

PIA SCHÜLER

SÔ SPRICHT GOT MIT GRIMME.
LEXIKALISCHE SEMANTIK UND NARRATIVE
DARSTELLUNG DES APOKALYPTISCHEN
ZORNS IN GEISTLICHER DICHTUNG UND
WELTGERICHTSSPIEL

This article examines the lexical-semantic constitution and the narrative portrayal of the apocalyptic wrath of God in German-language texts of the 12th, 13th and 16th centuries. The analysis focuses on early religious poetry (Ava's *Jüngstes Gericht*, *Die Hochzeit*), biblical poetry (*Mittelniederdeutsche Apokalypse*, Heinrich von Hesler's *Apokalypse*) and late medieval plays (*Münchner Weltgerichtsspiel*, Tengler's *Weltgerichtsspiel*). The comparative study shows that although the wrath of God appears frequently as a lexeme, the narrative representation is redirected to alternative motifs and plot devices. The abstraction of the eschaton is countered by the frequent reference to the possibility of atonement in the immanent present and in the imagination of specific punishments and legal orders. The theologically founded challenges of the term discussed in the texts also emerge in the lexical analysis, which categorises the wrath of God with regard to its anthropomorphic quality, among other things.

Mit dem christlichen Glauben an das kommende Endgericht ist die Vorstellung vom Zorn Gottes aufs Engste verbunden. So beginnt der vielleicht bekannteste Hymnus des Mittelalters, *Dies irae*, der von 1570 bis 1955 Teil der katholischen Totenliturgie gewesen ist,¹ mit der biblischen Prophezeiung vom ‚Tag des

¹Entstanden im 13. Jahrhundert und zugeschrieben – wenn auch „umstritten“ (Lang 1993, 1527) – Thomas von Celano, einem um 1190 geborenen und 1260 gestorbenen Heiligen aus Italien, der sich Franz von Assisi anschloss und von diesem 1215 in dessen Orden aufgenommen wurde; vgl. ebd., 1526-1527 sowie Schulte-Herbrüggen 2001, 58. Vgl. auch die Einordnung von Stock 2012, 19-20: „Die Hymnenproduktion des 13. Jahrhunderts wird vorangetrieben von der Inspiration der neuen Orden der Dominikaner und Franziskaner. [...] Im Raum dieser zisterziensisch-franziskanisch geprägten Compassio-Devotion entstanden das *Dies irae* und das *Stabat mater*, die, zuerst als Privatgebete

Zorns‘, wie Stock festhält: „Wörtlich schließt die 1. Strophe der Sequenz an den Vulgatatext von Zeph (Soph) 1, 15 sqq. (cf. 3, 8) an, wo vom Tag des Gerichts die Rede ist, das der Herr über Juda und Jerusalem abhält [...]“. ² Das Jüngste Gericht wurde durch Warnungen vor göttlichen Strafen bußtheologisch stets präsent gehalten. ³ Dabei bestehe, was die Darstellung des Gerichts selbst angeht, ein Quantitätsgefälle zwischen Text- und Bildzeugnissen, so Dinzelbacher: „Verglichen mit der viel reicheren bildkünstlerischen Überlieferung, verglichen auch mit anderen zentralen religiösen Themen wie der Marien- oder Passionsdichtung, ist es freilich nur ein dünner Strang eschatologischer Texte, der über jenen Tag des Gerichts reflektierte[]“ ⁴; so etwa das ‚Muspilli‘ und die Dichtungen der Frau Ava, häufiger dann die spätmittelalterlichen Weltgerichtsspiele. ⁵ Die nachfolgende Untersuchung zielt darauf ab, anhand ausgewählter Textstellen zu erfassen, welche Rolle der Zorn Gottes in Darstellungen des Jüngsten Gerichts in deutschsprachigen Texten des Hoch- und Spätmittelalters spielt, und dies erstens in semantischer Hinsicht, zweitens in narratologischer Perspektive.

Ausgehend von einem semasiologischen Ansatz soll erhoben werden, wie, in welchem Maße und durch welche Strategien der Gotteszorn überhaupt zur Darstellung kommt. In einem ersten Schritt geht es um eine knappe Erläuterung der häufigsten Zornlexeme und ihrer semantischen Bestimmung, auf der Grund-

gedacht, in den Rang von Maßsequenzen aufgestiegen sind.“

² Stock 2002, 284. Vgl. den vollständigen Text mit Übersetzung bei Stock 2012, 285-289; vgl. auch die Anmerkungen ebd., 289-294 (Einordnung); 294-304 (Kommentar). Vgl. ebd., 295: „Die Sequenz setzt mit einem Posaunenstoß ein: *Dies irae, dies illa*. Ein Tag wird ausgerufen, der letzte. Das Ende der Welt wird antizipiert; die sich einstellende Imagination ist die eines Weltenbrandes [...] Im Buch des Propheten [Zef 1, 15, Anm. d. Verf.] ist die Glut dieses Gerichtstages ein Fegfeuer, das die Stadt reinigt von Unrecht, Betrugerei und stolzer Überheblichkeit und sie wieder zu Ruhm und Ehren bringt (Zef 3, 11-20).“

³ Vgl. Angenendt 2009, 101-104.

⁴ Dinzelbacher 2001, 103.

⁵ Vgl. ebd.

lage einer Studie der sprachgeschichtlichen Entwicklung vom Althochdeutschen zum Mittelhochdeutschen. Der zweite Schritt führt anhand konkreter Textbeispiele die sprachgeschichtlichen Überlegungen mit narratologischen Fragestellungen zusammen. Hier geht es darum zu erheben, welche Konzeptionen des apokalyptischen Zorns in den Texten entwickelt werden, und inwiefern semantische Zuschreibungen und narrative Gestaltung ineinandergreifen. Dafür ist etwa die Frage relevant, wem das Zornhandeln wie zugeschrieben (oder gerade nicht zugeschrieben) wird und wie die Texte die Spannung zwischen ferner eschatologischer Heilszeit und gegenwärtiger Bedrohung des Seelenheils inszenieren. Diese Fragen werden in diachroner Perspektive erörtert an exemplarisch gewählten geistlichen Dichtungen des 12. und 13. Jahrhunderts,⁶ mit Auszügen aus Frau Avas ‚Jüngstem Gericht‘, der ‚Hochzeit‘ sowie aus ‚Mittelniederdeutscher Apokalypse‘ und Heinrichs von Hesler ‚Apokalypse‘, in denen unterschiedliche Möglichkeiten der Gotteszorn-darstellung vorliegen. Der diachrone Blick wird im letzten Schritt fortgeführt mit den Beispielen des ‚Münchner Weltgerichtsspiels‘ sowie Tenglers Bearbeitung des Spiels im Rahmen seines ‚Laienspiegels‘ aus dem frühen 16. Jahrhundert. Im Zentrum aller Lektüren steht die Frage, welche Schwierigkeiten die Vorstellung vom Zorn Gottes einerseits für die literarische Darstellbarkeit mit sich bringt, und welche Möglichkeiten der Diskursivierung andererseits das Medium der Literatur eröffnet, um den Gotteszorn darstellbar zu machen.

1. *Lexikalische Semantik des Zorns*

Von der Drohung eines Weltgerichts, das auch diejenigen straft, die sich redlich um ein gottgefälliges Leben bemühen, geht eine besondere Spannung aus, deren Problematik im Mittelalter immer wieder theologisch reflektiert wurde.⁷ Diese Diskussion lässt sich

⁶ Vorschläge, welche Texte sich für weitere Untersuchungen anbieten könnten, s. u. im Fazit.

⁷ Vgl. Dinzelbacher 2001, 107; Grubmüller 2003, 55.

auch semantisch nachvollziehen. Nach Blum sind die häufigsten althochdeutschen Zorn-Lexeme *zorn*, *âbulgî* und *heizmuot*, wobei die ersten beiden die meisten Belege stellten: „Die Sippen *belgan* und *zorn* bilden den Kern der Wörter des Zornes im Althochdeutschen. *zorn* und seine Ableitungen sind auf das Westgermanische beschränkt, die Sippe *belgan* ist auch im Altnordischen belegt.“⁸ In *âbulgî* steckt die Verbalwurzel *belgan*, die sich von indogermanisch **belgh* (,anschwellen‘) herleitet.⁹ Bei Schützeichel finden sich die Übersetzungen: „in Zorn geraten, zornig sein, sich erregen (über, wegen).“¹⁰ Das *Althochdeutsche Wörterbuch* unterscheidet als Hauptbedeutungen des Verbs „1) *belgan* als strafwürdige, sündige Handlung oder Haltung des Menschen gegen seine Mitmenschen oder gegen Gott [...]“, „2) *belgan* als strafende Haltung Gottes der sündigen Menschheit gegenüber [...]“¹¹. Zorn ist somit einerseits als Todsünde zu verurteilen, wo er menschlichen Kontrollverlust bedeutet,¹² lässt sich hingegen als gut und gerecht verstehen, wo Gott als Richter betroffen ist.¹³ Diese zwei Grundbedeutungen finden sich auch in den Ableitungen von *belgan* wieder, so beispielsweise bei *irbelgan* (,zornig werden“, ,sich erzürnen“).¹⁴ Dem *Etymologischen Wörterbuch des Althochdeutschen* ist zu entnehmen, dass das Lexem im Laufe der Zeit ungebräuchlich wird: „Nhd. ist das Verb untergegangen, aber ein neugebildetes Denominativverb zu *balg* (s. d.), *sich balgen* ,sich raufen, sich prügeln, streiten‘, ist an seine Stelle getreten; mdartl. ist auch ein nicht-reflexives *balgen* ,zanken, schelten‘ vorhanden“¹⁵. Das Verschwinden des

⁸ Blum 1960, 161. Hinsichtlich der Ableitungen vgl. auch die zahlreichen Belege in: Glossenwortschatz 1, 291-292.

⁹ Vgl. Blum 1960, 161.

¹⁰ Schützeichel 2012, 45.

¹¹ AWB, s.v. *belgan*.

¹² Vgl. Barton 2005, 371-372.

¹³ Zu philosophischen und theologischen Grundlagen vgl. auch Martini 2009, 87-99.

¹⁴ Vgl. AWB, s.v. *irbelgan*, vgl. (1a) und (1b) sowie (2a) und (2b).

¹⁵ EWA, s.v. *belgan*, *pelgan*.

