

Björn Klaus Buschbeck (Stanford)

Eintauchen und Einverleiben

Die Andachtsübung *Wirtschaft des Leidens Christi* aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis

Der Stellenwert volkssprachiger Gebet- und Andachtsbücher innerhalb der religiösen Schriftkultur des 15. und 16. Jahrhunderts dürfte schwer zu überschätzen sein. Wird der Umfang der Überlieferung als erster, imperfekter Indikator für das zeitgenössische Geltungsgewicht einer vormodernen Textgattung angenommen, so ergibt sich ein recht klarer Befund: Wie Peter Ochsenein feststellte, sind „mehrere Hundert deutscher Privatgebetbücher aus dem 15. Jahrhundert erhalten“.¹ Dieser Buchtypus, definierbar als für den Gebrauch in der privaten Frömmigkeitspraxis bestimmte, in ihrer Zusammensetzung jeweils einzigartige Sammlung von Gebeten, schriftlichen Andachtsübungen und benachbarten Textformen, macht somit einen Großteil der deutschsprachigen religiösen Handschriftenüberlieferung am Ausgang des Mittelalters aus.

Dabei lassen sich Ursprung und Ausklang dieser Handschriftengattung jedoch nicht auf diesen Zeitraum einengen. Obgleich das Gros der erhaltenen volkssprachigen Gebet- und Andachtsbücher im Zuge der wesentlich durch die Observanzbewegungen stimulierten „Literaturexplosion“² des 15. Jahrhunderts entstanden ist, reicht die mit ihnen verbundene Tradition chronologisch wesentlich weiter zurück. Sie kann, wenn auch in veränderlichen Formen, von den karolingischen *Libelli precum*³ über früheste deutschsprachige Gebetssammlungen des 12. Jahrhunderts wie

¹ Peter Ochsenein: Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400. In: Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxford Kolloquium 1985. Hrsg. von Volker Honemann, Nigel F. Palmer. Tübingen 1988, S. 379–398, hier S. 389. Angesichts der seit Ochseneins Aufsatz fortgeschrittenen Katalogisierung und Digitalisierung des spätmittelalterlichen Handschriftenbestands darf vermutet werden, dass die Zahl der erhaltenen volkssprachigen Gebet- und Andachtsbücher noch größer als angenommen sei. Aus Umfangsgründen werden in diesem Aufsatz die zahlreichen lateinischen Gebetbücher, die mit der entsprechenden volkssprachigen Überlieferung in engster Beziehung stehen, ausgeklammert. Vgl. zu jenem Textkorpus z.B. Susan Boynton: *Libelli Precum in the Central Middle Ages*. In: *A History of Prayer. The First to Fifteenth Century*. Hrsg. von Roy Hammerling. Leiden 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition. 13), S. 255–318.

² Werner Williams-Krapp: Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 20,1 (1995), S. 1–15, hier S. 3. Zum Zusammenhang von observanter Reform und Gebetbuchliteratur vgl. zudem Thomas Lentz: *Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*. Münster 1996, S. 240–245.

³ Eine Edition ausgewählter Texte aus *Libelli precum* der karolingischen Zeit findet sich in *Precum libelli quattuor aevi Karolini*. Hrsg. von André Wilmart. Rom 1940. Bis zu welchem Grad diese

den sogenannten *Gebeten und Benediktionen von Muri*⁴ bis zu im 14. Jahrhundert aufkommenden Privatgebetbüchern wie beispielsweise dem *Engelberger Gebetbuch*⁵ nachvollzogen werden.⁶ Auch endeten die Produktion und der Gebrauch

Handschriften in Hinblick auf ihre Gebrauchsangebote mit den volkssprachigen Privatgebetbüchern des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit vergleichbar sind, verdiente jedoch eine genauere und hier nicht leistbare Diskussion, insbesondere da, wie Peter Ochsenbein ausführt, „im Frühmittelalter noch kaum ein Unterschied zwischen Gemeinschafts- und Privatgebet gemacht wurde“ (Peter Ochsenbein: Privates Beten in mündlicher und schriftlicher Form. Notizen zur Geschichte der abendländischen Frömmigkeit. In: *Viva vox et ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*. Hrsg. von Clemens M. Kasper, Klaus Schreiner. Münster 1997 [Vita regularis. 5], S. 135–155, hier S. 138).

