erreicht: Der Dichter-Prediger ruft die Gnade Gottes auf seine Gemeinschaft herab und gibt eine Kurzfassung der idealen Beichte (V 1035/36). Auf die Ablass-Thematik kann hier nicht näher eingegangen werden, doch sollen an dieser Stelle die seit dem 11. Jahrhundert im politischen und gesellschaftlichen Interesse verankerten Kreuzzüge nicht unerwähnt bleiben: Kreuzfahrer konnten durch ihre Teilnahme am ‚heiligen Krieg‘ den 1095 dafür geschaffenen vollkommenen

¹²⁰ <https://www.vatican.va/archive/DEU0035/P4J.HTM> (abgerufen am 26.09.2022).

Ablässen erwirken¹²¹, der Mönch als Streiter Christi ist auch der RB nicht fremd (z.B. RB Prol 3).

V 1038: Die Übersetzung von *scanten* mit ‚zuschanden machen‘ statt ‚beschimpfen/entehren/lästern‘¹²² klingt vielleicht nach einem unpassenden oder archaisierenden Register, wurde aber wegen des vielfältigen biblischen und monastischen Bezugs gewählt: 27 Belege allein in den durch das Stundengebet allgegenwärtigen Psalmen¹²³ und die prominente Platzierung des Verses *suscipe me, Domine secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea* (Ps 119,116) bei der Ordensprofess.

V 1141: *sin* hier mit ‚Herz‘ zu übersetzen ist nicht unbedingt wörterbuchkonform¹²⁴, doch schienen Begrifflichkeiten wie ‚Verstand/Geist/Sinn‘ weder auf semantischer noch auf klanglicher Ebene im Letzten geeignet zu sein. ‚Das mögest du bewirken, Herr, im Sinn(e) aller Christen‘ gibt ‚Sinn‘ gar eine hier nicht intendierte Bedeutung; ‚Das mögest du bewirken, Herr, im Verstand aller Christen‘ zielt zu sehr auf das rein verstandesmäßige Denken, lässt die Verbindung von Herz und Gesetz außer Acht (vgl. z.B. Ez 36, 26–27; Hebr 8,10) und passt klanglich nicht zum Rest des Verses. Biblisch gesehen ist das Herz der Ort, an dem Gottes Gebote erkannt werden, (Ps 19,9; Sir 21,26), aus diesem Grund schien die Übersetzung mit ‚Herz‘ angebracht, auch klanglich fügt sich das ‚Herz‘ zum ‚Herren‘.

3.2.2 Auswahlstelle II

V 5394/95: *umbestünt* und *müten* verdichtet durch den Reim das Geschehen im Sterbezimmer Jakobs; *amerigen müten* wurde an dieser Stelle mit ‚jammervoll‘ übersetzt, um auch hier über die Klangfarbe des Vokals dieses Geschehen nachzeichnen zu können.

V 5396: Zur Erklärung, warum die Anwesenheit der Söhne erwähnenswert ist: Jakob als alter Mann sieht bereits sehr schlecht (vgl. V 5322–5325; Gen 48,10).

V 5398 ff.: Hier klingt die Prädestinationslehre an, die seit Augustinus immer mehr an Bedeutung gewinnt und im Laufe der Zeit die verschiedensten Positionen einnimmt.¹²⁵

V 5400 ff.: Jakob veranschaulicht das ideale Gebet, wie es in RB Prol 4 bzw. RB 20 beschrieben ist, im Primärtext findet sich an dieser Stelle hingegen nichts dergleichen. Deshalb liegt die

¹²¹ Vgl.: Endmann, Philipp: Die Entstehung des Ablasses für den Ersten Kreuzzug. In: Concilium medii aevi 6 (2003), S. 175.

¹²² Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=S01506> (abgerufen am 27.09.2022).

¹²³ Vgl. <https://www.bibleserver.com/search/LUT/zuschanden> (abgerufen am 27.09.2022).

¹²⁴ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=S04297> (abgerufen am 13.11.2022).

¹²⁵ Vgl. von Moos, Peter: Das Geheimnis der Prädestination im Mittelalter. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2004/2. 158–192.

Vermutung nahe, dass hier das Gebet als Grundlage des gesamten Jakobsegens inszeniert wird. Auffallend ist, dass der Dichter-Erzähler Jakob als stillen Beter darstellt (*dahte uerre ane got* oder auch *Dû er daz gibet / uile innerchlichen getêt*), was im Mittelalter als eher unüblich gelten kann. In der RB wird das Oratorium des Klosters als Ort beschrieben, an dem „nicht mit lauter Stimme“, sondern „mit wacher Aufmerksamkeit des Herzens“ gebetet werden solle¹²⁶. Jakobs Innigkeit kann auch in dieser Hinsicht als Reflex der monastischen Kultur gelten.

V 5406 ff.: Die Inszenierung der mündlichen Rede mit ihren vielen Ergänzungssätzen wurde übernommen, um die zahlreichen Konjunktive zu unterstreichen, die der Dichter-Erzähler seiner Figur in den Mund legt: Es gab zwar eine Verheißung an Abraham, aber ob sich die an den (moralisch oft fragwürdigen) Söhnen Jakobs erfüllen sollte, erschien deren Vater wohl alles andere als sicher. Diese Unsicherheit eines Sterbenden über das Schicksal seiner Sippe sollte durch die Verwendung der Konjunktive illustriert werden. In V 5407 wird *des ime gizame* mit ‚würdig‘ übersetzt, um die Hoffnung Jakobs (aber gleichzeitig die Ungewissheit) auszudrücken (lautlich dargestellt durch ‚wäre – würdig – würde‘), die mit Gottes Verheißung einhergeht.

V 5408/09 (= V 5409a–b): Hamano ersetzt diese zwei Verse nach V.

V 5419: vgl. Anmerkungen zu V 948–953.

V 5420–5425: *sterche – werche – erist – heriste – eriste*; In diesen Versen fällt der im Reim vorherrschende Vokal /e/ ins Auge bzw. ins Ohr, das wurde für die Übersetzung übernommen und deshalb *werche* mit ‚Lenden‘ und *heriste* mit ‚Erhabenster‘ übersetzt. Auch schwingt im ‚Erstgeborenen‘ immer Jakobs eigene Geschichte mit, in der er von seinem älteren Bruder das Erstgeburtsrecht erkauft hat (Gen 25,31).

V 5426: *biderbi* wurde mit zwei Begriffen übersetzt, einerseits ‚gerecht‘, weil dies in der Bibel die prototypische Beschreibung des gottgefälligen Menschen ist (vgl. z.B. Lk 2,25; Röm 3,24; 1 Kor 6,11), andererseits ‚edel‘, um den Gegensatz zu Rubens Tun zu verdeutlichen. Schließlich wurde das durch den Reim verbundene *erbi* mittels /e/ (s.o.) dem Sinnabschnitt eingegliedert.

V 5430–5433: Satzstellung und Interpunktion wurden dem Duktus der mündlichen Rede und der darin enthaltenen Entrüstung Jakobs angepasst.

V 5440–5443: Die Frikative in der Übersetzung erinnern an das Zischen der Schlange, der Urheberin der Sünde; *forhtest* ist eigtl. eine Präteritum-Form, wird aber hier im Präsens übersetzt, da die Gottesfurcht eine prinzipielle und keine punktuelle Haltung ist.

¹²⁶ Vgl. Regula Benedicti (2006), S. 229.

V 5446: Das *faz* ist die direkte Übersetzung des Primärtextes: *vasa iniquitatis bellantia* (Gen 49,5), das *wich faz* des Dichter-Erzählers ist aus diesem Grund wahrscheinlich weniger das ‚heilige/geweihte‘ Gefäß, sondern eher das ‚kranke/schlechte‘ Gefäß (*weak*)¹²⁷.

V 5448–5451: Die Übertragung des Primärtextes lässt Anklänge an Ps 1 erkennen („Selig der Mann, der nicht nach dem Rat der Frevler geht, / nicht auf dem Weg der Sünder steht“¹²⁸) und zeigt die vom monastischen Chorgebet geprägte Bibelkenntnis des Dichter-Erzählers.