Verbs lässt sich auch in anderen germanischen Sprachen feststellen: „Verwandte st. Verben sind auch in anderen agerm. Dialekten belegt, aber sie scheinen im Absterben begriffen zu sein“¹⁶. Den Wegfall des Lexems bestätigt auch das *Mittelhochdeutsche Wörterbuch*: Hier findet sich das Lemma zwar, aber es verweist unter *belgen* nur auf frühmittelhochdeutsche Texte („Annolied“ und „Wiener Genesis“), spätere Belege finden sich keine.¹⁷ Der Eintrag zum schwachen Verb *bolgen* („zürnen“) führt wiederum zu nur einem Beleg,¹⁸ nämlich in Bruns von Schönebeck „Hohe- lied“ aus dem 13. Jahrhundert.¹⁹

Die drei nach Blum²⁰ häufigsten Lexeme *zorn*, *âbulgî* und *heizmuot* bilden auch den Kernbestand des Wortfeldes nach Prieses Otfrid-Wörterbuch, das für nhd. ‚Zorn‘ bzw. ‚zornig‘ die folgenden Einträge führt: „Zorn *â-bulgi st. n.*, *heiz-muati st. n.*; zornig *zorn-lih.*“²¹ Zahlreiche Belege des Substantivs *âbulgi* in Otfrids *Liber evangeliorum*²² versammelt auch Kelles Glossar.²³ Kelle unterscheidet die beiden Bedeutungen „Zorn, Ingrim, Grimm“ und „keine Schranken kennende Aeusserung des Unwillens, Wuth“.²⁴ Blum weist darauf hin, dass hier, bei Otfrid, zum ersten Mal *zorn* und *âbulgî* gemeinsam auftreten:

In Otfrids Evangelienharmonie treffen *âbulgi* [...] und *zorn* zuerst in einem Denkmal zusammen. *âbulgi* bezeichnet hier mit einer Ausnahme den Zorn Gottes, *zorn* meint dagegen den heftigen Ingrim der Juden, besonders ihrer Hohenpriester und Kriegsknechte, gegen Christus. Daraus läßt sich allerdings kein sicherer Schluß auf einen Unterschied im Gebrauch beider Wörter ziehen. Die Wortwahl kann durch Gesichtspunkte des

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ MWB, s.v. *belgen*: „bëlgen stV. (IIIb) ‚sich empören; zürnen“.

¹⁸ Vgl. MWB, s.v. *bolgen*: „swV., zürnen“.

¹⁹ Vgl. Wolff 2012; Malm 2011, 824-825.

²⁰ Vgl. Blum 1960, 161 und das Zitat oben.

²¹ Priese 1907, 43.

²² Vgl. Schröder, Hartmann 2013; Schröder 2012.

²³ Kelle 1881, 2.

²⁴ Vgl. ebd.

Reimes und der Metrik bestimmt sein. Die Auswechselbarkeit von *âbulgi* und *zorn*, zu denen noch *heizmuoti* tritt, deutet sich an einer Stelle an, wo ein über Christus erzürnter Hohepriester das versammelte Volk zu gleichem Zorn entflammen will: [...].²⁵

Die von Blum erwähnte Stelle bietet ein aufschlussreiches Beispiel für das Nebeneinander der Lexeme. Die entsprechende Stelle verweist auf ein Matthäuswort (Mt. 26,65-66), das in der Vulgataversion keine Zornlexeme enthält.²⁶ Neben der Ko-Okkurrenz verschiedener Zornlexeme ist hier die Häufung der Belege auffällig:

Ther éwarto zi nóti inbran in héizmuati,
 joh sléiz er sin giwáti, sin muat in kúnd gidati,
 Thaz ther líut westi thâz theiz ímo filu zórn was,
 in *âbulgi* ouh sie wúrtin, mit *ímo* iz sáman zurtin.²⁷
 (Erdmann, Wolff 1973, IV, 19, 57-60)

Zunächst findet sich das Kompositum *heizmuoti*, das das lateinische *furor* oder *ignis* wiedergibt.²⁸ *Furor* lässt sich im enge-

²⁵ Blum 1960, 166. Vgl. ebd., 172: „[...] der älteste Beleg von *zornlih* steht bei Otfrid, wo die Juden den Hohenpriestern *zornlichen worton* das Wunder von der Erweckung des Lazarus erzählen [...].“

²⁶ Mt. 26,65f.: Jesus vor den Hohepriestern, vgl. Beriger *et al.* 2018, 172: *Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta CCCXI sua dicens blasphemavit Quid adhuc egemus testibus ecce nunc audistis blasphemiam / quid vobis videtuat illi respondentes dixerunt reus est mortis*; vgl. ebd., 171 u. 173 die Übersetzung: „Darauf zerriss der Erste der Priester seine Kleider und sagte: ‚Er hat gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen? Siehe, jetzt habt ihr die Lästerung gehört. Was scheint euch (richtig)?‘ Diese aber antworteten und sagten: ‚Er ist des Todes schuldig!‘“

²⁷ Nhd. Übersetzung: ‚Der Priester entbrannte ganz und gar in Wut und zerriss seine Kleidung; er tat ihnen seinen Willen kund, damit die Leute wüssten, dass er ihn zu großem Zorn regte. Zornig wurden auch sie, sie erzürnten sich dessen mit ihm gemeinsam.‘

²⁸ Vgl. EWA, s.v. *heizmuot*, 925.

ren Sinne als Affekt „Wut“ oder „Raserei“²⁹ übersetzen; *ignis* hingegen bedeutet an erster Stelle „Feuer“, auch „Flamme“ oder „Brand“³⁰, teilt also die Semantik sowohl von ‚Heißmut‘ als auch von ‚entbrennen‘ (hier in IV, 19, 57 als Präteritum: *inbran*).³¹ Darauf folgt zunächst das Substantiv *zorn* (IV, 19, 59), im nächsten Vers das zugehörige Verb *zurnin* (IV, 19, 60). In Verbindung mit diesem Verb steht das Lexem *âbulgi* (IV, 19, 60), an dieser Stelle rein substantivisch. Die Verbindung beider Lexeme legt nahe, dass sie hier als semantisch äquivalent verstanden werden.

Ein weiteres zentrales lateinisches Pendant zu *zorn* und *âbulgî* ist lateinisch *ira*.³² Die Differenzierung von lateinisch *furor* und *ira* reflektiert Barton mit Blick auf Erzähltexte des 11. und 12. Jahrhunderts.³³ *Ira* hebe sich konnotativ ab gegen *furor*, welches semantisch als „complete loss of reason and control, inability to allow anger to be sated, bestiality, and illegitimate action“³⁴ abgegrenzt werde. Der ahd. *zorn* wird zunächst vor allem in dieser Bedeutung verwendet; als Entsprechung der herrschaftlich und göttlich konnotierten *ira* findet er sich erst später, wie Blum argumentiert:

zorn lebt auch nach der Zeit Otfrids bis zu Notker hin nur im Bereiche der Glossen. Der Kreis der lat. Lemmata, die es übersetzt, hat sich noch erweitert, aber erst in einer Glossenshs. des 10./11. Jh.s taucht auch lat. *ira* unter ihnen auf. Es ist hier vom strafenden Zorn Gottes die Rede, der die Sünder zum Heil führt [...] Damit tritt *zorn* nicht nur bedeutungsmäßig, sondern auch als *ira*-Übersetzung in Konkurrenz zu *âbulgî*. In Notkers

²⁹ *Der neue Georges*, 2223-2224, hier 2223: „2. furor, öris, m. [...], die Raserei, die Wut, [I] als physischer Zustand, die Raserei, Tobsucht, der Wutausbruch, die Wut [...]“.

³⁰ Ebd., 2419-2420, hier 2419.

³¹ Vgl. ebd., 2420 als letztgenannte Bedeutung [2.II.c]: „die Zornesglut, Wut“.

³² Vgl. EWA, s.v. *âbulgi*; zu lat. *ira* vgl. *Der neue Georges*, 2728: „Zorn, Heftigkeit, Erbitterung, Rache [...]“.

³³ Vgl. Barton 2005, 383-384; Barton 1998, 155-156.

³⁴ Barton 2005, 384.

Psalter stehen *âbulgî* und *zorn* als Übersetzungen von lat. *ira* gleichberechtigt nebeneinander.³⁵

Insgesamt setzt sich lexikalisch der *zorn* durch, während die im Althochdeutschen stärker vertretenen Lexeme *âbulgî* bzw. *belgan* und ihre Ableitungen im Mittelhochdeutschen nur noch vereinzelt und später gar nicht mehr vorkommen, wie oben ausgeführt.³⁶ Die eben angesprochene Unterscheidung von *furor* und *ira* im Lateinischen lässt sich mit Dal Chiele weiter vertiefen: Schon bei Augustinus dominiere *ira* als Bezeichnung für den göttlichen Zorn:

La scelta lessicale riflette il pensiero: la preferenza di Agostino di *ira* in *in psalm*. 87.7 agisce infatti nel segno di un'attenuazione dell'antropomorfismo biblico [...] L'*ira* di Dio è il θυμός (di ascendenza platonica), un'ira filosofica; non un turbamento dell'anima (di qui lo scarto di *iracundia*) o una patologia della stessa (di qui lo scarto di *furor*), ma una collera impassibile e giusta.³⁷

Die Vorstellung vom Gotteszorn ist so verstanden zwar ein Anthropomorphismus; durch die lexikalische Differenzierung

³⁵ Blum 1960, 167.

³⁶ Vgl. zu dieser Entwicklung außerdem ebd., 178: „Die Verben der Sippe *belgan* können während des ganzen Ahd. ihr Übergewicht über das zunächst alleinstehende *zurnen* erhalten, obwohl bei *belgan* und seinen Ableitungen nicht nur eine relative, sondern auch eine absolute Verminderung des Vorkommens ersichtlich ist. Entsprechend der oben erwähnten verschiedenen Struktur der beiden Sippen siegt *zorn* zunächst im nominalen Bereich über die peripheren Bildungen von *belgan*. Erst im Mhd. erlahmt auch die Kraft des verbalen Kerns dieser Sippe.“ Vgl. auch ebd., 166; zum Substantiv *uuuot* als Entsprechung von lat. *furor* ebd., 193.

³⁷ Dal Chiele 2018, 342-343 Übersetzung: „Die lexikalische Wahl spiegelt den Gedanken wider: Augustinus' Bevorzugung von *ira* in *in psalm* 87,7 dient in der Tat der Abschwächung des biblischen Anthropomorphismus [...] Die *ira* Gottes ist der θυμός (platonischer Herkunft), ein philosophischer Zorn; nicht eine Störung der Seele (daher der Verzicht auf *iracundia*) oder eine Pathologie derselben (daher der Verzicht auf *furor*), sondern ein gleichmütiger und gerechter Zorn.“

werde bei Augustinus jedoch der göttliche Zorn von den ungemäßigten menschlichen Gemütsregungen unterschieden. Es handle sich vielmehr um eine ‚philosophische‘ Emotion.³⁸ Von einem anthropomorphen Affektanalogon geht auch Angenendt aus.³⁹ Die Vorstellung vom göttlichen Zorn diene nicht nur der Veranschaulichung des Eschaton, sondern auch ganz unmittelbar als Erklärungsmodell für auftretende Katastrophen in der Gegenwart: „Stets wurde dieser hervorgerufen durch die Sünden der Menschen, die aufzuzählen kein Ende war. Nicht beim Gotteszorn, sondern bei den verursachenden Fehlthaten mußte angesetzt werden [...]“⁴⁰ Durch die anthropomorphisierende Affektmodellierung werden der göttliche Heilsplan und das bevorstehende Jüngste Gericht begreiflich gemacht. Diese Differenzierung zwischen menschlichem Affekt und göttlicher Gerechtigkeit ist auch dort, wo keine eindeutigen lexikalischen Unterscheidungen vorliegen, stets mitzudenken.