4 Sarnen, Bibliothek des Benediktinerkollegiums, Cod. membr. 96. Vgl. zu dieser Handschrift, die das früheste Privatgebetbuch des Mittelalters mit signifikantem deutschen Textanteil darstellt, Achim Masser: Gebete und Benediktionen von Muri. In: ²VL 2 (1980), Sp. 1110–1112. Weiterführende Untersuchungen dazu finden sich bei Peter Ochsenbein: Das Gebetbuch von Muri als frühes Zeugnis privater Frömmigkeit einer Frau um 1200. In: *Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Rüdiger Schnell. Bern/Stuttgart 1989, S. 175–199; sowie vor allem in dem die performativen Potentiale der enthaltenen Gebetstexte in den Fokus rückenden Aufsatz von Christian Kiening: Gebete und Benediktionen von Muri (um 1150/1180). In: *Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte*. Hrsg. von Cornelia Herberichs, Christian Kiening. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. 3), S. 100–118.

5 Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 155. Zur allgemeinen Beschreibung vgl. Peter Ochsenbein: Engelberger Gebetbuch. In: ²VL 2 (1980), Sp. 529f. Vgl. weiterführend auch Peter Ochsenbein: Mystische Spuren im *Engelberger Gebetbuch*. In: *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Claudia Brinker-von der Heyde, Niklaus Largier. Bern [u. a.] 1999, S. 275–283; sowie Johanna Thali: Strategien der Heilsvermittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur. In: *Medialität des Heils im späten Mittelalter*. Hrsg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs, Christian Kiening. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. 10), S. 241–278, insbes. S. 251–269. Eine Edition der Handschrift durch Johanna Thali befindet sich in Vorbereitung.

6 Erste und jeweils andere Teilbereiche der deutschsprachigen Gebetbuchliteratur akzentuierende literaturgeschichtliche Überblicke finden sich bei Ochsenbein (Anm. 1), sowie, mit einer sehr wertvollen Diskussion der frühen Forschung, bei Lentjes (Anm. 2), S. 68–98. Eine konzise Einführung mit Schwerpunkt auf Texten aus dem Bereich der Passionsfrömmigkeit und inklusive erhellender Diskussionen zentraler Texte bietet Nigel F. Palmer: *The German Prayers in their Literary and Historical Context*. In: *The Prayer Book of Ursula Begerin*. Bd. 1: Art-Historical and Literary Introduction. Hrsg. von Jeffrey F. Hamburger, Nigel F. Palmer. Dietikon 2015, S. 377–488, insbes. S. 401–458. Für eine Diskussion des Gebets- und Gebetbuchbegriffs vgl. Ruth Wiederkehr: *Das Hermetschwiler Gebetbuch*. Studien zur deutschsprachigen Gebetbuchliteratur der Nord- und Zentralschweiz im Spätmittelalter. Mit einer Edition. Berlin/Boston 2013 (Kulturtopographie des alemannischen Raums. 5), insbes. S. 116–128. Einen hilfreichen Überblick über unterschiedliche Typen mittelalterlicher Gebetbücher vermittelt der Ausstellungskatalog von Gerhard Achten: *Das christliche Gebetbuch im Mittelalter. Andachts- und Stundenbücher in Handschrift und Frühdruck*. 2. Aufl. Berlin 1987 (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Ausstellungskatalog. 13). Sehr materialreich jedoch inhaltlich weitgehend überholt ist die geistesgeschichtliche Studie von Franz Xaver Haimerl: *Mittelal-*

handgeschriebener Bücher für Gebet und Meditation weder mit dem Aufkommen des Buchdrucks noch mit der Reformation. Bis weit über das 16. Jahrhundert hinaus wurden, oftmals in Frauenklöstern, handschriftliche Gebets- und Andachtsbücher in spätmittelalterlichem Stil angefertigt,⁷ darunter auch die beiden unten genauer besprochenen Textzeugen, die den im Fokus des vorliegenden Aufsatzes stehenden Andachtstext überliefern.