V 5458: Die schöne aber umständliche Formulierung ‚Sie könnten sich ihres Zornes nicht entschlagen‘ wurde zum im Nhd. verbreiteten ‚sie könnten ihren Zorn nicht in den Griff bekommen‘ abgeändert; auch deswegen, da der Klang, der sich vorrangig auf den Vokal /i/ stützt, darunter nicht leidet. Der Zorn ist im AT vor allem eine Eigenschaft Gottes, im NT werden die Gläubigen davor gewarnt (vgl. z.B. Kol 3,8; Eph 4,31).

V 5458/59: Ob diese Verse noch zu Jakobs Rede gehören oder ein kurzer Kommentar des Dichter-Predigers sind, ist nicht ganz klar. In der RB wird der Zorn als gefährlich und schädlich für das Gemeinschaftsleben angesehen (RB 4,22; 5,73; 70,6), es könnte sich auch um einen Einschub des Dichter-Predigers mit Reflex der RB handeln.

V 5460: Diese Stelle ergibt in W keinen Sinn, sie ist sehr wahrscheinlich verderbt. Die Bedeutung lässt sich aus M/K interpolieren: *Die undir iv werden güt / die sin mine sun in got* (V 5822–5823).

V 5464 ff.: In diesem Schachtelsatz wurden die Bezüge der einzelnen Ergänzungssätze verdeutlicht; *Erne segenote si mere, wante erne mahte fore sêre* wurde zusammengezogen und beim Sprechakt des Segnens das dem Lateinischen *benedicere* zugrundeliegende Wort ‚sagen‘ herangezogen, denn Jakobs Worte beinhalten an dieser Stelle mehr Fluch als Segen. *pûzten* wird hier mit ‚aus der Welt schaffen‘ übersetzt, um den Unterschied zwischen der negativ besetzten Tat und der mit der Beichte verbundenen und als solche positiv gesehenen Buße nicht zu verwischen. Trotzdem ist festzuhalten, dass in diesen Versen positiv besetzte Begriffe in eher negativem Kontext gebraucht werden, was eine gewisse begriffliche Ambivalenz eröffnet.

V 5468/69: Dina, die einzige Tochter Jakobs, kommt in der fmGW nicht gut weg: wird sie in V 3185–3192 doch als *getelose henne* und *uile lussam* dargestellt, was zur Vergewaltigung

¹²⁷ Möglich wäre aber auch ein Reflex der RB, indem man das *wich faz* als ‚heiliges Gefäß‘ ansieht, das erst in einem nächsten Schritt bzw. erst im darauffolgenden Vers mit Neid und Hass gefüllt wird. Dies wäre die Grundhaltung eines Dichter-Erzählers, der den Menschen als prinzipiell gut gemacht ansieht (vgl. Gen 1,31) und dafür das biblische Bild des Menschen als (Gottes-)Gefäß verwendet (vgl. z.B. Ps 31,13; Jer 19,11), doch zwischen Sünder und Sünde trennt, so wie Benedikt das in seiner Regel vom Abt verlangt: *oderit vitia, diligat fratres* (RB 64,11). Gegen diese Theorie spricht jedoch V 5447, der keine deutliche Opposition zum vorangehenden Vers zeigt, sondern im Erzählduktus fortfährt. Aus diesem Grund wird *wich* hier mit ‚krank‘ übersetzt.

¹²⁸ <https://www.bibleserver.com/EU/Psalm1> (abgerufen am 27.09.2022).

durch Sichem führt. In der *Vulgata* hingegen steht lediglich *egressa est autem Dina filia Liae ut videret mulieres regionis illius*, was noch keine moralische Wertung an der Textoberfläche erkennen lässt. Im Jakobssegen der fmGW wird Dina dann sogar eine Mitschuld, wenn nicht die alleinige Schuld an ihrer Vergewaltigung zugesprochen (*selb ire hete biworuen laster*). *erwerben* kann aktiv oder passiv übersetzt werden¹²⁹, durch *selb ire* scheinen die Sympathien des Dichter-Erzählers jedoch klar auf der Hand zu liegen: Die schönen Frauen sollten sich nicht in der Öffentlichkeit dem Gaffen hingeben, sondern zu Hause bleiben.

V 5478: Ebenfalls möglich wäre *giwinnist* i.S.v. ‚erwerben/machen‘¹³⁰, doch V 5479 scheint das Überwinden mehr als das Erwerben zu erklären, deshalb wird mit ‚überwinden‘ übersetzt.

V 5492: Die Kausalkette, die im Mhd. ab V 5494 aufgemacht wird (*so(s)* ... bis V 5500) wird auf V 5492 ausgedehnt und im Folgenden übernommen, um den Gedankengang des Dichter-Predigers auch im Nhd. sichtbar zu machen.

V 5494: Dieses Bild stammt aus dem *Physiologus*, der dem Löwen beim Schlaf geöffnete Augen zuschreibt und dies mit Hld 5,2 belegt¹³¹; nicht außer Acht lassen darf man an dieser Stelle auch, dass der *Physiologus* in HS W und M/K direkt im Anschluss an die fmG und noch vor der frühmittelhochdeutschen Exodus steht.

V 5508–5510: *chunft* wird mit ‚Kommen‘ statt mit ‚Ankunft‘ übersetzt, um es klanglich in die Reihe ‚geboren – soll‘ einzufügen, die auf die Heilsgeschichte referiert.

V 5515: *minnone gêbe* wird mit ‚Minnegaben‘ übersetzt bzw. wird *minne* eben nicht übersetzt, da *minne* ein anderes Konzept als die neuzeitliche bzw. moderne ‚Liebe‘ beinhaltet. Damit soll eine gewisse Andersartigkeit im Denken des Konzepts ‚Liebe‘ erhalten werden. Die Verbindung von Heiden und Juden im einen Gott findet sich schon in Röm 3,29 bzw. Röm 9,24.

V 5527: Das Obergewand wird im Buch Exodus als Bekleidung für Aaron, den ersten Priester des Volkes Israel beschrieben (vgl. Ex 28,4; 29, 5), die ‚Stola‘ als Priestergewand¹³² ist dem Bereich der christlichen Kirchen zuzuordnen¹³³.

V 5530: Hier könnte man auch einfach sagen ‚weißer als Milch‘, jedoch stellt diese Doppelung ein wichtiges poetisches Element dar, das in der Übersetzung nicht übergangen werden darf.

V 5537: Die Übersetzung verwendet für *pizeichinheit* den Begriff ‚Bezeichnung‘, der auf den ersten Blick etwas holprig erscheint, jedoch einen wesentlichen Aspekt der mittelalterlichen

¹²⁹ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=E02925> (abgerufen am 20.10. 2022).

¹³⁰ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=G04173> (abgerufen am 15.11.2022).

¹³¹ Vgl. Peters, Emil [Hg.]: Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik. Köln 2013, S. 8.

¹³² Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=S07833> (abgerufen am 23.11.2022).

¹³³ Vgl. <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/was-die-kleidung-im-gottesdienst-bedeutet> (abgerufen am 23.11.2022).

„Erschließung des geistigen Sinnes des Wortes“¹³⁴ enthält: „Jedes mit einem Wortklang in die Sprache gerufene Ding, alle von Gott geschaffene Kreatur, die durch das Wort benannt wird, deutet weiter auf einen höheren Sinn ist Zeichen von etwas Geistigem, hat eine *significatio*, eine *be-zeichenunge*, eine Be-deutung“¹³⁵. Und genau diese Bezeichnung führt der Dichter-Prediger im Anschluss näher aus, erklärt sie, macht sie sicht- und lesbar.

V 5538: Der Bescheidenheitstopos, den der Dichter-Prediger in V 5534 anklingen lässt, entpuppt sich sehr schnell als Floskel, denn es schließt sich eine lange und versierte Auslegung an: Spricht der Dichter-Prediger beim ersten Mal noch im Konjunktiv, wird er im nächsten Vers zum informierten Exegeten, der genau weiß, welche Allegorien und Metaphern in der Auslegung zum Einsatz kommen müssen.