2. *Wer zürnt? Erzählen diesseits und jenseits des Endgerichts*

Die anthropomorphe Konzeption des Gotteszorns hat wesentliche Folgen für das Erzählen. Gerade, was die Anwendung moderner narratologischer Theoreme betrifft, weisen Eisen und Müllner darauf hin, dass Vorstellungen von Innerlichkeit literarischer Figuren als historisch höchst spezifische Konfigurationen zu denken sind.⁴¹ Dies gilt insbesondere für literarische Repräsentationen Gottes. Eders medienwissenschaftliche Studie zu Gottesfiguren hebt hervor, dass literarisch oftmals indirekte Strategien geltend gemacht werden, um göttliches Handeln darzustellen:

Gottesfiguren stehen in einer Spannung zwischen Anthropomorphismus und Unvorstellbarkeit. Sie sind mit einer Reihe

³⁸ Zur Verhandlung menschlicher Emotionen im literarischen Kontext als „social discourse“ vgl. Barton 2005, 374.

³⁹ Vgl. Angenendt 2009, 104.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Eisen, Müllner, 14.

von Besonderheiten der Repräsentation und Exegese verbunden [...]. Um der Überschreitung des menschlichen Vorstellungs- und Darstellungsvermögens Ausdruck zu verleihen, werden Gottheiten nicht nur durch (1) explizite und konkrete Gottesfiguren repräsentiert, sondern oft indirekt oder symbolisch durch (2) übermenschliche Figuren, die auf Eigenschaften Gottes verweisen [...], (3) menschliche Figuren, die göttliche Attribute versinnbildlichen [...], sowie (4) Themen und Motive, die in der Geschichte anklingen und eine göttliche Instanz als überpersonale Macht suggerieren [...].⁴²

In ähnlicher Weise kommt Kümper im Rahmen einer komparatistischen Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Darstellung des Jüngsten Gerichts in Weltchroniken häufig ausgespart wurde.⁴³ Deutlich häufiger verfahren die Texte indirekt über die Antichrist-Figur und die Vorzeichen des Jüngsten Gerichts.⁴⁴ So, durch indirekte Darstellung, wird der gefürchtete Zorn Gottes oft nicht auf einer aktantiellen Ebene verortet, die an eine Figur im engeren Sinne gekoppelt ist. Der Gotteszorn wird vielmehr als Distanzphänomen inszeniert, das als letzte Motivation und oberste Instanz des universalen Untergangsszenarios fungiert. Gängigstes Motiv ist der Fokus auf die Sünden der Gegenwart, die als Ursache göttlicher Strafen in der immanenten Weltzeit gelten, und die zugleich auf das Jüngste Gericht vorausdeuten: „Ultimately, only the apocalyptic triad – war, diseases, and famine (*bellum, pestilentiae et fames*) – is omnipresent as a trope in both genres.“⁴⁵ Auf Basis dieser Verortung des Gotteszorns zwischen Handlungsmo-

⁴² Eder 2016, 30.

⁴³ Vgl. Kümper, 252: „Overall, some motifs and narrative patterns can be observed in many of the surveyed world chronicles as well as other historiographic texts from the German Middle Ages. The principal motif certainly is the Antichrist. [...] The same holds true for the narrative tradition of the fifteen signs of the apocalypse, which differs in detail but still consists of a rather fixed set of elements from the fifteenth century onwards.“

⁴⁴ Kümper, passim, z.B. 236-237, 240, 245, 249 u.ö.

⁴⁵ Ebd., 255. Gemeint sind verschiedene Arten historiographischer Literatur, hier konkret Welt- und Stadtchroniken.

tivator und Stellvertreterphänomen soll, wie eingangs benannt, in den folgenden Analysen untersucht werden, wie die Texte das Problem der Darstellbarkeit des göttlichen Zorns und die Spannung zwischen Gegenwart und Endzeit narrativ bewältigen.

Das erste Textbeispiel ist ein kurzer Auszug aus dem ‚Jüngsten Gericht‘ Avas, deren Werke auf die erste Hälfte, vielleicht noch auf das erste Viertel des 12. Jahrhunderts datiert werden.⁴⁶ Der erste Teil des Texts schildert die fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts (Claußnitzer, Sperl, V. 9-152) und greift damit eine der häufigsten Motivtraditionen auf, die mit der Darstellung der Endzeit verbunden sind.⁴⁷ Am fünfzehnten Tag erscheint Christus als Richter, der die Guten segnet und die Bösen verdammt (ebd., V. 226-268). Die Handlung wird nicht nur durch die Vorzeichen, sondern noch einmal mit explizitem Bezug auf den Gotteszorn endzeitlich verortet:

Daz gescihet an dem jungisten zorne,
 dâ sceidet sich diu helewe von dem chorne,
 diu guoten ze der zesewen,
 daz sint diu genesen,
 diu ubelen ze der winsteren,
 si werdent al gewindet
 an dem vrône tenne;
 dar denche, swer sô welle!
 Sô sprichet got mit grimme
 ze sînen widerwinnen.
 er zeiget in sîne wunden
 an den vuozen unde an den henden.
 vil harte si bluotent.
 (Claußnitzer, Sperl 2014, V. 233-245)⁴⁸

⁴⁶ Vgl. grundlegend Papp 2012; Claußnitzer, Sperl 2014, VII-XXII und 219-223; Hintz 2000.

⁴⁷ Vgl. zu dem Motiv auch Giliberto 2004.

⁴⁸ Vgl. die Übersetzung von Claußnitzer, Sperl 2014, 205: „Das geschieht am Jüngsten Tag, dem Tag des Zorns, / da scheidet sich die Spreu vom Weizen,

Dabei fällt zuerst die Formulierung in V. 233 auf, die das temporale Attribut *jungisten* (‚Jüngster‘) unmittelbar mit dem Zorn koppelt: *Daz gescihet an dem jungisten zorne* [...]. Inszeniert wird der Zorn hier nicht als Auslöser (des Beginns) des Endgerichts, sondern er wird auf syntaktischer Ebene durch die Attribuierung *jungist* metonymisch mit dem Gericht gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung verdeutlicht, dass der Gotteszorn eben nicht eigentlich als Affekt zu verstehen ist, sondern als Begriff für die Gerechtigkeit (und ‚Rechtsprechung‘) Gottes steht. Die Komplexität des Gefüges zeigt sich auch beim Versuch, den Vers ins Neuhochdeutsche zu übertragen. Claußnitzers und Sperls Übersetzung trennt das Attribut (*jungisten*) von seinem Bezugswort (*zorne*), baut daraus zwei getrennte Phrasen und fügt jeweils das (heute idiomatisch übliche) Wort ‚Tag‘ ein: „Das geschieht am Jüngsten Tag, dem Tag des Zorns[]“⁴⁹. Das lässt die Bedeutung klarer hervortreten, jedoch geht die metonymische Kontraktion der frühmittelhochdeutschen Formulierung ‚Jüngster Zorn‘ verloren. Grubmüller weist ebenfalls auf die sprachliche Besonderheit des Verses hin: „Ikonisch verdichtet wird das Bild des richtenden, also auch strafenden Gottes im Jüngsten Gericht, [...] bis hin zur völligen Verschmelzung in der Bezeichnung [...]“⁵⁰. Syntaktisch irritiert diese ‚Verschmelzung‘ auch insofern, als das Prädikat *gescihet an* (ebenfalls V. 233) eigentlich eine temporale Bestimmung erwarten lässt. Dass hier stattdessen der Zorn eingesetzt ist, unterläuft diese Erwartung. Der Zorn wäre syntaktisch viel eher mit einer kausalen Bestimmung verbunden: Was geschieht, geschieht ‚wegen‘ des Zorns – nicht, wie hier formuliert, ‚am‘ Zorn. Doch die kausale Bestimmung des Gotteszorns wird hier bewusst vermieden, wodurch die Verschmelzung sowohl das mit dem Eschaton verbundene Ende der immanenten Zeitlichkeit wie

/ die Guten zur Rechten, / das sind die Erretteten, / die Bösen zur Linken, / sie werden alle geworfelt / auf der heiligen Tenne; / daran denke, wer auch immer will! / Dann spricht Gott voller Zorn / zu seinen Widersachern. / Er zeigt ihnen seine Wunden / an den Füßen und an den Händen: / Sie bluten sehr heftig.“

⁴⁹ Claußnitzer, Sperl 2014, 205.

⁵⁰ Grubmüller 2003, 55.

auch das Ende der kausalen Linearität syntaktisch veranschaulicht. Kienast weist auf eine zu V. 233f. ganz ähnliche Stelle in der frühmittelhochdeutschen ‚Summa theologiae‘ hin.⁵¹ Diese ‚Summa theologiae‘ ist ebenfalls eine geistliche Dichtung, die vom Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts stammt.⁵² Dort heißt es in Strophe 30: *ob er sich dan bezzirin niwelli, [/] daz er in vor geriwi zi der helli. / zi jungist in offinimo zorni [/] di heliwin sceidit er von demo chorni* (Maurer, 315, 30, 3-4).⁵³ Auch hier finden sich die Lexeme *jungist* und *zorni* in einem Satz: *zi jungist in offinimo zorni* (30, 4), jedoch sind sie nicht syntaktisch verschmolzen. Das *jungist* steht als adverbiale Bestimmung der Zeit (*zi jungist*) nicht attributiv, sondern für sich; der offenbarte Zorn beschreibt die Modalität des göttlichen Handelns: *in offinimo zorni* ist als nähere Bestimmung des nachfolgenden Prädikats *sceidit* (30, 4) zu verstehen.

Zurück zu Avas Text. Anschließend, ab. V. 235, wird unterschieden zwischen den guten und den schlechten Menschen, die nach rechts (gut) bzw. nach links (schlecht) eingeteilt werden (V. 235-237). An seine Feinde (V. 242: *widerwinnen*⁵⁴) wendet sich Gott voller Groll: *So sprichet got mit grimme* (V. 241). Das Mittelhochdeutsche Wörterbuch gibt als erste Bedeutung für *grim* (stM) ‚Zorn, Wut, Angriffslust‘ an, erläutert aber vorausgehend: ‚von heftiger Erregung und rohem, ungestümem Verhalten, nicht immer klar zwischen den Bedeutungen zu unterscheiden‘.⁵⁵ Mit diesen zwei Begriffen *zorne* (233) und *grimme* (241) wird also unterschieden zwischen dem Zorn als Chiffre für das Jüngste Gericht einerseits, und der wütenden Affizierung des göttlichen Sprechens. Der *jungiste*[] *zorne* (V. 233) betrifft als ‚Tag

⁵¹ Vgl. Kienast 1940, 103; vgl. zur Stelle auch Kettler 1977, 196-197 mit Anm. 1-3.

⁵² Vgl. Freytag 2012.

⁵³ Nhd. Übersetzung: ‚Wenn sich dieser dann nicht bessern will, / bereitet er ihn auf die Hölle vor. / Am Jüngsten Tag, / nach der Offenbarung des Zorns, / trennt er die Spreu vom Korn.‘

⁵⁴ Vgl. Lexer, s.v. *wider-winne*.