Angesichts dieser Überlieferungslage darf die Gebetbuchliteratur neben anderen und teils verwandten Textgattungen wie der Predigt oder liturgischen Texten als eines der Hauptmedien religiöser Wissens-, Erfahrungs- und Heilsvermittlung⁸ im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Frühen Neuzeit gelten. Dessen ungeachtet bleibt innerhalb der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, von wenigen jüngeren Arbeiten abgesehen,⁹ „kaum ein Bereich so wenig erforscht

terliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands. München 1952 (Münchener theologische Studien. I,4). Trotz dieser wichtigen und aufschlussreichen Arbeiten bleibt eine die Formenvielfalt der Gebetbuchliteratur umfassend erschließende Literaturgeschichte ebenso wie eine verbindliche Gattungsterminologie bislang ein Forschungsdesiderat.

⁷ Gebetbuchhandschriften nach 1500 sind im Allgemeinen nicht gut aufgearbeitet. Erschlossen ist hier bislang vor allem die Gebetbuchproduktion der Lüneklöster, vgl. dazu Henrike Lähnemann: *Bilingual Devotion in Northern Germany. Prayer Books from the Lüneburg Convents*. In: *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*. Hrsg. von Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon. Leiden/Boston 2014 (Brill's Companions to the Christian Tradition. 44), S. 317–342. Zusätzlich zu den dort behandelten Handschriften und dem im vorliegenden Aufsatz untersuchten Beispiel des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis ist mir ein vergleichbares Korpus medievalisierender Gebetbuchhandschriften des 16. Jahrhunderts aus dem Kölner Augustinerinnenkloster St. Cäcilien bekannt (z. B. Stanford, University Libraries, Mss Codex 1181; Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs. 1839; ebd., Hs. 1891; ebd., Hs. 1893). Auch die Klosterfrauen von Hermetschwil schrieben bis ins 17. Jahrhundert Gebetbücher im Stil des Spätmittelalters (z. B. Kloster Hermetschwil, Archiv und Bibliothek, Cod. chart 102; ebd., Cod. chart 104; ebd., Cod. chart 106; ebd., Cod. chart. 116). Auf letztere Handschriftengruppe wies mich Ruth Wiederkehr hin, der ich dafür besonders danken möchte. Im Kontext der katholischen Laienfrömmigkeit blieb die Tradition des eigenhändig geschriebenen Gebetbuchs, wenn auch in im Vergleich mit der klösterlichen Handschriftenproduktion des 15. und 16. Jahrhunderts veränderter Form, bis weit ins 19. Jahrhundert lebendig. Eine aufschluss- und materialreiche Studie zu daran anschließenden gedruckten Gebetbüchern der Neuzeit findet sich zudem bei Sebastian Eck: *Katholische Gebetbücher im Bistum Münster (1850–1914). Heilsmediale Analysen und historische Kontextualisierungen*. Münster 2017 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. 108).

⁸ Zum Begriff der Heilsvermittlung im Kontext der Gebetbuchliteratur vgl. Thali (Anm. 5), S. 241–244.

⁹ Neben den Editionen und Untersuchungen von Wiederkehr (Anm. 6) und Palmer/Hamburger (Anm. 6) und der Studie von Kathrin Chlench-Prieber: *Die Gebete Johanns von Neumarkt und die deutschsprachige Gebetbuchkultur des Spätmittelalters*. Wiesbaden 2020 (Münchener Texte und Untersuchungen. 150) sind hier vor allem einige in den letzten Jahren erschienene kürzere Arbeiten zu nennen, die einzelne Gebetbuchhandschriften oder Zentraltex te erschließen, darunter zuletzt die Beiträge in: *Medialität und Praxis des Gebets*. Hrsg. von Mirko Breitenstein, Christian Schmidt. Berlin/Boston 2019 (Das Mittelalter. 24,2). Siehe zudem beispielhaft die Untersuchung von Stefan Matter:

und noch so weitgehend literaturhistorisches Niemandsland wie das kaum übersehbare Feld der Gebets- und Andachtstexte“.¹⁰

In Anbetracht dieser Forschungslage tut sich bei der Untersuchung der entsprechenden Texte eine Reihe von Schwierigkeiten und Leerstellen auf. Bereits der Begriff ‚Gebetbuchliteratur‘, der sich als übergreifende Gattungsbezeichnung etabliert hat,¹¹ stellt eher einen Notbehelf dar, der darauf verweist, in welchem disproportionalen Verhältnis die literaturwissenschaftliche Erschließung des so bezeichneten Textkorpus zu seiner zeitgenössischen Verbreitung steht. Denn ‚Gebetbuchliteratur‘ umschreibt eine Vielzahl von verwandten, im Einzelfall oft schwer voneinander abzugrenzenden, thematisch wie formal jedoch unterschiedenen literarischen Formen, die vor allem eint, dass sie erstens in entsprechend als Gebetbücher klassifizierbaren Handschriftenkontexten überliefert sind, und zweitens formal, inhaltlich und vor allem wirkbezogen mit der Texttradition des christlichen Gebets zusammenhängen.