V 5539–5541: Der Dichter-Prediger wendet sich am Beginn seiner Auslegung an Christus und richtet die Verse 5539 – 5555 direkt an ihn. Aus diesem Grund wird *du* in V 5540 mit ‚dich‘ übersetzt, einerseits um die Anrede zu verdeutlichen, andererseits um die Wirkung von V 5539 zu parallelisieren.

V 5542 ff.: Der Dichter-Prediger fügt hier eine Episode ein, die im NT überliefert wird (Mt 11,25; Lk 10,21), um daran eine Katechese des rechten Lebens anzuschließen.

V 5546: Nach verschiedensten Varianten wurde *einvaltechlichen meinit* schließlich mit ‚ungeteilte Gedanken‘ übersetzt. Neben ‚arglos‘ oder ‚einfach‘¹³⁶ schien mir das die beste Wahl, da hier der gläubige Mensch beschrieben wird, nicht das Kind in der verwendeten Metapher.

V 5550a: *rûm* wird an dieser Stelle mit ‚Herrlichkeit‘ übersetzt, um dem Reim *wîstûm – rûm* Rechnung zu tragen. Analog dazu *sin – guîn* in V 5552/53. V 5550a und 5550b sind in Ed. Hamano nach V ergänzt¹³⁷.

V 5572/73: Hier hätte schlicht und einfach mit ‚er wollte sich beschneiden lassen‘ übersetzt werden können, doch sollte durch die Wiederholung des Diphthongs der Fokus auf die Beschneidung und die damit einhergehende vollkommene Erfüllung des Gesetzes (vgl. z.B. Lk 24,44) gelegt werden – nicht zuletzt, weil auch der Dichter-Prediger *firmîden* und *bisnîden* im Reim zusammengebunden hat; dazu auch ‚Kleid‘ und ‚Gottheit‘ in den Versen davor.

V 5577: An dieser Stelle hatte ich bis zur finalen Korrektur ‚was nach dem Gesetz vorgeschrieben ist‘ stehen. Doch warum eigentlich? Wahrscheinlich, weil hier der Bibeltext sehr nah unter der Textoberfläche liegt (z.B. Gal 4,4; Röm 8, 3–4), doch eigentlich steht hier in der fmG etwas

¹³⁴ Ohly (1966), S. 5.

¹³⁵ Ohly (1966), S. 4.

¹³⁶ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=E00551> (abgerufen am 15.11.2022).

¹³⁷ Vgl. Hamano (2016), S. 520.

ganz anderes: Jesus war Jude und er erfüllte die Gesetze seines Volkes. Nicht mehr, aber auch nicht weniger – denn wie leicht vergisst man beim Lesen der biblischen Texte, dass Jesus kein Christ oder gar Katholik war!

V 5580/81: Die Taufe gilt generell als der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, lautlich auch durch ‚Taufe – annahm – anfang‘ zusammengestellt.

V 5588/89: ‚angst und bang‘ für *maht der tiefel sorgen* nimmt die Kommunikationssituation des Dichter-Predigers auf und referiert auf das gesprochensprachliche Register.

V 5592 ff.: Die Höllenfahrt Jesu mit all ihren bildlichen und literarischen Ausgestaltungen stützt sich v. a. auf das apokryphe Nikodemus-Evangelium¹³⁸ – interessant ist an dieser Stelle, dass sich im *Leben Jesu* der Frau Ava (V 1752–1760)¹³⁹ ein fast wörtliches Zitat der fmGW findet (V 5595–5603), dessen Inhalt sich in dieser Form nicht auf das Nikodemus-Evangelium zurückführen lässt. Die Höllenfahrt Jesu war „feste[r] Bestandteil von Leben-Jesu-Bilderzyklen des 12. Jahrhunderts“¹⁴⁰ und kann als solche zum Weltwissen des mittelalterlichen Menschen gezählt werden. Lautlich wird der dunkle Vokal /u/ vom Dichter-Prediger dafür eingesetzt, was in der Übersetzung übernommen wird: ‚Mund – Ungeheuer – Schlund – Hund‘. Während in M/K *zol*, also ‚Knebel‘¹⁴¹ (V 5961) steht, ist es in W und V ein ‚Bogen‘. Das Bild des Bogens vermittelt das Geschehen und dessen Folgen anschaulich: Während ein Knebel den Teufelschlund auf andere Weise verschließt, ist mit dem Bogen, der ein zwar großes, aber schmales Kriegsgerät darstellt, Platz für die Sünder, die dem Schlund durch Buße entkommen können.

V 5614 ff.: *chlûbint* (spalten) – hier mit ‚zerkauen‘ übersetzt. In V 5617 wurde ‚zum Leben‘ ergänzt, um die Speise als Grundlage des (biologischen) Lebens zu unterstreichen und gleichzeitig die Parallele zur geist(l)ichen Nahrung ab V 5622 einzuleiten. Der Vergleich von Speise und Rede findet sich nicht nur im NT (Mt 4,4), sondern auch im Buch Hiob des AT (Hiob 12,11: Prüft nicht das Ohr die Rede, wie der Mund die Speise schmeckt? Vgl. auch Hiob 34,3); es ist also in dieser Form ein biblisches Bild, das der Dichter-Prediger hier verwendet und im Anschluss ausführlich erklärt. Doch weist die Übersetzung von *bisûchen* mit ‚versuchen‘ i. S. v. ‚probieren‘ auf einer weiteren Ebene auch auf das Versuchen der verbotenen Frucht in Gen 3,6 hin, dass also durch den Verzehr (= kauen und schlucken) die Verbannung (aus dem Paradies) gleichsam herbeigeegessen wurde. Nahrung ist infolgedessen ambivalent besetzt (vgl.

¹³⁸ Vgl. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47929/> (abgerufen am 16.10.2022).

¹³⁹ Vgl. Ava: Geistliche Dichtungen. Herausgegeben von Maike Claußnitzer und Kassandra Sperl. Stuttgart 2014, S. 136–138.

¹⁴⁰ Gutfleisch-Ziche, Barbara: Volkssprachliches und bildliches Erzählen biblischer Stoffe. Die illustrierten Handschriften der *Altdeutschen Genesis* und des *Leben Jesu* der Frau Ava. Frankfurt a. M. 1997, S. 198.

¹⁴¹ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=Z01036> (abgerufen am 23.11.2022).

z.B. Phil 3,19) und im Kauen und Schlucken kann auch wieder das Bild des Höllenschlundes präsent gehalten werden.

Der an dieser Stelle geschilderte Prozess der Nahrungsaufnahme enthält jedoch eine weitere Facette, die sich ab V 5622 entfaltet: Indem das Zerkauen und Suchen nach Nahrhaftem in direkte Beziehung mit dem Tun der Prediger gesetzt wird, wird einerseits das Bild der monastischen *ruminatio* aufgerufen, andererseits spricht der Text auf autopoetische Weise über sich selbst, zerkaut er doch ebenso den biblischen Text und die anderen Quellen um das herauszudestillieren, was den Hörenden nützt.

V 5625 ff.: Die Kausalkette des Dichter-Predigers (*daz ... daz ... etc.*) wird in der Übersetzung übernommen, um das gedankliche Weiterschreiten darzustellen und gleichzeitig den meditativ-monastischen Stil des Dichter-Predigers abzubilden. *trûte* wird mit ‚Lieblinge‘ übersetzt, um durch /l/ mit den ‚Leuten‘ im vorigen Vers zu korrespondieren und den Zusammenhang, der im Mhd. durch den Reim ausgedrückt wird, lautlich wiederzugeben.

V 5633: *in* wurde mit ‚die Menschen‘ übersetzt, da es immer noch um *deme lûte* aus V 5624 geht.

V 5636–5639: Milch bzw. feste Nahrung als Bild für geistliche Unterweisung wird in den apostolischen Briefen verwendet (vgl. 1 Kor 3,2; Hebr 5,12), aus diesem Grund auch die Übersetzung mit ‚vertragen‘, die klanglich der Nahrung nähersteht, was auch dem Reim im Mhd. entspricht.