⁵⁵ MWB, s.v. *grim*.

des Zorns‘ alle Menschen, die guten ebenso wie die schlechten.⁵⁶ Einem zornigen Affekt ausgesetzt sind jedoch nur die von Gott adressierten schlechten Menschen. Die narrative Gestaltung der Stelle illustriert somit, wie der Wille Gottes einerseits durch das agenslose Eintreten des Jüngsten Gerichts von der Figuren- und Handlungsebene entkoppelt wird. Andererseits tritt dieser Wille wenige Verse später in Erscheinung und wird hier nun, anders als zuvor, an eine sprechende, handelnde Figur gebunden: *Sô spricht got mit grimme / ze sînen widerwinnen. / er zeigt in sîne wunden / an den vuozen unde an den henden* (V. 241-244). Der ‚Gott‘, der hier narrativ eingesetzt wird, ist der Gottessohn, der gekreuzigte Christus. Durch die Figur Christi – nicht nur Gott, sondern auch Mensch – wird die narrative Diskursivierung des Gotteszorns möglich.

Mit dem an dieser Stelle gesetzten Fokus auf die *widerwinnen* geht auch eine implizite Mahnung an die Hörerinnen und Hörer der Erzählung einher, da angesichts der eschatologischen Szene die Gegenwart als Zeit der Bußmöglichkeit hervortritt. So betont auch Hintz: „[...] the unavoidable identification with human shortcomings may well compel Ava’s auditors to envision vividly the despair and ensuing terror as their own.“⁵⁷ Die Verschiebung des Handlungsschwerpunkts von der eschatologischen Zukunft zur immanenten Gegenwart der Rezipienten entspricht der mittelalterlichen Auffassung der Zeitlichkeit des Zorns, wie Angenendt zusammenfasst: „Das Mittelalter hat unmittelbar und allezeit mit dem Zorn Gottes gerechnet. Ob nun Katastrophen draußen oder drinnen, der kosmischen Natur oder der menschliche [sic!] Bosheit – letzter Grund war der Zorn Gottes.“⁵⁸ Zugleich wird die permanente Drohung umrahmt von der Gnadenfrist, die die Möglichkeit zur Umkehr gewährleistet.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Dinzelbacher 2001, 107.

⁵⁷ Hintz 2000, 56.

⁵⁸ Angenendt 2009, 102.

⁵⁹ Vgl. Brandscheidt 2001, 1489-1490: „Die heilsgesch. Auswirkungen zeigen sich in der Langmut Gottes, die den Ausbruch seines Zorns verhindert, das Gericht aufschiebt (Ex 32,13; Jer 18,8; Am 7,3.6) u. so Raum gewährt für

Auch in der sogenannten ‚Hochzeit‘, einer allegorischen Dichtung von um 1160,⁶⁰ wird das Ende der Welt in einen paränestischen Kontext eingebettet. Die Erzählperspektive stellt hier keinen direkten Bezug zum göttlichen Handeln her, wie es im vorigen Beispiel der Fall war. Ausgehend von dem Wissen um die biblischen Prophezeiungen wird die Endzeit als Untergang der Welt imaginiert, den nur der reine göttliche Logos überdauert. Die Sünden dieser Welt sind dem Endgericht ausnahmslos unterworfen, so spitzt der Text zu:

An den buochen daz geschriben ⟨st⟩at,
 wie disiu werlt zergat.
 die heimuote, die ⟨wi⟩r hie han,
 die muozzen wir verlan.
 Ez ⟨wirt⟩ allez verwandelot
 wan diu heiligen ⟨gotes w⟩ort:
 [...]

Odin, prodin, loshait, boshait:
 dem ist daz gotes wort leit,
 daz muoz allez samt sin
 in der gotes abulgin.
 (Haug, Vollmann 1991, V. 65-70, 79-82)⁶¹

Buße u. Umkehr (Jer 26,3.13; Jon 4, 2; 2 Petr 3, 9), den Frommen z. Läuterung, den Frevlern z. Warnung (Ijob 33; 36,1-14). Allein die verweigerte Umkehr (1 Petr 3,20) macht das Zorngericht Gottes unausweichlich u. weist auf den Tag Jahwes (Jes 13,9-12) bzw. den Tag des Zorns (Am 5,18ff.; Zef 1,15; Klgl 1,2) hin, der die endgültige Abrechnung bringt u. dessen Heimsuchungen das letzte Gericht abbilden (Röm 2,5ff.; Offb 6,17;14).“

⁶⁰ Vgl. Ganz 2012; vgl. insgesamt Bowden 2015; Chinca 2016.

⁶¹ Vgl. die Übersetzung bei Haug, Vollmann 1991, 789: „In der Schrift steht geschrieben, / wie diese Welt vergehen wird: / die Wohnstatt, die wir hier haben, / die müssen wir verlassen. / Alles wird vergehen / außer den heiligen Worten Gottes. / [...] / Verheeren, Zerstören, Frechheit, Bosheit: / alldem ist das Gotteswort zuwider; / all das verfällt / dem göttlichen Zorn.“

Wo bei Ava ausführlich von den fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts erzählt wird,⁶² rafft die ‚Hochzeit‘ den Weltuntergang zusammen auf diese wenigen Verse.⁶³ Beide hier angegebenen Abschnitte sind strukturell auf den je letzten Vers ausgerichtet, der das Programm substantivisch (*wort, zorn*) verdichtet: Am Ende der Welt bleibe nichts erhalten als das Wort Gottes (V. 70: *wan diu heiligen gotes wort*) und alle Sünde muss sich dem Zorn Gottes stellen (V. 82: *in der gotes abulgin*). Der zweite Abschnitt (V. 79-82) beginnt mit der binnengereimten Reihung *Odin, prodin, loshait, boshait*, mit der die menschliche Sündhaftigkeit ins Zentrum gerückt wird.⁶⁴ Mit diesem Fokus wird die *agency* den Menschen zugeschrieben, die sich entscheiden müssen, ob sie den göttlichen Gesetzen gehorchen wollen. Der Satzbau bildet die zeitliche Entwicklung ab: Der Satz beginnt bei der Schau der Sünden (V. 79), die als gotteswidriges Verhalten eingeordnet werden (V. 80). Der darauffolgende Vers formuliert, dass dies unvermeidbare Folgen nach sich ziehe (V. 81: *muoz ... sin*). Der Höhepunkt des Erzählens liegt am Satzende (V. 81f.): *daz muoz alles sîn / in der gotes abulgin*. Haug übersetzt: „all das verfällt / dem göttlichen Zorn“,⁶⁵ wörtlich hieße es: ‚Das muss alles im Zorn Gottes sein‘. Die Verbindung des Gotteszorns mit der lokalen Präposition ‚in‘ macht implizit deutlich, dass es sich nicht um eine Affektbeschreibung handeln kann, sondern dass hier auf ein abstraktes Konzept verwiesen wird. Diese Abstraktion war auch bei Ava vorhanden (s.o. Claußnitzer, Sperl, V. 233: *Daz gescihet an dem jungisten zorne*). Wo jedoch in Avas Erzählung vom Jüngsten Gericht anschließend der endzeitliche Christus als Figur im Zentrum steht (ab V. 241), richtet sich die kürzere Ausführung der ‚Hochzeit‘ auf das menschliche Handeln in der immanenten Gegenwart.

⁶² Vgl. Claußnitzer, Sperl 2014, 192-201: V. 9-160.

⁶³ Vgl. zu V. 69f. den Kommentar bei Haug, Vollmann 1991, 1518: Anlehnung an Mt 24,35; Mc 13,31; Lc 21,33; vgl. auch Kraus 1891, 108.

⁶⁴ Vgl. zu möglichen Hintergründen der Aufzählung in V. 79 ebd.: „Aber in dem Ueberlieferten können wir vielleicht die Gegensätze zu den vier Cardinaltugenden sehen, der Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Justitia.“

⁶⁵ Haug, Vollmann 1991, 789.

Näher am Bibeltext orientiert sich die ‚Mittelniederdeutsche Apokalypse‘. Es handelt sich bei diesem ebenfalls noch im 12. Jahrhundert entstandenen Werk um eine gereimte Bibeldichtung, die die Offenbarung des Johannes in die Volkssprache überträgt.⁶⁶ Wo bei Ava auf die Erzählung von dem Anbruch des Jüngsten Tages ein Lobpreis der himmlischen Herrlichkeit folgt,⁶⁷ stellt die ‚Apokalypse‘ – zumindest in bestimmten Fassungen –⁶⁸ auch jene Gotteszorn-Motive ganz konkret dar, die in der Johannesapokalypse als Teil des Weltgerichts beschrieben werden. So erzählt etwa die Trierer Fassung der ‚Mittelniederdeutschen Apokalypse‘ von den sieben Engeln, die den Zorn Gottes in Form von Krankheiten und Katastrophen aus Schalen über der Erde ausleeren (Apc 15f.):⁶⁹

⁶⁶ Vgl. Langner 2016, 160: „Im Hochmittelalter entstand eine Anzahl von dichterischen, volkssprachlichen Bearbeitungen der Bibel, zu denen auch die mittelniederdeutsche Bearbeitung der Apokalypse gehört. Dieser gereimte Text, der ‚noch während des 12. Jahrhunderts in Westfalen entstand‘, umfasste in einer ersten Verfassung vermutlich ca. 2600 vv. Die handschriftliche Überlieferung ist seit Mitte des 13. Jahrhunderts nachweisbar.“

⁶⁷ Vgl. Claußnitzer, Sperl 2014, 200-215: V. 161-389.

⁶⁸ Vgl. ebd., 163: „Aber nicht nur Textzusätze wurden eliminiert, sondern auch Passagen aus der Offenbarung wurden in der Bearbeitung der beiden untersuchten Handschriften ausgelassen. [...] Viele Gestalten der Apokalypse werden in dieser Bearbeitung ausgelassen, andere Figuren erhalten veränderte Funktionen. [...] Es fehlen im 1. Abschnitt des Jüngsten Gerichtes die 5. bis 7. Posaune. Weggelassen wurden viele der wesentlichen Elemente des Weltgerichts, wie z.B. die sieben Schalen des Zorns (Kap. 16). Aber auch der letzte Gerichtstag (Kap. 20) ist so wenig enthalten, wie das Bild des Himmlischen Jerusalems (Kap. 21f). Insgesamt erscheint der Bericht verknappt und verändert.“

⁶⁹ Vgl. z.B. Apc 15, 7-16, 2 in: Beriger *et al.* 2018, 1152: *et unus ex quattuor animalibus dedit septem angelis septem fialas aureas plenas iracundiae Dei viventis in saecula saeculorum / et impletum est templum fumo a maiestate Dei et de virtute eius et nemo poterat introire in templum donec consummarentur septem plagae septem angelorum / et audivi vocem magnam de templo dicentem septem angelis ite et effundite septem fialas irae Dei in terram / et abiit primus et effudit fialam suam in terram et factum est vulnus saevum ac pessimum in homines qui habent characterem bestiae et eos qui adoraverunt imaginem eius; vgl. ebd., 1153 die Übersetzung: „Und eines von den vier*

do sa ich in dem hemele stan
 Siuen engele al zo hant;
 er allerlich hatte eine schalen an siner hant.
 Dar was gotes wrake unde zorn getan,
 de in den lesten ziten solde vollengan.
 (Psilander 1901, V. 1665-1669)⁷⁰