Das verschriftlichte Gebet, zunächst vereinfachend verstanden als „Sonderform der Apostrophe“,¹² setzt prinzipiell ein im Text sprechendes Ich in eine Kommunikationsbeziehung mit dem göttlichen Adressaten. Dabei verkörpert jenes Ich jedoch weder einen Erzähler noch die vermeintliche Stimme des Autors, sondern eine Rolle, die vom Rezipienten eingenommen werden kann – mit den Worten Nigel F. Palmers: „the reader or speaker of the prayers must identify with the first-person pronoun, she must act out the ‘voice’ in the prayer“.¹³ Der Gebetstext stellt somit ein Mittel für die Kommunikation mit Gott dar, das dem betenden Rezipienten

Das Stundenlied *Patris sapientia* und seine deutschsprachigen Übertragungen. Zu einem Schlüsseltext der spätmittelalterlichen Gebetbuchliteratur. In: Die Kunst der *brevitas*. Kleine literarische Formen des deutschsprachigen Mittelalters. Rostocker Kolloquium 2014. Hrsg. von Ricarda Bauschke-Hartung [u. a.]. Berlin 2017 (Wolfram-Studien. 24), S. 137–154; sowie die auf den Gebrauchskontext eines spezifischen Korpus von Gebetstexten abzielende Studie von Christian Schmidt: Gebetszyklen der Hamburger Beginen im Kontext der Gebetsbuchkultur der Lüneburger Frauenklöster. In: Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jörg Voigt u. a. Stuttgart 2015 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 20), S. 234–263. Eine einzelne Handschrift wird exemplarisch intensiv in den Blick genommen von Ina Serif: . . . wie *dz ich ain sūnderin bin*. Überlegungen zu Text und Kontext eines spätmittelalterlichen Gebetbuchs aus einem franziskanischen Frauenkloster in Vorarlberg. In: Handschriften als Quellen der Sprach- und Kulturwissenschaft. Aktuelle Fragestellungen – Methoden – Probleme. Akten der Nachwuchstagung Bamberg, 4.–5.12.2015. Hrsg. von Anette Kremer, Vincenz Schwab. Bamberg 2018 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 13), S. 177–199.

10 Ochsenbein (Anm. 1), S. 379.

11 In die mediävistische Terminologie wurde diese Gattungsbezeichnung vor allem durch die Arbeit von Haimerl (Anm. 6) eingebracht. Die jüngere Forschung übernimmt den Begriff meist.

12 Andreas Kraß: Gebet. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller hrsg. von Klaus Weimar. Bd. 1: A–G. Berlin/New York 1997, S. 662–664, hier S. 662.

13 Palmer (Anm. 6), S. 378.

„erlaubt, die Distanz von Immanenz und Transzendenz zu überwinden“¹⁴ und gleichzeitig den sprachlichen und inhaltlichen Rahmen dieser Überwindung sowohl entwirft als auch bis zu einem gewissen Grad bestimmt. In diesem Sinne eignet dem niedergeschriebenen Gebet, was Christian Kiening als „operationale“ Funktion der Schrift charakterisiert, bei der „die Schrift das Programm eines Handlungsvollzuges in sich trägt“.¹⁵ Insofern er eine performative Aktivierung durch den Leser, der die vorgegebenen Worte zu seinen eigenen machen kann, anbietet, zielt der Gebetstext auf die sprachliche Herstellung einer Nähe zum Unverfügbaren, die in jenem ‚Aufstieg des Geistes zu Gott‘ (*ascensus mentis in Deum*) gipfelt, der im Mittelalter als Standarddefinition des Gebets als religiöser Praxis gebraucht wurde.¹⁶