V 5642 ff.: Der Dichter-Erzähler erklärt den Bibeltext, denn während in der *Vulgata* nicht viel mehr steht, als dass sich Sebulon bis Sidon ausbreitet und an der Küste lebt, wird er in der fmGW zu einem sicheren Hafen für die vom Teufel Bedrängten und sichert deren (geistliches) Fortkommen in den Himmel.

V 5653: Die an dieser Stelle in der Übersetzung verwendete Formel, ‚ich sage dir wahrhaftig‘ spielt mit dem Verweis auf das NT an – vor allem auf das Lukasevangelium – das diese Formel in ähnlicher Form Jesus in den Mund legt (z.B. Lk 4,25; Lk 9,27) und auf die Tatsache, dass Jakob den Segen über seine Söhne nach göttlicher Eingebung (durch das Gebet) empfangen hat.

V 5652 ff.: Der Segen über Issachar paraphrasiert ziemlich genau den Text der *Vulgata*, aber es schließt sich keine Auslegung daran an, was insofern bemerkenswert ist, weil er damit allein steht (eventuell noch vergleichbar dem Segen Benjamins); nicht einmal zu einem moralisierenden Kommentar oder Einschub lässt sich der Dichter-Erzähler hinreißen.

V 5656: *wisheite* = *gewisheit*¹⁴²

¹⁴² Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=G04194> (abgerufen am 10.10.2022).

V 5670 f.: *mit lutzeler wunne* wird mit ‚freudlos‘ übersetzt, um die lautliche Verknüpfung von ‚freudlos‘ und ‚befehlen‘ zu ermöglichen, die sich im Text von V 5668 bis V 5671 zieht, aus diesem Grund auch die Wahl von ‚Gefolgsleute‘ und ‚Geschlecht‘.

V 5675: ‚plötzlich‘ wurde ergänzt, weil in den Versen 5672–5675 lautlich vor allem /e/, /ei/ und /i/ vorherrschen. ‚bis sie jemanden beißt‘ hätte sich nicht von den Versen davor unterscheiden, obwohl inhaltlich etwas Entscheidendes passiert, nämlich der Schlangenbiss. Aus diesem Grund wurde ‚plötzlich‘ eingefügt, um das lautliche Kontinuum zu unterbrechen und den Biss anzuzeigen. Auch korrespondiert dies mit ‚gehört‘ in V 5676.

V 5677 ff.: Dieser Satz ist eine Aneinanderreihung von Gliedsätzen, deren Bezug in V 5683 nicht mehr ganz so klar ist. Doch dies wurde in der Übersetzung übernommen, da es ein Charakteristikum gesprochener Rede ist und es den heutigen RezipientInnen der fmGW damit wahrscheinlich nicht anders ergeht als den mittelalterlichen.

V 5686: In HS V steht an dieser Stelle *herre got, nu pitte ich* (V 2254), in HS M/K steht *beit* (V 6058) wie in W. Da „bîten und beiten in ihrer bedeutung sehr nahe“¹⁴³ beieinander liegen, könnte auch mit ‚bitten‘ übersetzt werden. Die Übersetzung hält sich an W, doch soll dieser Aspekt nicht unerwähnt bleiben, da das Warten auf Gottes Huld ein biblisches Motiv ist und besonders in den Psalmen zur Sprache kommt (z.B. Ps 37,7; Ps 42,6; Ps 43,5).

V 5695: *herschaft* kann von ‚Herrenwürde‘ über ‚Stolz‘ bis hin zu ‚vornehme Gesellschaft‘ viel bedeuten; da die weltliche Herrlichkeit bzw. der weltliche Gewinn in V 5551 ff. schon verurteilt werden, erscheint es nur logisch, dass hier die weltliche Herrschaft gemeint ist.

V 5702/03: ‚verleiten‘ fügt sich mit ‚beißen‘ zu einer klanglichen Einheit und stellt dadurch die Beziehung des Reims wieder her. Eingebunden ist auch ‚Bescheidenheit‘ in V 5705; die /ei/-Klanglichkeit wird von ‚aufgibt‘ und ‚Macht‘ jäh durchbrochen, der Teufel stört auch klanglich.

V 5704: ‚einer‘ statt ‚er‘ um anzuzeigen, dass nicht mehr der Teufel gemeint ist.

V 5709–5711: *ubermût* hier mit Hochmut übersetzt, um auch lautlich (/o/) den Weg zu skizzieren, den der *ubermût* laut Dichter-Prediger führt: Tod – Hochmut – Tod.

V 5718: *jungist* – jüngst/zuletzt; ‚zuletzt‘ statt ‚jüngstes Gericht‘ in Anlehnung an 1 Joh 2,18, wo die letzte Stunde mit dem Kommen des Antichrist verknüpft wird.

V 5726/27: *sumeliche* wird in W höchstwahrscheinlich elliptisch gebraucht und bezieht sich auch auf *firbieten*; in M/K wird die Ellipse schon aufgelöst: *sumilich heizzet er uerbieten / sumelich heizzet er mieten* (V 6098/99). In der Übersetzung wird auf die Infinitivkonstruktion verzichtet, die der Kommunikationssituation nicht angemessen ist, es handelt sich schließlich

¹⁴³ <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=B01035> (abgerufen am 15.11.2022).

um einen Dialog mit moralischem Appell zwischen Dichter-Prediger und RezipientInnen, was auch an V 5731 deutlich wird.

V 5731: *miner fröwen* lässt Minnethematik und Frauendienst als Folie erkennen; würde man dies jedoch mit ‚meiner Frau‘ übersetzen, so würde das für heutige LeserInnen die Ehethematik berühren und damit völlig am Gemeinten vorbeigehen. Aus diesem Grund wurde in der Übersetzung ‚unsere liebe Frau‘ verwendet, da dies ein in der Volksfrömmigkeit weit verbreiteter Begriff für die Gottesmutter ist, der eine Innigkeit und Emotionalität bewahrt hat, die der Minnethematik m.E. noch sehr nahe kommt.

V 5738: Das Standhalten oder Feststehen im Glauben ist ein biblisches Motiv (vgl. z.B. Hebr 4,14; Gal 5,1; 2 Thess 2,15), auch im Angesicht des Antichrist (1 Joh 2,18); nicht zu vernachlässigen ist an dieser Stelle jedoch auch der Schluss des Prologs der RB, die hier auch in der Reihenfolge (standhalten – große Schmerzen – Heil der Seele) mit der fmGW übereinstimmt: „Darum wollen wir uns seiner Unterweisung niemals entziehen und in seiner Lehre im Kloster ausharren bis zum Tod. Wenn wir so in Geduld an den Leiden Christi Anteil haben, dann werden wir gewürdigt, auch mit ihm sein Reich zu erben“¹⁴⁴ (RB Prol 50). Anschließend geht der Dichter-Prediger ab V 5742 wieder über zur *oratio*, die die *meditatio* bzw. *ruminatio* abschließt.

V 5748: Der Dichter-Prediger verwendet den Unsagbarkeitstopos, um seine Ausführungen zu unterbrechen und sich nach der langen Auslegung wieder dem eigentlichen Text zuzuwenden.

V 5750: Die Gliedsätze fallen hier dicht wie Gads Schwerthiebe, die Übersetzung übernimmt diese atemlos anmutende Erzählweise.

V 5758/59: Christus als ‚Erster‘ wird prominent in 1 Kor 15,20 ff. genannt, während der *furefhtare*, der ‚Vorkämpfer‘ v.a. im AT vorkommt, meist in Opposition zu den Israeliten (z.B. Ex 15,4; 1 Sam 17,4). Dass Christus hier explizit ‚Vorkämpfer‘ genannt wird, kann deshalb als Reflex der zeitgenössischen ritterlichen Kultur gewertet werden.

V 5768–5771: Eine Heilsgeschichte *in nuce*, könnte man sagen (Hölle offen, Teufel zu, alles gut), doch daran ist auch zu erkennen, dass es dem Dichter-Erzähler – bei aller menschlichen Beichte und Buße – vor allem um das Wirken Gottes geht (*so werden wir bescerit*). Aus diesem Grund wird auch *intluchen* nicht reflexiv übersetzt (‚die Hölle öffnet sich‘), sondern passiv, denn es ist Christus, der in seinem *descensus ad inferos* die Hölle öffnet und den Teufel bindet, wie der Text selbst in V 5590 ff. erzählt. Die abschließende Formulierung ‚und damit ist alles sehr gut‘ referiert auf den Zustand vor dem Sündenfall bzw. der Erschaffung der Welt (Gen 1,31).