Im Vergleich zur biblischen Erzählung ist die Stelle auf die Kernelemente reduziert.⁷¹ Semantisch lässt sich bei dem Substantivpaar ansetzen: Die Schalen seien gefüllt mit *gotes wrake unde zorn* (V. 1668). Dabei kann mnd. *wrake* „Rache“ oder „Strafe“⁷² bedeuten, aber auch „Vergeltung“,⁷³ wenn man die Entsprechungen im Ahd., Mhd., Mnl. und weiteren mehr einbezieht. Die ‚Strafe‘ oder ‚Vergeltung‘ wird hier unmittelbar mit dem Zorn kontextualisiert: Das Jüngste Gericht ist an diesem Punkt keine ferne Drohung, sondern offenbarte Gegenwart, und mit dem offenbarten Zorn ist die Zeit der Abrechnung angebrochen. Jedoch wird auch hier das Zornhandeln nicht an eine Gottesfigur gebunden, sondern – wie in der Bibel – indirekt zweistufig über die Schalen und die Engel vermittelt. Die Koppelung von *wrake* und *zorn* bringt somit

Lebewesen gab den sieben Engeln sieben goldene Schalen, gefüllt mit dem Zorn des in alle Ewigkeit lebenden Gottes, und der Tempel füllte sich mit dem Rauch von der Erhabenheit Gottes und seiner Kraft, und niemand konnte den Tempel betreten, bis die sieben Plagen der sieben Engel vollendet wurden. Und ich hörte eine laute Stimme aus dem Tempel, die den sieben Engeln sagte: ‚Geht und gießt die sieben Schalen des Zornes Gottes auf die Erde!‘ Und der erste ging und goss seine Schale auf die Erde, und eine grausige und ganz schreckliche Wunde wurde den Menschen zugefügt, die das (Brand)mal des Tiers tragen, und denen, die dessen Bildnis angebetet haben.“ Zu Psilanders Edition der Trierer Fassung vgl. Langner 2016, 161 mit Anm. 8.

⁷⁰ Nhd. Übersetzung: ‚Da sah ich am Himmel / sogleich sieben Engel stehen, / von denen jeder eine Schale in der Hand hatte. / In diese wurde Gottes Vergeltung und Zorn hineingefüllt, / die sich am Ende der Zeiten vollenden sollten.‘

⁷¹ Vgl. das Zitat in Anm. 78.

⁷² Schiller, Lübben 1880, 775-776, hier 775.

⁷³ EWA, s.v. *râcha*, 146-149, bes. 146-147; MNW, s.v. *wrake*!

in komprimierter Form die eschatologische Vollendung zum Ausdruck. Im Anschluss an die zitierten Verse wird die von den Schalenengeln ausgeführte Strafe weiter ausgeführt. Lehmann sieht das Motiv des Ausleerens des göttlichen Zorns als positive Wendung des zum Teil negativ konnotierten Motivs des vergossenen Weines, das in der Apokalypse unterschiedlich bewertet wird:

Die sieben letzten Plagen erscheinen im Bild der sieben Schalen des Zorns, die Gott über den Menschen ausschüttet. Der Zorn ist im Bild der Zornschalen metaphorisiert als eine Flüssigkeit, die ausgegossen wird. Verknüpft ist dieses Bild der Flüssigkeit zugleich mit dem ‚Wein des Zorns‘, von dem vorher und nachher die Rede ist. [...] So changiert im Bild des Weins, des Rausches und der Hurerei der Zorn zwischen menschlicher Sünde und göttlicher Strafe. [...] Dass der Zorn Gottes so zugleich als die Sünde des Zorns des Menschen erscheint, das findet sich dann auch bei der Darstellung der sieben Plagen. Die Schalen des Zorns erscheinen hier als die gerechten und wahren Urteile Gottes über die ungerechten und zornigen Menschen.⁷⁴

Anders als der Zornwein sind die Zornschalen also durchgängig mit der Gerechtigkeit Gottes assoziiert. Anschließend folgt eine Auslegung der Schalenengel, die die Bedeutung des Bilds erläutert:

Die siuen engele sin de predigere,
de alle tage *kündiget* vnde leret,
Daz got sinen zorn zo letten wil wreken
ouer alle de die sin bot breken.
(Psilander 1901, V. 1746-1749)⁷⁵

Die Erzählung von der Weltstrafe wird somit in eine exegetische Diskursivierung überführt, die die Drastik des Motivs

⁷⁴ Lehmann 2012, 112-113.

⁷⁵ Nhd. Übersetzung: ‚Die sieben Engel stehen für die Priester / die alle Tage verkünden und lehren, / dass Gott am Jüngsten Tag seinen Zorn ausführen will / über alle, die seine Gebote missachten.‘

wieder einfängt. Auch hier wird die eschatologische Drohung des Zorns auf die Ebene der Rezeptionsgegenwart geholt und in ein paränetisches Moment transformiert. Offenbar verlangte die apokalyptische Zerstörung der Welt ein Gegengewicht, das in der moralischen Exegese gefunden wurde. Dass die Wiedergabe der Offenbarung durch Allegoresen angereichert wurde, dürfte außerdem als Verweis auf den Gebrauchskontext des Werks als Predigthandbuch verstanden werden.⁷⁶

Ein markantes Gegenbeispiel findet sich in einer weiteren Offenbarungsdichtung, der Apokalypse-Adaption Heinrichs von Hesler, dessen Schaffen um 1300 angesetzt wird.⁷⁷ Hier werden die Motive, die zum Kern des Offenbarungsmysteriums gehören, explizit zugunsten einer Antichrist-Allegorese ausgespart:

Swaz min herre sente Johan
 Hinnen vorder hat getan
 Anschribene von der genist,
 [...]
 Und sprichet da von trachen
 Und von argen luster tieren,
 [...]
 Und ist vil bezzet ungerort
 Dan zu den oren uch gevort.
 (Helm 1907, 17803-17805, 17808f., 17815f.)⁷⁸

Wo die ‚Mittelniederdeutsche Apokalypse‘ die (bzw. manche) Bildfelder des Zorns wiedergibt und durch Auslegung kontextua-

⁷⁶ Vgl. Langner 2016, 162: „Nach dem Stand der Untersuchungen ist davon auszugehen, dass die Manuskripte der mittelniederdeutschen Apokalypse vornehmlich als Predigttexte aufzufassen oder als Vorlage für Meditationsandachten oder Privatlesungen zu verstehen sind.“

⁷⁷ Vgl. Masser 2012, vgl. ebd. die Datierung.

⁷⁸ Nhd. Übersetzung: ‚Was auch immer der heilige Herr Johannes / zuvor berichtet / und aufgeschrieben hat von der Erlösung, / [...] / und erzählt von Drachen, / und von bössartigen Tieren, / [...] / Und es ist viel besser, das auszulassen / als davon hören zu lassen.‘

lisiert, spart Heinrichs Text die als zu riskant empfundene apokalyptische Motivik bewusst aus. Der Bibeltext wird explizit als problematisch beurteilt (17815f.); die geheimnisvollen endzeitlichen Bilder sollten besser gar nicht erst gehört werden: *Und ist vil bezzet ungerort / Dan zu den oren uch gevort* (V. 17815f.). Den auffälligen Sprung beschreibt auch Ehrich:

Für den eigentlichen endzeitlichen Ausblick umgeht er bezeichnenderweise die schwierige, symbolgeladene Auslegung der Apokalypse in den Kapiteln 12, 10-20, 15 und entscheidet sich für die narrative Wiedergabe der Antichristlegende verschränkt mit der Endkaiserweissagung. Offenbar gelten Heinrich die johanneischen Schilderungen der beiden Tiere, der sieben Engel mit den Schalen des Zorns, der Hure Babylon und des endgültigen Siegs über die teuflischen Widersacher Gottes als Äquivalent für Leben, Schreckensherrschaft und Tod des Antichrist, die somit als Inbegriff der eschatologischen Anfechtungen stehen.⁷⁹

Nicht die Zorneshandlung selbst wird hier dargestellt, sondern die konkurrierende Tradition der Antichristlegende, die die Apokalypsebilder explizit substituieren soll: *Des will ichs lazen da bezzemen / Und wil an andern buchen / Die selben rede suchen / [...] / Daz ich beschribe die zit / Umme Anticristen [...]* (Helm, 17824-17826, 17831-17832).⁸⁰ Der endzeitliche Zorn und die narrative Ausgestaltung seiner Offenbarung werden hier also nicht abstrahiert, sondern durch die Anspielungen auf die konkreten Inhalte (etwa die *trachen* oder *tiere*[], vgl. 17808f.) problematisiert.

3. Zorn im Kontext des spätmittelalterlichen Rechtsdiskurses

Brandtscheidt definiert den Zorn Gottes aus theologischer Sicht als „Widerwille gg. alles Böse“ und als „Reaktion Gottes auf das Fehlverhalten der Menschen u. die Hybris der Selbstverabsolutie-

⁷⁹ Ehrich 2015, 102.

⁸⁰ Nhd. Übersetzung: „Darum will ich es damit gut sein lassen und will in anderen Büchern dieselbe Erzählung suchen [...] um die Zeit des Antichristen zu beschreiben [...]“.

rung [...]“.⁸¹ Einflussreich für die mittelalterliche Zorntheologie ist nach Martini auch der „aristotelische Grundgedanke vom Zorn als Reaktion auf eine Konfrontation mit einem Übel“.⁸² Barton fasst diesen Gedanken zusammen: „For Aristotle, then, anger was a normal and appropriate response when an individual felt that persons or objects important to him or her were threatened.“⁸³ Daraus werde im Mittelalter eine Zornethik abgeleitet, die die Drohung des apokalyptischen Zorns vereinbar werden lässt mit der Gnadenbotschaft des Neuen Testaments:

Hugh of Saint Victor echoed Hincmar’s distinction. Anger is good, he said, when because of it you refuse to do evil; it is bad, when because of it you refuse to suffer evil. Thomas of Chobham, like Hincmar, carefully distinguished good anger from bad anger. In fact, he used the same dichotomy of *ira per zelum* and *ira per vitium*. Anger through zeal occurred when one grew angry against vices and those who committed vices, and thus this type of anger was virtuous.⁸⁴

Durch diese Differenzierung relativiert sich das Problem des Zorns, das im Rahmen der Gnadentheologie diskutiert wird. Diese beiden, Zorn und Gnade, sind so verstanden nicht als Gegensätze zu denken, argumentiert Schäufole, sondern als sich ergänzende Aspekte von Gottes Heilsplan.⁸⁵ Die Frage nach menschlicher Schuld, ihrer Bestrafung und Sühne hat dabei einerseits deutlich an dem Rechtsdiskurs teil, der die Weltgerichtsspiele des Spätmittelalters prägt. Der vom Ende der Zeiten her drohende Zorn Gottes spielte andererseits nicht nur in der mittelalterlichen Predigt, sondern auch in den frühneuzeitlichen Rechtsverordnungen eine ganz handfeste Rolle zur moralischen Maßregelung, wie Frenzel darlegt:

⁸¹ Brandscheidt 2001, 1489.

⁸² Martini 2009, 93.