Ähnlich komplex verhält es sich mit Andachtstexten wie jenem, der im Folgenden untersucht wird. Die *Wirtschaft des Leidens Christi* kann zwar in den Bereich der Gebetbuchliteratur eingeordnet werden, stellt jedoch für sich kein Gebet dar. Eine relative Nähe besteht, insofern schriftliche Andachtsübungen wie diese auf zum Gebet analoge Rezeptionseffekte abzielen und sich ähnlicher sprachlicher Mittel bedienen wie die Gebetstexte, mit denen sie der Regel nach im Verbund überliefert sind. Ähnlich wie schriftliche Gebete bieten auch sie eine Form der Rezeption an, die auf das hinausläuft, was Johanna Thali als Kernbedeutung des für die spätmittelalterliche Frömmigkeitskultur zentralen Begriffs *betrachtung* herausarbeitet: Andachtstexte leiten dazu an, „sich etwas innerlich so lange und intensiv vorzustellen, bis es gegenwärtig wird“.¹⁷ Damit zielt diese Frömmigkeitspraxis, wie Niklaus Largier es ausdrückt, auf die „Konstruktion von Wahrnehmungs- bzw. Erfahrungsräumen und auf damit verbundene Formen der Animation der Sinne und der Emotionen“.¹⁸

¹⁴ Thali (Anm. 5), S. 241.

¹⁵ Christian Kiening: *Mystische Bücher*. 2. Aufl. Zürich 2015 (Mediävistische Perspektiven. 2), S. 13.

¹⁶ Diese Definition geht auf die ursprünglich griechische und im Mittelalter mehrfach ins Lateinische übersetzte Schrift *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus (ca. 650–754 n. Chr.) zurück: „Das Gebet ist ein Aufstieg des Geistes zu Gott oder eine Bitte an Gott um gemäße Dinge“ (eigene Übersetzung, *Oratio est ascensus mentis in Deum: aut eorum quae consentanea sunt postulatio a Deo*, *Patrologia graeca* 94, Sp. 1090 [III,24]). Diese Definition ist im Mittelalter allgemein verbreitet und findet sich unter anderem auch bei Johannes Tauler wieder: *Das wesen dis gebettes das ist ein ufgang dis gemütes in Got* (Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von Ferdinand Vetter. Berlin 1910 [Deutsche Texte des Mittelalters. 11], S. 154).

¹⁷ Johanna Thali: *andacht* und *betrachtung*. Zur Semantik zweier Leitvokabeln der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur. In: *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*. Hrsg. von Burkhard Hasebrink, Susanne Bernhardt, Imke Früh. Göttingen 2012 (Historische Semantik. 17), S. 226–267, hier S. 246.

¹⁸ Niklaus Largier: *Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*. München 2007, S. 30. Zur Affektwirkung von Gebet und Andacht vgl. zudem Anselm Rau, Johanna Scheel: *Meditation und Gebet. Affektsteuerung und Imagination durch Wort und Bild in der mittelalterlichen Devotionspraxis*. In: *Theologisches Wissen und die Kunst. Festschrift für Martin Büchsel*. Hrsg. von

Werden Andachtstexte in diesem Sinne als Hilfsmedien verstanden, die es dem Rezipienten ermöglichen, im Rahmen einer durch den Text angeleiteten, imaginativ-wirksamen Frömmigkeitsübung am durch die Inkarnation und Passion Christi in die Welt vermittelten Heil zu partizipieren,¹⁹ so stellt sich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive die Frage, wie sich diese spezifische Form von Heilsmedialität literarisch entfaltet. Welche sprachlichen Mittel, Motive und gattungscharakteristischen Formen der Leserlenkung stimulieren und ermöglichen eine vergegenwärtigende Teilhabe am im Andachtstext sprachlich Dargestellten? Wie lässt sich eine derartige Wirkung des Textes konzeptuell fassen? Und wie vermitteln und fundieren die entsprechenden Texte schließlich ihren Anspruch eines heilswirksamen Potentials in der extratextuellen Welt?