¹⁴⁴ Regula Benedicti (2006) S. 77.

V 5772–5775: Diese vier Verse sind in der Edition von Hamano in einfache Anführungszeichen gesetzt und damit als direkte Rede markiert. In der HS gibt es diese Satzzeichen natürlich nicht¹⁴⁵. Der Sprecherwechsel (V 5772–5775: *mîn/dich/dîn*; ab V 5776: *er/ime/wir*) rechtfertigt diese Markierung, doch fällt an dieser Stelle noch etwas anderes ins Auge: Während in der *Vulgata* im Jakobssegen ‚Könige‘ vorkommen (*Aser pinguis panis eius et praebebit delicias regibus*), fehlen sie in der direkten Rede Jakobs in der fmGW. Die Könige kommen – recht unvermittelt – erst in der Auslegung des Dichter-Predigers vor und es hat den Anschein, als würde sich der Dichter-Prediger auf etwas beziehen, was im Text fehlt. Diese Leerstelle musste aber wohl bekannt sein, da die Auslegung sie sogar zweimal erwähnt (V 5780 und V5790). HS V und M/K enthalten an dieser Stelle den gleichen Wortlaut, auch hier ist nicht in der direkten Rede, sondern erst in der Auslegung von den Königen die Rede. Nun gibt es drei Möglichkeiten: Entweder war die Stelle schon in der gemeinsamen Vorlage WMV bzw. X¹⁴⁶ nicht vorhanden, sie wurde bei der Abschrift von X vergessen oder es war allgemein bekannt, dass beim Segen über Ascher die Könige eine Rolle spielen.

V 5795: Der ‚Tisch‘ fungiert hier als Schlüsselwort, um eine Episode aus dem NT einzuflechten: In Lk 14,15 ff. wird ein großes Gastmahl geschildert, dessen Gäste sich aber sämtlich entschuldigen lassen. Interessant ist, dass der Dichter-Prediger diese Stelle im Kontext der geistlichen Nahrung (V 5793) erwähnt, die im Gleichnis Jesu nicht erwähnt wird. Die Ausreden mit dem Verzicht auf die geistliche Nahrung zu verknüpfen dramatisiert die auslegende Erzählung und kann als rhetorischer Kunstgriff des Dichter-Predigers gesehen werden.

V 5796/97: *gütliche* und *himilriche* werden klanglich verbunden, um den Reim abzubilden.

V 5801: Der Begriff *dorf* ist an dieser Stelle eine interessante Wahl des Dichter-Predigers: während die *Vulgata* in Lk 14,18 den Begriff *villa* (‚Landhaus/Landgut/Meierei‘) setzt, steht im Griechischen *ἀγρον*¹⁴⁷ (‚Acker‘). Der Zusammenhang zwischen Landgut und Acker leuchtet ein, doch in der Wahl des Begriffs *dorf* ist ein Reflex der feudalen Herrschaftsstrukturen des Mittelalters sichtbar, in denen Fronhöfe als *villa* bezeichnet wurden, die mitunter sehr große Ausmaße annehmen¹⁴⁸ und aus diesem Grund wohl schon als *dorf* bezeichnet werden konnten. So ist der agrarische Bezug, den die *Vulgata* akzentuiert, nach wie vor gegeben, der Begriff

¹⁴⁵ Vgl. Blatt 255 des Digitalisats: https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_6134562&order=1&view=SINGLE (abgerufen am 22.10.2022).

¹⁴⁶ Vgl. Hamano (2016), S. XIII.: Stemma nach Diemer.

¹⁴⁷ Vgl. Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland et al. Stuttgart 1984, S. 209.

¹⁴⁸ Vgl. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013700/2005-03-10/> (abgerufen am 26.10.2022).

dorf in der fmG verweist hingegen auf eine der Bibel noch nicht geläufige Form der Herrschaftsstruktur.

V 5810: *guet* = *gewët*

V 5816: *er* wird hier mit ‚Hausherr‘ übersetzt, da die vielen vorangegangenen Pronomen nicht mehr so recht erkennen lassen, von wem eigentlich die Rede ist.

V 5818: ‚hinaus‘ wurde ergänzt, um den nhd. Reim ‚Straße – saßen‘ zu vermeiden und gleichzeitig die Straße mit dem ‚Haus‘ aus V 5820 zu einer thematischen Einheit zu verbinden.

V 5821: Die Erzählung des Gastmahl-Gleichnisses bewegt sich gleichzeitig auf zwei Ebenen: auf der historisch zu nennenden, weil sie den Bibeltext wiedergibt und auf der allegorisierenden Ebene, weil sie die RezipientInnen in die Erzählung mit hineinnimmt.

V 5822: ‚diesem Mahl‘ wurde ergänzt, da der Grund der Einladungen, der in der *Vulgata* zu Beginn des Gleichnisses genannt wird, in der fmGW gar nicht erwähnt wird. Der ‚Tisch‘ und die ‚(geistliche) Nahrung‘ (immerhin knapp 25 Verse vorher) sind Verweis genug auf Lk 14,15 ff., das große Gastmahl, um das sich alles dreht, muss dabei gar nicht mehr extra erwähnt werden.

V 5825: Der Dichter-Prediger sagt bei der Auslegung des Segens über Dan, dass er alles, was sonst noch zu diesem Thema geschrieben ist, übergehen will (V 5747). Hier nun betont er, dass Aschers Segen eben nicht übergangen werden darf. Auch daran lässt sich ein Fokus des Dichter-Predigers erkennen: Während er die Schliche des Teufels im Verlauf der Erzählung schon ausreichend geschildert hat und er dies für die Bedeutung und Auslegung des Segens über Dan anderen überlässt, haben Eucharistie und geistliche Nahrung noch keine so ausführliche Akzentuierung erfahren und sind deshalb eine neutestamentliche Erzählung samt Auslegung wert.

V 5828 ff.: Der springende Hirsch in Verbindung mit Berg und Tal stellt einen Bezug zum Hohelied (Hld 2,17) her, aber auch zur Verheißung in Jes 35,6 und Ps 42,2. Nicht zu vergessen die Beschreibung des Hirsches im *Physiologus*, die dem Grundgedanken der fmGW entspricht, wenn es heißt: „Es gleichen nun dem Hirsche auf andere Weise die Asketen, welche [...] zu den Quellen der heilbringenden Buße eilen und durch das Bekenntnis der Tränen die glühenden Geschoße des Bösen auslöschen“¹⁴⁹.

V 5838 ff.: In der *Vulgata* beschränkt sich die Beschreibung von Naftalis Redekunst auf die Worte *eloquia pulchritudinis* (Gen 49,21), der Dichter-Prediger jedoch nutzt diese Stelle, um die Wirkung von Worten auf die RezipientInnen zu beschreiben: Die Liebe der Menschen ist eine Folge der Redekunst, deren Gestaltung ein aktives Tun (V 5839). Dieser autopoetische

¹⁴⁹ *Physiologus* (2013), S. 20.

Exkurs nimmt schließlich auch den Prolog und damit den Anspruch auf, die ganze Erzählung der fmGW *minnechlich* werden zu lassen. *sūzze unde scône* Rede als Merkmal des Königshofes ist insofern interessant, da es eine der wenigen Stellen der fmGW ist, in der die höfische Kultur thematisiert wird. Nicht zuletzt zeigt der Dichter-Prediger damit auch, dass er über die höfischen Regeln des schönen Sprechens informiert ist (oder dies zumindest glauben machen möchte).

V 5846/47: ‚nicht‘ wird ergänzt, s. Fußnoten zu V 5846/47 in Edition Hamano, S. 544. In HS V ist die Verneinung im Text schon vorhanden, in HS M/K findet sich stattdessen ein gänzlich anderer Wortlaut: *du bist daz wahsunde chint, /erwæt hat dich der goteswint* (V 6226-6227).