⁸³ Barton 2005, 376. Zu Aristoteles’ Zorntheorie vgl. auch Freienhofer, 25-30.

⁸⁴ Barton 1998, 157.

⁸⁵ Vgl. Schäufole 2011, 497-498.

Das Beispiel der Policeygesetzgebung hat gezeigt, dass der Verweis auf das Erzürnen Gottes durch die Sünden im Gemeinwesen im Regelungsbereich von Gotteslästerung, Unzucht und Zutrinken in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kontinuierlich zunahm. [...] Anhand der Verwendung der im lebensweltlichen Erfahrungshorizont überaus realen Strafen Gottes, die seinem Zorn folgten, konnte gezeigt werden, dass sich der Landplagen-Topos parallel zur quantitativen Steigerung der Benennung des göttlichen Zorns verdichtete. Auch dies spricht für eine allmähliche Etablierung und Ausgestaltung von Topos und Argument des göttlichen Zorns im 16. Jahrhundert.⁸⁶

Das Verhältnis von göttlicher und irdischer Rechtsordnung ist somit bestimmt durch den Fluchtpunkt des Endgerichts. Dabei folgt irdisches Recht göttlichen Weisungen, aber auch das Erzählen vom Jüngsten Gericht ist geprägt vom juristischen Diskurs, wie Dinzelbacher darlegt: „Wie in vielen anderen Religionen wird auch im Christentum die oberste Gottheit als Richter gedacht. [...] Das letzte Buch des *Neuen Testaments*, die *Apokalypse*, handelt von nichts anderem als diesem Gerichtstag“.⁸⁷ Auch Angenendt weist auf den Zusammenhang von weltlichem und göttlichem Gericht hin: „Gesellschaftsgeschichtlich erlangte der Gedanke des Gotteszornes dadurch eine außerordentliche Bedeutung, daß Recht und Gericht seiner Wirkung unterstanden.“⁸⁸ In den Weltgerichtsspielen des Spätmittelalters werden die eschatologischen Gerichtsszenen in den sich spezialisierenden Rechtsdiskurs integriert. Die Spieltexte verhandeln dabei neben juristischen Fragen auch die gnadentheologischen Implikationen des Zorns und des Gerichts, wie Schäufole betont: „Doch zielen die Weltgerichtsspiele nicht allein und in erster Linie auf die traditionelle Moralkatechese, sondern vor allem auf das Problem, wie sich die göttliche Barmherzigkeit und die göttliche Gerechtig-

⁸⁶ Frenzel 2013, 70-71.

⁸⁷ Dinzelbacher 2001, 95-96.

⁸⁸ Angenendt 2009, 103.

keit zueinander verhalten.“⁸⁹ Das ‚Münchner Weltgerichtsspiel‘ von 1510 stellt einen der umfangreichsten Vertreter seiner Art da, was für die vorliegende Fragestellung insofern relevant ist, als die Erweiterungen vor allem den gnadentheologischen Diskurs betreffen.⁹⁰ Das Motiv der Verdammung der Sünder durch Christus beim Jüngsten Gericht, das etwa auch bei Ava dargestellt ist (s. o.), wird hier in asymmetrischer Wechselrede zwischen den verdammten Seelen und Christus als Richter inszeniert:

Die seel [1298a]

Herr, wo sullen wir beleiben?
 von deinen füessen thuest du unns treiben,
 So gib unns, herr, den segen dein,
 damit wir dester seliger sein.

Cristus [1302a]

Mein fleisch und pluet habt ir verschworn,
 darumb ist gros an euch mein zorn,
 Mein fluech, der sol eur segen sein,
 auch verfluecht euch der vater mein.

(Schulze, MWG, 1298a-1307)

Die Antwort Christi markiert das Ende der Tage als Zeit des Zorns, der diejenigen trifft, die nicht rechtzeitig das Opfer des Gottessohnes angenommen haben. Der Zorn wird nicht an Gottvater geknüpft, sondern explizit an den leiblichen Tod Christi, dessen *fleisch und pluet* (V. 1303) metonymisch für die Unterordnung der Seelen unter Gottes Gesetze stehen. Auch hier kommt es zu einer (gattungstypischen) Distanzierung Gottes von der dargestellten Handlung, da der Zorn nicht der des Vaters, sondern des Sohnes ist. Der Sohn ist theologisch gesehen wahrer Gott, aber er ist nicht identisch mit dem Gott der Apokalypse, der die Zorneschalen über der Welt entleeren lässt (Apc 15-16.).

⁸⁹ Schäufele 2011, 497.

⁹⁰ Vgl. Schulze 2014, XIX-XX.

Mit dem ‚Münchner Weltgerichtspiel‘ verwandt ist die Textfassung von Ulrich Tengler, entstanden ebenfalls zu Beginn des 16. Jahrhunderts.⁹¹ Der Spieltext ist Teil von Tenglers ‚Laienspiegel‘ und beschließt den juristischen Text. Dies solle, so Kleinschmidt, den Zusammenhang von Recht und Heilsgeschichte besonders eindrücklich vor Augen stellen.⁹² Ein exemplarischer Blick auf Tenglers Adaption zeigt, dass der vermeintliche Gegensatz Zorn – Gnade bei Tengler explizit thematisiert und über die Ebene der Zeitlichkeit aufgehoben wird. In einer aufeinander Bezug nehmenden Abfolge von Szenen bitten die Sünder, die ihre Gnadenchance verpasst haben, zunächst Maria um Hilfe (Schulze, Tengler, V. 436f.: *Wendt ab seinen grausamen tzorn / Und thu uns heut genadt erlangen*[]). Die Gottesmutter gewährt ihnen den Wunsch und bittet Christus um Gnade für die Sünder (V. 425-496).⁹³ Christus lehnt dies ab mit der Begründung, dass die verschiedenen Zeitstufen unterschiedlichen Rechtsansprüchen unterliegen:

⁹¹ Zur Einordnung des Spiels vgl. Schäufele, 494-495; vgl. ebd., 518 zur verfahrenslolgischen Begründung der endzeitlichen Strafen Gottes. Zur Bearbeitungstendenz Tenglers vgl. Schulze 2011, 487: „Gegenüber seiner Quelle, den Weltgerichtsspielen, konstituiert er einen neuen Texttyp. In narrativen Passagen mit kommentierenden Bemerkungen wird ein Zukunftsbild imaginiert und in diese ‚Erzählung‘ werden Figurenreden eingefügt, die verkürzt, aber auch ergänzend den Rollentexten des ‚Münchner Weltgerichtsspiels‘ entsprechen. [...] Indem der Richter erst am Schluss redend hervortritt und die Trennung in *benedicti* und *maledicti* vollzieht, verleiht Tengler seinem Text eine sachlich und logisch begründete, dramatische Spannung.“

⁹² Vgl. Kleinschmidt 2012.

⁹³ Vgl. Thali, 450: „Bemerkenswert ist, dass Maria und Johannes ihre Fürsprache – anders als es in den traditionellen mittelalterlichen Weltgerichtsspielen die Regel ist – bereits vor dem Urteilsspruch vorbringen [...]“ Vgl. ähnlich Schulze 1994, 271-272: „Entsprechend seiner prozeßanalogen Darstellungsstruktur des Jüngsten Gerichts und abweichend von den anderen Weltgerichtsspielen (von der Berner bis zur Münchner und Churer Fassung) placiert Tengler Marias vergebliches Gnadengesuch vor dem richterlichen Urteil. Auch damit wahrt er die Gepflogenheiten des Gerichtsverfahrens, daß der Übeltäter nach seinem Geständnis oder nach erwiesener Schuld vor der Urteilseröffnung um Gnade nachsuchen kann.“

Dein peet und unmut solt du lon,
 Hymel und erd müssen vergan,
 Ee das göttlich wort wurd prochen,
 Ir sundt müssen werden gerochen.
 Also ist dein pitt unmöglich,
 Das ich nit kan geweren dich,
 Es wer wider meins vatters pott,
 Unser gotheit ewiger spot.
 (Schulze 2011, 513-524)

Neben den zeitlich gestuften Rechtskategorien des göttlichen Zorns geht es Tengers Werk um die Zusammengehörigkeit der irdischen und der himmlischen Rechtsordnungen, wie Schulze mit Blick auf die Adaptionleistung Tengers, der das Spiel in den Verbund seines Rechtsbuchs integriert, belegt.⁹⁴ Bleumer hat Tengers Adaption ein „juristische[s] Drama“ genannt; er betont stärker die Divergenz der beiden Rechtsordnungen: „[...] das Weltgerichtsspiel handelt vom Endpunkt des Narrativs der Heilsgeschichte, und dieses Ende entstammt nicht der normativen Rationalität des Rechts.“⁹⁵ Dass Tenger besonderen Wert auf eine intensive ethisch-rechtliche Diskussion legt, zeigt die auffälligste seiner überarbeitenden Eingriffe, wie Schulze zusammenfasst:

Nur im MüWg und TWg kommen außerdem die auferstandenen Seelen vor dem Erscheinen des Richters zu Worte, und nur in diesen beiden Spielen geht der üblichen Fürbitte Marias und Johannes des Täufers ein Streit zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Angesicht des Richters voran.⁹⁶

Dieses Streitgespräch zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, das dem Fürbitt-Dialog zwischen Christus und Maria vorausgeht, konzipiert die Zorn-Gnade-Relation als temporale

⁹⁴ Vgl. Schulze 1994, 257.

⁹⁵ Bleumer 2012, 174.

⁹⁶ Schulze 1994, 259.

Strukturierung, also in eine Zeit vor und eine nach dem Eintreten des Eschaton:

Weil sy hetten gnadreiche tzeit,
 Was in der tag des heils bereit,
 Sy haben versewmet all genaden,
 Des leyden sy ewig schaden.
 Nu ist es ytz warlichen tzeit,
 Das recht eim yedem menschen geit,
 was es hat verdint auff erden,
 Also soll in gelont werden.
 (Schulze 2011, V. 417-424)

Die Formulierung *tag des heils* (V. 418) hebt im Gegensatz zur Vorstellung des *Dies irae* hervor, dass nicht nur die schlechten Menschen bestraft, sondern die guten Menschen für ihre Werke belohnt werden, wenn der Tag der Abrechnung bevorsteht. Schulze ordnet die temporalen und moralischen Differenzierungen der zitierten Stelle als typisch ein: „Das zentrale Argument für die von der Gerechtigkeit geforderte Entscheidung besteht in der üblichen Zuordnung der beiden Qualitäten zu zeitlichen Geltungsbereichen: Es gab eine ‚gnadriche zeit‘, mit dem Jüngsten Gericht aber beginnt die alleinige Zeit des Rechts.“⁹⁷

Schulze weist auf einen weiteren Eingriff Tenglers hin, der in Abgrenzung zum ‚Münchner Weltgerichtsspiel‘ zu sehen ist und der die filigrane Verwobenheit der Semantik und Theologie des endzeitlichen Zorns ausstellt:

Eine weitere beachtenswerte Differenz zwischen MüWg und Tenglers Text findet sich in der 4. Replik der Barmherzigkeit. An Stelle der problematischen Forderung, ‚Lass ab von deiner gerechtigkeit‘ (MüWg, V. 1227) ist formuliert: ‚O herr las ab von grymmikait / Gedenck an dein barmhertzikait‘ (Bl. 229v, V. 365 f.). Sensibel im Umgang mit zentralen juristischen Begriffen