V 5851–5855: Diese Stelle findet sich in etwas anderer Form in der *Vulgata*, dort sind es die Töchter, die sich über die Mauer hinaus ausgebreitet und dann zerstritten haben (Gen 49,22–23). Das veränderte Setting, in dem der Dichter-Erzähler die Töchter als Josephs Schönheit bewundernde Frauen auftreten lässt, ist ebenfalls als Reflex der höfischen Kultur zu verstehen (s. Anmerkung zu V 5838 ff.).

V 5864: Die außerordentliche Schönheit Josephs, gepaart mit dem Verweis *Vzzen unt innen* ruft das antike Konzept der *Kalokagathia*¹⁵⁰ auf, das leibliche Vollkommenheit und innere, d.h. moralische Vortrefflichkeit gleichsetzt¹⁵¹, wird aber in V 5865 um eine christliche Komponente erweitert: Grund und Ursache für die genannte Schönheit ist nun allein *gotes minne*. Die Übersetzung stellt V 5864 um, damit der Klang erhalten bleibt, der Reim jedoch die Aufmerksamkeit nicht vom Inhalt auf die Form lenken kann.

V 5866 ff.: Sogleich erfolgt die Reaktion der Menschen auf diese Schönheit, nämlich *gebage*, Zank und Streit. Wegen der Ähnlichkeit dieser Stelle (die sich in dieser Form nicht in der *Vulgata* findet) mit Mt 13,57, wurde *gebage* mit ‚Anstoß‘ übersetzt.

V 5871: *gescoz* kann sowohl ‚Kleidung‘ als auch ‚Geschoss‘ bedeuten¹⁵². Im Falle Josephs würde beides Sinn machen, doch der Kontext und v.a. M/K (*dich ulöch an manich geschoz*; M/K V 6251), sowie die Bezeichnung *rôch* in V 3468 für Josephs Gewand lassen auf das ‚Geschoss‘ schließen. Der Reim mit dem langen ‚o‘ in *grôz* (V 5870) ist in diesem Fall irreführend.

¹⁵⁰ Vgl. <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophie/kalokagathia/1029> (abgerufen am 26.10.2022).

¹⁵¹ Vgl. Ackermann, Christiane: *dine trüebe lihte schin*. Körperinszenierung, Ich-Präsentation und Subjektgestaltung im Parzival Wolframs von Eschenbach. In: Wolfzettel, Friedrich: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Tübingen 2007, S. 15.

¹⁵² Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=S02410> bzw. <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=S01826> (abgerufen am 23.11.2022).

V 5880: Während HS W und V von einem *sehenten stein* sprechen bzw. HS V von *des rehtes ein stein*, findet sich in der *Vulgata* ein *lapis Israhel* (Gen 49,24). Das Bild des sehenden Steines könnte auf einem textkritisches Problem beruhen:

Gen 49,24 spricht von (hier eine möglichst leicht lesbare, nicht wissenschaftliche Transkription) ‚mischam ro`eh `eben jisra`el‘, das heißt ‚von dort [ergänze: kommt] ein Hirt, Israels Stein‘. Wenn man allerdings statt ‚ro`eh‘ (hʾr) = Hirte nicht mit v, sondern ro`eh (har) mit a = ‚Sehender‘ liest, kommt man zum ‚sehenden Stein (`eben)‘. Diese Verwechslung zwischen Ain (v) und Aleph (a) ist leicht möglich, weil beide Konsonanten kaum zu hören sind und geschieht durchaus auch beim Abschreiben von hebräischen Handschriften.¹⁵³

V 5877: Ergänzung von ‚jene‘ um den Unterschied zwischen Gottesfürchtigen und Hochmütigen bzw. Nachlässigen zu betonen, der in der fmGW einen wichtigen Aspekt darstellt; aber auch, um /e/ als wichtigen Vokal dieser Verse zu stärken und damit den ‚erwählten Hirten‘ mit den ‚Menschen‘ in Verbindung zu bringen, die Gott ihm geben wird (vgl. Joh 6,37).

V 5898 ff.: Der Dichter-Erzähler scheint den Primärtext aus Gen 49,26 (*donec veniret desiderium collium aeternorum*) durch die Verwendung von *wille* für *desiderium* in die Nähe der dritten Bitte aus dem Vaterunser zu rücken: Dein Wille geschehe.¹⁵⁴ Vielleicht war es aber auch nur der Reim, der diese Wahl rechtfertigte (*wille* – *puhile*), denn thematisch rückt die zweite Vaterunser-Bitte in den Fokus: ‚ewige Hügel‘ werden in der Bibel stets im Zusammenhang mit Gottes großen Taten bzw. der Rettung seines Volkes genannt (z.B. Dtn 49,26; Bar 5,7; Hab 3,6), entsprechen also eher der Bitte um das Kommen des Gottesreiches. Auch die anschließende Auslegung steht damit im Zusammenhang, schließlich werden die ‚ewigen Hügel‘ mit den Patriarchen und Propheten gleichgesetzt (eine Auslegung, die sich auch im *Physiologus* findet¹⁵⁵), die sich nach dem Kommen Christi sehnen. Deshalb wird *wille* mit ‚Sehnsucht‘ übersetzt.

V 5900–5911: Die Guillemets in Klammern markieren den sehr wahrscheinlichen Wechsel der Sprechhaltung von der Erzählung hin zur Auslegung (s. Kap. 2.1.2).

V 5908: Der Dichter-Prediger erklärt hier den Zusammenhang zwischen Hügeln und Propheten und lässt als Folie Röm 8,21–22 erkennen, wenn er den Hügeln als Teil der Schöpfung die ersehnte Erlösung durch den Messias zuschreibt.

V 5914: Die Übersetzung von *meinen* lässt mehrere Möglichkeiten zu¹⁵⁶, im biblischen Kontext bieten sich vor allem zwei an: ‚lieben‘ bzw. ‚suchen‘. In den Psalmen findet sich die Verbindung beider Begriffe (z.B. Ps 40,17; Ps 70,5), im monastischen Kontext liegt der Fokus auf

¹⁵³ Aus einem Mail von P. Georg Braulik vom 16.11.2022.

¹⁵⁴ Vgl. Müller, Stephan: Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 2007, S. 172.

¹⁵⁵ Vgl. *Physiologus* (2013), S. 22.

¹⁵⁶ Vgl. <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=M01004> (abgerufen am 22.10.2022).

dem Aspekt der Gottsuche, auch als wesentlicher Bedingung für den Eintritt ins Noviziat (RB 58, 7). Die Gottesliebe steht jedoch noch höher, wie die immens wichtige Stelle Dtn 6,5 (*diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua*) erkennen lässt, welche auch die Werkzeuge der geistlichen Kunst in der RB anführt (RB 4,1). Da die fragliche Stelle im Kontext sehnsüchtigen Erwartens steht und dies m.E. mehr mit Liebe als mit Suche zu tun hat, wurde *meinen* hier dementsprechend mit ‚lieben‘ übersetzt.

V 5945: Um Subjekt und Objekt leichter identifizieren zu können, wurde die Wortstellung geändert; Der Begriff ‚Hausgenosse‘ für *ebensazze* ist auf Eph 2,19 hin zu verstehen (*ergo iam non estis extranei et advenae, des estis concives sanctorum et domestici dei*); diese pastorale Deutung ist gerechtfertigt durch den im wahrsten Sinne katholischen (= allgemeinen) Anspruch, der in den folgenden Versen vermittelt wird: Alle können dorthin gelangen, die Reue zeigen und Buße tun; der Hausgenosse als Bewohner referiert auch auf Joh 14,2.

V 5955: Zwei Lesarten sind an dieser Stelle möglich: 1. ‚Schoß‘ wird betont: Abrahams Schoß wird als Metapher beschrieben und aufgelöst (‚es ist nicht wirklich Abrahams Schoß, wo ihr hinkommt, das ist nur ein Bild,‘). 2. ‚alle‘ wird betont: Dass Abrahams Schoß ein Bild für das Paradies ist, darf als mittelalterliches Weltwissen vorausgesetzt werden, der Dichter-Erzähler begrenzt jedoch den Zugang zu diesem idealen Zustand. Da die nachfolgenden Verse eine Zusammenfassung der Dichter-Erzähler/Prediger-Position geben und sich auf Buße und Reue beziehen, ist im Kontext die zweite Lesart wahrscheinlicher.

V 5956 ff.: Aus den Namen drei der wichtigsten Figuren des Buches Genesis (‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‘ lautet auch die Selbstbezeichnung Gottes im AT) destilliert der Dichter-Prediger ein Rezept für den Umgang mit dem Teufel und gleichzeitig für einen Weg aus diesem *ellend* (V 1000) in den sprichwörtlichen Abraham’schen Schoß. Die Bezeichnung ‚Betrüger‘ für Jakob stammt aus Gen 27,36 (V 2405); ‚Gottesbeschauer‘ aus der Episode des Kampfes mit Gott in Gen 32,31 (V 3326/27). Die Bedeutung ‚Freude‘ für Isaaks Namen lässt sich aus Gen 21,6 ableiten (*dixitque Sarra risum fecit mihi Deus quicumque audierit conridebit mihi*; bzw. V 1791), während ‚Ruhe‘ für Abraham einer biblischen Erklärung entbehrt. Gen 17,5 bezeichnet Abraham als ‚Vater vieler Völker‘, die sprichwörtliche Ruhe und Sicherheit in Abrahams Schoß könnte zur Verknüpfung mit dem Begriff ‚Ruhe‘ geführt haben; oder auch seine stoische Ruhe bei Sarahs Tod, die Philon von Alexandria in seiner Patriarchenbiographie dem Abraham zuschreibt¹⁵⁷, was der Dichter-Erzähler, geht man nach V 3358, jedoch nicht so empfunden

¹⁵⁷ Vgl. Prießnig, Anton: Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandrien. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 73 (1929/3), S.143–155 S. 146.

haben dürfte. Aus jüdischer Perspektive „ist Abraham der Vater und Beschützer der Gerechten. Doch dürfte die Wendung ‚der Schoß Abrahams‘ innerhalb des damaligen Judentums unbekannt gewesen sein. Die Wendung dürfte in Lk 16,22 in einem familiären und affektiven Sinn gebraucht werden – wie nach Joh 1,18 der Sohn im ‚Schoß (*kólpon*) des Vaters‘ ruht.“¹⁵⁸.

4 Résumé

Nachdem sich die Leserin bzw. der Leser durch den theoretischen Teil dieser Arbeit, danach durch Übersetzung und Kommentar gearbeitet hat, kann sie oder er am besten beurteilen, ob die *zala* für sie oder ihn *minnechlich* geworden ist. Hat die Lektüre erfreut und das Wissen erweitert? Dann ist das Experiment geglückt. Doch auch auf systematischer Ebene hat diese Arbeit einen Vorschlag zum Umgang mit einem Text gemacht, der ganz augenscheinlich für zwei RezipientInnenengruppen gleichzeitig geschrieben wurde. Die in der älteren Forschung angenommene strikte Trennung zwischen Gelehrtem- und Laiendiskurs darf damit in Frage gestellt werden: Es ist möglich, einen volkssprachlichen Text zwei in theologischer Hinsicht unterschiedlich gebildeten Publikumsschichten vorzusetzen und die Lektüre für beide vergnüglich und erbaulich zu gestalten. Aufgabe der Übersetzung, die sich mit einem derart konzipierten Text beschäftigt, ist die Darstellung der darin angelegten Diskurse und die Sichtbarmachung der ‚schönen Geschichte‘ einerseits, andererseits der darin vorhandenen theologischen Inhalte, die in besonderer Weise durch die (Erzähler-)Exkurse vermittelt werden. Die schöne Geschichte bleibt dabei nach wie vor an der Oberfläche, der unverzichtbare Kommentar gehört wesentlich zur Methode und bildet den gelehrten Diskurs ab. An dieser Konzeption des Ausgangstextes wird sichtbar, dass die „literarische Praxis des poetischen Schreibens in der Volkssprache nicht einfach nur funktional und erzieherisch war, wie so oft betont wird, sondern eine Praxis war, die einen Rahmen für das kreative Erkunden theologischer Fakten oder Probleme zu Verfügung stellte“¹⁵⁹. Vorliegende Untersuchung ist nicht erschöpfend, ein großer Teil des Textes harrt noch der Analyse und Übersetzung – und damit engagierter Übersetzerinnen und Übersetzer. Sicherlich interessant und nutzbringend ist eine Untersuchung des Wortschatzes der einzelnen Sprechhaltungen, ob Unterschiede in Hinblick auf Präferenzen, Unter- oder Überrepräsentation bestimmter Wörter o.ä. festgestellt werden können. Genauso lohnend ist sicher

¹⁵⁸ Aus einem Mail von P. Georg Braulik vom 17.11.2022.

¹⁵⁹ Bowden, Manuskript in Vorbereitung, S. 31. [Im Original: The contrasting worldview they present shows that the literary practice of poetic writing in the vernacular was not simply functional and educative, as is so often stressed, but a practice that provided a framework for the creative exploration of theological facts or problems. Übers. E.K.].

auch eine materialphilologische Untersuchung der Handschrift selbst und die Frage, ob ein Wechsel der Sprechhaltung bzw. der Unterschied zwischen Paraphrase des Primärtexts und Auslegung in irgendeiner Form in der Handschrift markiert ist. Um es in den Worten des Dichter-Predigers zu sagen: in der fmGW ist noch viel *mêre gescriben*, / *da wil ich uberheuen*. / *der iz paz fûget* / *der mag dannen lesen genuge* (V 5746–5749).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Ava: Geistliche Dichtungen. Herausgegeben von Maike Claußnitzer und Cassandra Sperl. Stuttgart 2014.

Akihiro, Hamano: Die frühmittelhochdeutsche Genesis. Synoptische Ausgabe nach der Wiener, Millstätter und Vorauer Handschrift. Berlin / Boston 2016 (Hermaea 138).

Cicero: De oratore/Über den Redner. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart 1976.

Evagrius Pontikos: Über die acht Gedanken. Eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge. 2., verb. Aufl. Beuron 2007, S. 29–76 (Weisungen der Väter 3).

Hieronymus: Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch. Band I: Genesis – Exodus – Leviticus – Numeri – Deuteronomium. Herausgegeben von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger. Berlin/Boston 2018.

Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle. communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland et al. Stuttgart 1984.

Regula Benedicti. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz. 4., verb. Auflage. Beuron 2006.

Quintus Horatius Flaccus: Ars Poetica/Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart 2011.

Verwendete Wörterbücher und Nachschlagewerke:

Stowasser. Österreichische Schulausgabe. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch von J. M. Stowasser, M. Petschenig und F. Skutsch. Wien 1997.

Online-Ausgaben des Mittelhochdeutschen Wörterbuchs von Benecke, Müller, Zarncke (BMZ), des Mittelhochdeutschen Handwörterbuchs von Matthias Lexer und des Althochdeutschen Wörterbuchs unter: <https://woerterbuchnetz.de/#0>.

Online-Bibel: <https://www.bibleserver.com/>.

Sekundärliteratur

Ackermann, Christiane: *dine trüebe lihte schin*. Körperinszenierung, Ich-Präsentation und Subjektgestaltung im Parzival Wolframs von Eschenbach. In: Wolfzettel, Friedrich: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Tübingen 2007, S. 431–454.

Beyschlag Siegfried: Die Wiener Genesis. Idee, Stoff und Form. Wien und Leipzig 1942.

Blom, Philipp: Let Me Tell You A Story. Narrative Identitäten in Zeiten der Unsicherheit. Sigmund Freud Vorlesung 2018. Wien 2019.

Bowden, Sarah: Writing Sin: Text and Confession in the German lands, 1050–1215. Manuskript in Vorbereitung.

Endmann, Philipp: Die Entstehung des Ablasses für den Ersten Kreuzzug. In: Concilium medii aevi 6 (2003), S. 163–194.

Eco, Umberto: Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen. 3. Aufl. München 2014.