⁹⁷ Ebd., 270.

tastet Tengler zugunsten der Bitte der Barmherzigkeit um einen umfassenden Gnadenakt das Gerechtigkeitsprinzip nicht an [...].⁹⁸

Die Umformulierung führt zurück zur lexikalisch-semanticen Diskussion. Der zürnende und der richtende Gott hängen einerseits eng zusammen, andererseits können die beiden Attribute nicht unterschiedslos miteinander verrechnet werden. Die Forderung, von der ‚Gerechtigkeit‘ bzw. dem ‚Gericht‘ abzulassen, ist für Tenglers juristisch geprägtes Verständnis offensichtlich weit aus weniger plausibel als ein Gnadengesuch nach Ende der Frist.⁹⁹ Was die Darstellung apokalyptischer Motive betrifft, werden diese auch in den Weltgerichtsspielen weitgehend ausgelassen:

Dass es den Weltgerichtsspielen gar nicht in erster Linie um das künftige Gericht und das individuelle Jenseitsgeschick der einzelnen Seelen zu tun ist, zeigt sich daran, dass sie darauf verzichten, den durch den neutestamentlichen Referenztext vorgegebenen Rahmen mit damals gängigen weiteren Traditionselementen auszufüllen.¹⁰⁰

Schäufele begründet diese Tendenz mit einem Interesse, das auch in den frühen Textbeispielen evident ist:

Nicht das künftige Gericht des gerechten göttlichen Richters über die Sünder steht also im Zentrum der Botschaft der Weltgerichtsspiele. Vielmehr lenken sie in den Urteilsbegründungen, den Klagen der Verdammten und den Lobsprüchen der Seligen, der Fürbitte

⁹⁸ Ebd., 371.

⁹⁹ Vgl. dazu ebd., 274: „Auch das oben erwähnte Plädoyer der Barmherzigkeit für eine nicht ewig dauernde Bestrafung hatte wohl nicht nur textinterne Bedeutung; Tengler greift ein Anliegen auf, das theologisch und juristisch diskutiert wurde: Die Litigatio zwischen den Qualitäten Gottes, iustitia und misericordia, bringt eine Antinomie der christlichen Gottesvorstellung und Soteriologie zur Sprache, die mit dem letztlichem Sieg der Gerechtigkeit nicht zu bewältigen war.“

¹⁰⁰ Schäufele 2011, 505.

Marias und den Antworten Christi immer wieder den Blick auf die Heilswege und Gnadenmöglichkeiten während des irdischen Lebens.¹⁰¹

Tenglers Bearbeitung des Spiels greift gnadentheologische Fragen auf, die auch schon in den früheren Zeugnissen relevant gewesen sind, und rekontextualisiert sie im spätmittelalterlichen Rechtsdiskurs. Trotz aller Veränderungen theologischer und juristischer Diskurse bleibt die konkrete und unvermittelte Darstellung des apokalyptischen Zorns entsprechend der biblischen Motive problematisch. Der Blick richtet sich auf die Handlungsspielräume, die das Bußangebot der immanenten Gegenwart bietet. Dadurch wird der Gotteszorn von Gott als handelnde Instanz oder Figur im narratologischen Sinne entkoppelt.

4. *Schluss*

Die Untersuchung hat gezeigt, dass die Texte mit der Drohung der apokalyptischen Gnadenfrist unterschiedlich umgehen. So stellt Ava die Bußfertigkeit ins Zentrum, die späteren Weltgerichtsspiele inszenieren hingegen vor allem die Ausweglosigkeit der Gerichtssituation nach Ablauf der Gnadenfrist. Die Beispiele des ‚Jüngsten Gerichts‘ Avas und der ‚Hochzeit‘ haben außerdem gezeigt, wie sich syntaktische und semantische Sinnzuschreibungen gegenseitig anreichern können. Lexikalisch gesehen verengt sich das Feld immer stärker, Alternativen zum Lexem *zorn* werden zunehmend getilgt. Der Zorn Gottes kommt als Begriff häufig vor, wird aber vor allem als semantischer Bezugspunkt funktionalisiert, nicht als eigentliches und konkretes Handlungselement. Die Mehrdeutigkeit der Rede vom ‚Zorn‘ ist stellvertretend für die verschiedenen Funktionalisierungen, die in dem Lexem zusammenlaufen: Die lineare Perspektive der Heilsgeschichte, die Gnadenbedürftigkeit, aber auch Erlösungshoffnung der Menschen, zugleich die Frist, die durch das bevorstehende

¹⁰¹ Ebd., 507.

Ende der Welt gesetzt ist, schließlich das Gericht und die Strafen, die bei unterbleibender Buße drohen. Die Ungenauigkeit des Wortes ist eines. Die Kehrseite dessen ist seine semantische Flexibilität, die in einem Begriff die heilstheologische Komplexität beinhaltet und konkretisiert. Der Zorn stellt somit eine Zuschreibungs-konstruktion dar, deren theologische Komplexität für die narrative Gestaltung Schwierigkeiten hervorruft, für die die Texte Lösungsstrategien entwickeln müssen.

Insgesamt ist deutlich geworden, dass der endzeitliche Zorn-Diskurs zwei Tendenzen aufweist. Einerseits wird der Zorn als konkrete und tatsächliche Strafinstanz gefürchtet. Andererseits vermeiden es die meisten Texte, die Motive der biblischen Zorn-Offenbarung nachzuerzählen, und leiten die Darstellung auf andere Motive (Vorzeichen, Antichrist), exegetische Exkurse, moraltheologische Appelle oder die Figur Christi als Richter um. Besonders die konkrete Zuschreibung von *agency* hinsichtlich der Vollendung des Eschatons hat sich als narratologische Krux herausgestellt. Die hier vorgelegte Studie wäre unbedingt um weitere Texte und Belegstellen zu ergänzen, in narratologischer Perspektive etwa um das Lehrgespräch im ‚Barlaam und Josaphat‘ Rudolfs von Ems (Pfeiffer, V. 3643-3658, 3778-3797 u. ö.), oder um weitere Weltgerichtsspiele. Methodisch könnte sich darüber hinaus eine Erhebung der Lexemfrequenzen anschließen. Medial läge es nahe, dem eingangs zitierten Hinweis Dinzelbachers zu folgen, der auf die Diskrepanz hinweist, dass es mehr bildliche als literarische Darstellungen des Jüngsten Tages gibt.¹⁰² Die narrative und sprachliche Konstitution der Vorstellung der *ira dei* zwischen konkreter Immanenz und eschatologischer Abstraktion sind Zeugnisse von Aushandlungsprozessen, die im Medium der Literatur besonders differenziert verhandelt werden können.

¹⁰² S. o. und vgl. Dinzelbacher 2001, 103.

BIBLIOGRAPHIE

Textausgaben

- Beriger, Andreas *et al.* (Hrsgg.). 2018. *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*. Band 5. Berlin, Boston: Walter de Gruyter (Edition Tusculum).
- Claußnitzer, Maike, Sperl, Kassandra (Hrsgg.). 2014. *Ava. Geistliche Dichtungen*. Stuttgart: S. Hirzel (Relectiones, 3).
- Erdmann, Oskar, Wolff, Ludwig (Hrsgg.). 1973. *Otfrid von Weissenburg. Otfrids Evangelienbuch*. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer (Altdeutsche Textbibliothek, 49).
- Haug, Walter, Vollmann, Benedikt Konrad (Hrsgg.). 1991. *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland. 800-1150*. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker-Verlag (Bibliothek des Mittelalters, 1).
- Helm, Karl (Hrsg.). 1907. *Heinrich von Hesler. Die Apokalypse. Aus der Danziger Handschrift*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Maurer, Friedrich (Hrsg.). 1965. *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer.
- Pfeiffer, Franz (Hrsg.). 1965. *Rudolf von Ems. Barlaam und Josaphat. Mit einem Anhang aus Franz Söhns, Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems ‚Barlaam‘, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp*. Berlin: Walter de Gruyter (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters).
- Psilander, Hjalmar (Hrsg.). 1901. *Die niederdeutsche Apokalypse*. Uppsala: Akademische Buchdruckerei.
- Schulze, Ursula (Hrsg.). 2014. *Das Münchner Weltgerichtsspiel und Ulrich Tenglers Büchlein vom Jüngsten Gericht*. Stuttgart: S. Hirzel (Relectiones, 2).

Wörterbücher

- AWB, *s.v. belgan* = Althochdeutsches Wörterbuch. Digitalisierte Fassung bereitgestellt durch die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. <<https://awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=B00461>> (letzter Zugriff 18/05/2024).
- AWB, *s.v. irbelgan* = Althochdeutsches Wörterbuch. Digitalisierte

- Fassung bereitgestellt durch die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, <<https://awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=B00463>> (letzter Zugriff 18/05/2024).
- Der neue Georges* = Georges, Karl Ernst, Baier, Thomas, Dänzer, Tobias (Hrsgg.). 2013. *Der neue Georges. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel. Auf der Grundlage der 8., verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges, Hannover und Leipzig 1913, neu bearbeitet.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- EWA, s.v. *âbulgi* = Lloyd, Albert L., Lühr, Rosemarie. 1988. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <<https://ewa.saw-leipzig.de/articles/%C3%A2bulgi1>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- EWA, s.v. *belgan, pelgan* = Lloyd, Albert L., Lühr, Rosemarie. 1988. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://ewa.saw-leipzig.de/articles/belgan_pelgan> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- EWA, s.v. *heizmuot* = Lloyd, Albert L., Lühr, Rosemarie. 2009. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <<https://ewa.saw-leipzig.de/articles/heizmuot/>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- EWA, s.v. *râcha* = Lloyd, Albert L., Lühr, Rosemarie. 2021. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 146-149.
- Glossenwortschatz 1 = Schützeichel, Rudolf (Hg.). 2004. *Althochdeutscher und Altsächsischer Glossenwortschatz. Bearbeitet unter Mitwirkung von zahlreichen Wissenschaftlern des Inlandes und des Auslandes*. Bd. 1. Tübingen: Max Niemeyer.
- Lexer, s.v. *wider-winne* = *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer*. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities. Version 01/23. <<https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=W02929>> (letzter Zugriff 24/05/2024).
- MNW, s.v. *wrake*¹ = *Middelnederlandsch Woordenboek*. <<https://gtb.ivdnt.org/iWDB/search?actie=article&wdb=MNW&id=74562&lemma=wrake>> (letzter Zugriff 20/05/2024).