Eßer, Josef: Die Schöpfungsgeschichte in der „Altdeutschen Genesis“ (Wiener Genesis V. 1–231). Kommentar und Interpretation. Göttingen 1987 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 455).

- Freytag, Hartmut: Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts. Bern 1982.
- Fugger, Dieter: Der liturgische Begriff und das Motiv der *felix culpa* in dogmatischer und spiritueller Perspektive unter besonderer Berücksichtigung der Menschwerdung Christi. Masterarbeit an der Universität Wien.
- Ganz, Peter: Mittelhochdeutsche Dichtung neuhochdeutsch. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 107 (1985), S. 389–408.
- Gleba, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter. 4. Aufl. Darmstadt 2011.
- Gutfleisch-Ziche, Barbara: Volkssprachliches und bildliches Erzählen biblischer Stoffe. Die illustrierten Handschriften der Altdutschen Genesis und des Leben Jesu der Frau Ava. Frankfurt a. M. 1997.
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Darmstadt 1992.
- Henning, Ursula: Untersuchungen zur frühmittelhochdeutschen Metrik am Beispiel der ›Wiener Genesis‹. Tübingen 1968.
- Kartschoke, Dieter: Altdutsche Bibeldichtung. Tübingen 1975.
- Kartschoke, Dieter: Biblia versificata. Bibeldichtung als Übersetzungsliteratur betrachtet. In: Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei. Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung. Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg. Band 4. Hamburg 1982, S. 23–41.
- Kipf, Klaus: Erzähler und Autorinstanz im *Heliand* und in Otfrids von Weißenburg *Liber evangeliorum*. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 47/2 (2017), S. 239–255.
- Köbele, Susanne: Registerwechsel. Wiedererzählen, biblepisch (Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva. In: Quast, Bruno/Spreckelmeier, Susanne [Hg]: Inkulturation. Strategien biblepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/Boston 2017, S. 167–202.
- Kuhn, Irène: Antoine Bermans "produktive" Übersetzungskritik: Entwurf und Erprobung einer Methode. Mit einer Übertragung von Bermans *Pour une critique des traductions*. Tübingen: Narr 2007.
- Linden, Sandra: Exkurse im höfischen Roman. Wiesbaden 2017 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Band 147).
- Murdoch, Brian: The fall of man in the early middle high German biblical epic. The "Wiener Genesis", the „Vorauer Genesis“ and the „Anegenge“. Göppingen 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 58).
- Müller, Stephan: Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 2007.
- Müller, Ulrich: Übersetzen im Mittelalter, Übersetzen aus dem Mittelhochdeutschen. In: Editio 14 (2000), S. 11–28.
- Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter. Darmstadt 1966.
- Peters, Emil [Hg.]: Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik. Köln 2013.
- Prießnig, Anton: Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandrien. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 73 (1929/3), S.143–155.
- Reichert, Klaus: Die Leichtigkeit des Schweren. Lesen – Verstehen – Übersetzen. Graz/Wien 2021 (Grazer Vorlesungen zur Kunst des Schreibens 4).
- Schmid, Konrad/Schröter, Jens: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten heiligen Texten zur den heiligen Schriften. München ³2020, S. 258.

- Schmitz, Barbara: Ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses (Gen 3,5). ‚Gut‘ und ‚Böse‘ – Grenzziehungen in der Urgeschichte (Gen 1–9). In: Zimmermann, Beatrice [Hg.]: An der Grenze: theologische Erkundungen zum Bösen. Frankfurt am Main 2007, S. 13–41.
- Schröder, Edward: Zur ‚Exodus‘: Termin und Publicum. In: ZfdA 72/4 (1935), S. 239–240.
- Schwietering, Julius: Die deutsche Dichtung des Mittelalters. 2. Aufl. Darmstadt 1957.
- Smits, Kathryn: Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung. Berlin 1972.
- Vollmann-Profe, Gisela: Nachwort. In: Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch. Auswahl. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 1987.
- Vollmann-Profe, Gisela: Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter (1050/60–1160/70) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I,2), 2. durchgesehene Aufl. Tübingen 1994.
- von Moos, Peter: Das Geheimnis der Prädestination im Mittelalter. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2004/2. 158–192.
- Weddige, Hilkert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 9. Aufl. München 2017.
- Wehrli, Max: Sacra Poesis: Biblepik als europäische Tradition. In: Ders.: Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze. Zürich u. Freiburg 1969, S. 51–71.
- Weinrich, Harald: Tempus. Besprochene und erzählte Welt. 6., neu bearb. Aufl. München 2001.
- Wolf, Alois: Aspekte der Wirkungsgeschichte der Bibel in volkssprachlicher Literatur des Mittelalters. In: Kapp, Volker/Scholl, Dorothea [Hg.]: Bibeldichtung. Berlin 2006, S. 35–66.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Übersetzt von Dieter Kühn. Berlin: Deutscher Klassiker Verlag 1994, S. 431–442.
- Worstbrock, Franz Josef: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Haug, Walter (Hg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Berlin/Boston: de Gruyter 1999, S. 128–142.

Onlinequellen:

- Bibliothek der Kirchenväter: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1872/versions/das-buch-uber-christus-und-den-antichrist-bkv/divisions/15> (abgerufen am 01.07.2022).
- Grazer Vorlesungen zur Kunst des Schreibens: <https://germanistik.uni-graz.at/de/forschen/grazer-vorlesungen-zur-kunst-des-schreibens/> (abgerufen am 27.09.2022).
- Exultet: <https://www.katholisch.de/artikel/25152-frohloket-ihr-choere-der-engel-das-exsultet> (abgerufen am 25.09.2022).
- Liturgie: https://www.messopfer.de/employees/der_ordo_missae.pdf (abgerufen am 26.09.2022).
- Hieronymus zur Beichte: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P4J.HTM (abgerufen am 26.09.2022).
- Nikodemus-Evangelium: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47929/> (abgerufen am 16.10.2022).
- Blatt 255 des Digitalisats der fmG (W): https://digital.onb.ac.at/RepViewer/view.faces?doc=DTL_6134562&order=1&view=SINGLE (abgerufen am 22.10.2022).
- Fronhof: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013700/2005-03-10/> (abgerufen am 26.10.2022).
- Kalokagathia: <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophie/kalokagathia/1029> (abgerufen am 26.10.2022).

Stola: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/was-die-kleidung-im-gottesdienst-bedeutet> (abgerufen am 23.11.2022).

Tabellen- und Abbildungen:

Tabelle 1, S. 18: Sprechhaltungen in Auswahlstelle I.

Tabelle 2, S. 19: Sprechhaltungen in Auswahlstelle II.

Abbildung 1, S. 29: Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen. 3. Aufl. München 2014. Coverbild von Tullio Pericoli/Margarethe Hubauer Illustration.

Anhang

Zusammenfassung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der *frühmittelhochdeutschen Genesis* in der Überlieferung der Wiener Handschrift. Unter der Prämisse, dass der Text sowohl für ein theologisch gebildetes als auch für ein theologisch weniger gebildetes Publikum laienmönchischer Prägung geschrieben wurde, stellt sich die Frage, wie eine Übersetzung mit einer derartigen Diskursdoppelung umgeht. Über die *Vulgata* hinausgehende theologische Inhalte werden v.a. in den (Erzähler-)Exkursen vermittelt, deshalb wird im Vorfeld eine entsprechende Einteilung nach den Kriterien Tempus, Ein- bzw. Ausgang und Sprechhaltung vorgenommen. Die Übersetzung geht in zweifacher Weise vor, um nicht nur die biblische(n) Geschichte(n), sondern auch den dialogisch-geistlichen Diskurs abzubilden: Neben der Übersetzung, die die ‚schöne Geschichte‘ wiedergibt, stellt der Kommentar als essentieller Teil der Übersetzungsmethode die theologischen Inhalte zur Verfügung. Beide Teile zusammen bilden den Anspruch der *frühmittelhochdeutschen Genesis* ab, die Erzählung für zwei unterschiedliche Publikumsschichten gleichzeitig sowohl angenehm als auch erbaulich zu machen: *so wurde die zala minnechlich*.