- MWB, s.v. *belgen* = *Mittelhochdeutsches Wörterbuch Online*. <http://mhdwb-online.de/wb.php?buchstabe=B&portion=1080&link_id=14544000#14544000> (letzter Zugriff 22/05/2024).
- MWB, s.v. *bolgen* = *Mittelhochdeutsches Wörterbuch Online*. <http://www.mhdwb-online.de/wb.php?buchstabe=b&portion=3180&link_id=23427000#23427000> (letzter Zugriff 22/05/2024).
- MWB, s.v. *grim* = *Mittelhochdeutsches Wörterbuch Online*. <http://www.mhdwb-online.de/wb.php?buchstabe=G&portion=4260&link_id=65067000#65067000> (letzter Zugriff 22/05/2024).
- Schiller, Lübben = Schiller, Karl, Lübben, August. 1880. *Mittelniederdeutsches Wörterbuch*. Bd. 5. Bremen: Kühnmann's Buchhandlung.
- Schützeichel, Rudolf. 2012. *Althochdeutsches Wörterbuch*. 7., durchges. u. verbess. Aufl. Berlin/Boston: de Gruyter.

Forschungsliteratur

- Angenendt, Arnold. 2009. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. 4. Aufl. Darmstadt: Primus-Verlag.
- Barton, Richard E. 1998. „Zealous Anger‘ and the Renegotiation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France“. In: Barbara H. Rosenwein (ed.). *Anger's past. The Social Uses of an Emotion*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 153-170.
- Barton, Richard E. 2005. „Gendering Anger: ‚ira‘, ‚furor‘, and Discourses of Power and Masculinity in the Eleventh and Twelfth Centuries“. In: Richard Gordan Newhauser (ed.). *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*. Toronto: Brepols, 371-392 (Papers in mediaeval studies, 18).
- Bleumer, Hartmut. 2012. „Teuflische Rhetorik vor dem Gericht des Herrn. Verhandlungen zwischen Recht und Literatur am Beispiel von Ulrich Tenglers ‚Laienspiegel‘“. In: Björn Reich *et al.* (Hrsgg.). *Wissen, maßgeschneidert. Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, München: Oldenbourg, 155-181 (Historische Zeitschrift. Beiheft. N.F., 57).
- Blum, Siegfried. 1960. „Die Wortsippen *belgan*, *zorn*, *grimman* und *uuuot* im Althochdeutschen. Aus der Werkstatt des Althochdeutschen Wörterbuches 29“. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache*

und *Literatur* 82, 161-195.

- Bowden, Sarah. 2015. „Zur Poetik des mehrsinnigen Verstehens. Der allegorische Stil der Hochzeit“. In: Elisabeth Andersen et. al. (Hrsgg.). *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 305-322.
- Brandscheidt, Renate. 2001. „Zorn Gottes I. Biblisch-theologisch“. In: Walter Kasper et al. (Hrsgg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Bd. 10. Freiburg im Breisgau: Herder, 1489-1490.
- Chinca, Mark. 2016. „Hochzeitsdinge, Zeichenbegängnis“. In: Anna Mühlherr et al. (Hrsgg.). *Dingkulturen. Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 389-405 (Literatur – Theorie – Geschichte, 9).
- Dal Chiele, Elisa. 2018. „*Ira, indignatio* o *furor*? Agostino e il vaglio delle varianti in *in psalm. 87.7*: tra lessico filosofico e lessico biblico“. In: *Lexis* 36, 316-349.
- Dinzelbacher, Peter. 2001. „Persönliches Gericht und Weltgericht“. In: Barbara Haupt (Hrsg.). *Endzeitvorstellungen*. Düsseldorf: Droste Verlag, 95-131 (Studia humaniora, 33).
- Eder, Jens. 2016. „Gottesdarstellung und Figurenanalyse. Methodologische Überlegungen aus medienwissenschaftlicher Perspektive“. In: Ute E. Eisen, Ilse Müllner (Hrsgg.). *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption*. Freiburg im Breisgau: Herder, 27-54 (Herders Biblische Studien).
- Ehrich, Susanne. 2015. „Der Antichrist als Inbegriff zukünftigen Unheils. Heilsgeschichte und ihre eschatologische Deutung in der ‚Apokalypse‘ Heinrichs von Hesler und den Chorfenstern der Marienkirche in Frankfurt/Oder“. In: Felicitas Schmieder (Hrsg.). *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes*. Köln et al.: Vandenhoeck & Ruprecht, 95-124 (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft, 77).
- Eisen, Ute E., Müllner, Ilse 2016 (Hrsgg.). *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption*. Freiburg im Breisgau: Herder (Herders Biblische Studien).
- Eisen, Ute E., Müllner, Ilse. 2016. „Gott als Figur – Eine Einführung“. In: Ute E. Eisen, Ilse Müllner (Hrsgg.). *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption*. Freiburg im Breisgau: Herder, 11-26 (Herders Biblische Studien).

- Freienhofer, Evamaria. 2016. *Verkörperungen von Herrschaft. Zorn und Macht in Texten des 12. Jahrhunderts*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter (Trends in medieval philology, 32).
- Frenzel, Claudius Sebastian. 2013. „Die Ordnung des Zorns. Der Zorn Gottes in den Policeygesetzen der Reichsstadt Ulm (Gotteslästerung, Zutrinken und Unzucht, 1492-1630)“. In: Andreas Kästner, Gerd Schwerhoff (Hrsgg.). *Göttlicher Zorn und menschliches Maß*. Konstanz/München: UVK Verlagsgesellschaft, 45-72 (Konflikte und Kultur. Historische Perspektiven, 28).
- Freytag, Hartmut. 2012. „Summa theologiae“. In: *Verfasser-Datenbank*. Berlin/New York: de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.4210/html>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- Ganz, Peter Felix. 2012. „Die Hochzeit“. In: *Verfasser-Datenbank*. Berlin/New York: de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.1844/html>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- Giliberto, Concetta. 2004. „I segni del Giudizio della famiglia ‚Ava‘ e gli aspetti innovativi del poemetto del ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 717“. In: Fulvio Ferrari, Massimiliano Bampi (Hrsgg.). *Le lingue e le letterature germaniche fra il XII e il XVI secolo*. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Univ. degli Studi, 253-295 (Labirinti, 76).
- Grubmüller, Klaus. 2003. „Historische Semantik und Diskursgeschichte. ‚zorn‘, ‚nît‘ und ‚haz‘“. In: Charles Stephen Jaeger (Hrsg.). *Codierungen von Emotionen im Mittelalter*. Berlin/New York: de Gruyter, 47-69 (Trends in medieval philology, 1).
- Hintz, Ernst Ralf. „Differing Voices and the Call to Judgement in the Poems of Frau Ava“. In: Albrecht Classen (ed.). *Medieval German Voices in the 21st Century*, 2000, 43-60.
- Kelle, Johann. 1881. *Evangelienbuch. Text, Einleitung, Grammatik, Metrik, Glossar; mit Schriftproben*. Bd. 3. Regensburg: Manz.
- Kettler, Wilfried. 1977. *Das Jüngste Gericht. Philologische Studien zu den Eschatologie-Vorstellungen in den alt- und frühmittelhochdeutschen Denkmälern*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Kienast, Richard. 1940. „Ava-Studien III“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 77, 85-104.
- Kleinschmidt, Erich. 2012. „Tennler, Ulrich“. In: *Verfasser-*

- Datenbank*. Berlin/New York: de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.4262/html>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- Kraus, Carl von. 1891. „,Vom Rechte‘ und ,Die Hochzeit‘. *Litterarhistorische Untersuchung*“. Wien: Tempsky.
- Kümper, Hiram. 2016. „Apocalyptic Thought in Medieval German Historiography. Otto of Freising and Beyond“. In: Michael A. Ryan (ed.). *A Companion to the Premodern Apocalypse*. Leiden/Boston: Brill, 233-259 (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 64).
- Lang, Justin. 2000. „Thomas von Celano, OFM“. In: Walter Kasper et al. (Hrsgg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 9. Herder: Freiburg im Breisgau [u.a.], 1526f.
- Langner, Martin. 2016. „Die mittelniederdeutsche Apokalypse unter der Perspektive zisterziensischer Frömmigkeit“. In: Christa Agnes Tuczay (Hrsg.). *Jenseits. Eine mittelalterliche und mediävistische Imagination*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 159-170 (Beihefte zur Mediaevistik, 21).
- Lehmann, Johannes F. 2012. *Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Malm, Mike. 2011. „Brun von Schönebeck“. In: Wolfgang Achnitz (Hrsg.). *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*. Bd. 1. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 824-825.
- Martini, Thorsten W. D. 2009. *Facetten literarischer Zorndarstellungen. Analysen ausgewählter Texte der mittelalterlichen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts unter Berücksichtigung der Gattungsfrage*. Heidelberg: Winter.
- Masser, Achim. 2012. „Heinrich von Hesler“. In: *Verfasser-Datenbank*. Berlin/New York: de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.1650/html>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- Papp, Edgar. 2012. „Ava“. In: *Verfasser-Datenbank*. Berlin/New York: de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.0273/html>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- Priese, Oskar. 1907. *Wortschatz des Otfrid. Ein Deutsch-Althochdeutsches Wörterbuch*. Halle a.S.: Niemeyer.
- Schäufele, Wolf-Friedrich. 2011. „Zur theologischen Bedeutung der deutschen Weltgerichtsspiele des Spätmittelalters im Allgemeinen und des Weltgerichtsspiels in Ulrich Tenglers ‚Neuem Laienspiegel‘ (1511) im Besonderen“. In: Andreas Deutsch (Hrsg.). *Ulrich*

- Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn.* Heidelberg: Winter, 491-520 (Akademiekonferenzen, 11).
- Schröder, Werner, Hartmann, Heiko. 2013. „Otfrid von Weißenburg“. In: Rolf Bergmann (Hrsg.). *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin/Boston: de Gruyter (de Gruyter Lexikon), 322-345.
- Schröder, Werner. 2012. „Otfrid von Weißenburg“. In: *Verfasser-Datenbank online*. Berlin/New York: Walter de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.3229/html>> (letzter Zugriff 20/05/2024).
- Schulte Herbrüggen, Hubertus. 2001. „Endzeiterwartung in Literatur und Ikonographie des Mittelalters und der Renaissance“. In: Barbara Haupt (Hrsg.). *Endzeitvorstellungen*. Düsseldorf: Droste Verlag, 49-93 (Studia humaniora, 33).
- Schulze, Ursula. 2011. „Das Weltgerichtsspiel als literarisches Konzept und seine Adaptation in Ulrich Tenglers ‚Layenspiegel‘“. In: Andreas Deutsch (Hrsg.). *Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn*. Heidelberg: Winter, 475-490 (Akademiekonferenzen, 11).
- Stock, Alex. 2002. „‚Dies irae‘. Zu einer mittelalterlichen Sequenz“. In: Jan A. Aertsen, Martin Pickavé (Hrsg.). *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 279-291 (Miscellanea mediaevalia, 29).
- Stock, Alex. 2012. *Lateinische Hymnen*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Thali, Johanna. 2015. „Schauspiel als Bekenntnis. Das geistliche Spiel als Medium im Glaubensstreit am Beispiel des Luzerner Antichrist- und Weltgerichtsspiels von 1549“. In: Wernfried Hofmeister, Cora Dietl (Hrsgg.). *Das geistliche Spiel des europäischen Spätmittelalters*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 440-461 (Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft, 20).
- Wolff, Ludwig. 2012. „Brun von Schönebeck“. In: *Verfasser-Datenbank online*. Berlin/New York: de Gruyter. <<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.vlma.0564/html>> (letzter Zugriff 22/05/2024).