Um sich schriftlichen Andachtsübungen als zeitgenössisch offensichtlich attraktivem und wirkmächtigem Genre von diesen Fragen her zu nähern, scheint es aufschlussreich, einen Blick auf die spezifische Rezeptionsästhetik dieser Texte zu werfen. Sowohl ihre Rezeption im historischen Kontext als auch die in ihnen angelegten Wirkintentionen und Programme des Vollzugs werden auf diesem Umweg greifbar. Als Ausgangspunkt eines solchen Zugangs bieten sich die drei Fragen an, mit denen Wolfgang Iser einleitend die Erkenntnisinteressen eines rezeptionsästhetischen Zugangs zu literarischen Texten umschreibt: „1. Wie werden die Texte aufgenommen? 2. Wie sehen die Strukturen aus, die die Verarbeitung der Texte im Rezipienten lenken? 3. Was ist die Funktion literarischer Texte in ihrem Kontext?“²⁰

Im Folgenden soll versucht werden, sich in einem an diesen Fragen orientierten Dreischritt einer spezifischen Andachtsübung anzunähern, genauer der *Wirtschaft des Leidens Christi*, die im Kontext der Handschriftenproduktion des Straßburger

Rebecca Müller, Anselm Rau, Johanna Scheel. Berlin 2015 (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst. 16), S. 267–290; sowie die in ihrer oft ausschließlichen Fokussierung auf die emotionale Wirksamkeit von Andachtstexten teils diskussionswürdige Studie von Sarah McNamer: *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. Philadelphia 2009 (The Middle Ages).

¹⁹ Zurückgegriffen wird hier auf die von Berndt Hamm vorgeschlagene Typologie spätmittelalterlicher Heilsmedien. Hamm unterscheidet prinzipiell zwischen Primärmedien des Heils wie der Passion Christi sowie den Werken und Taten Marias und der Heiligen, Partizipationsmedien wie z. B. Gebet oder Meditation und schließlich Hilfsmedien, die derartige Formen der Teilhabe am in die Welt vermittelten Heil erleichtern und zu ihnen anleiten. Andachtstexte wie der hier behandelte sind grundsätzlich letzterer Kategorie zuzurechnen. Diese Typologie wird entwickelt und ausgeführt bei Berndt Hamm: *Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter*. In: *Medialität des Heils im späten Mittelalter*. Hrsg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs Christian Kiening. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. 10), S. 21–60; sowie bei Berndt Hamm: *Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität*. In: *Media Salutis*. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Berndt Hamm, Volker Leppin, Gury Schneider-Ludorff. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. 58), S. 43–83.

²⁰ Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. 2. Aufl. München 1984 (UTB. 636), S. IV.

Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis im 16. Jahrhundert überliefert ist. In einem ersten Abschnitt wird dieser bislang unerschlossene und unedierte Text²¹ kurz vorgestellt sowie auf seine Überlieferungssituation und Textgeschichte eingegangen, wobei insbesondere auf das hier deutlich werdende Phänomen mediaevalisierender Schriftlichkeit in der Frühen Neuzeit sowie auf den Bricolagecharakter der sich an Versatzstücken aus mehreren früheren Texten bedienenden *Wirtschaft des Leidens Christi* ein Schlaglicht geworfen wird. Anschließend wird, soweit nachvollziehbar, die historische Situation der Rezeption dieses Textes im Kontext des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis im 16. Jahrhundert, insbesondere in Bezug auf die klostertypische Eucharistiefrömmigkeit, in den Blick genommen. An dritter und wesentlicher Stelle wird schließlich anhand einiger Beispielstellen versucht, die vielfältigen im Text realisierten Modi religiösen Schreibens in ihrer Verflechtung und der durch sie entworfenen, rezipientenorientierten Wirkstrategien in den Fokus zu rücken. Hier steht vor allem die Verquickung von narrativen Passagen, den Leser zur Immersion in das Dargestellte anleitenden Textelementen sowie einer Allegorisierung des Textes als geistige Nahrung im Fokus. Die Andachtsübung, so soll argumentiert werden, vermittelt und vergegenwärtigt die Passion Christi gleichermaßen und verbindet dabei auf scheinbar paradoxe Weise ein imaginierendes Eintauchen in die sprachliche Darstellung mit einem geistigen Einverleiben des Dargestellten.

I Überlieferungsgeschichte und literaturhistorische Einordnung

Als geistliche Speisen und Bankette klassifizierbare Andachtstexte finden sich im religiösen Schrifttum des 15. und 16. Jahrhunderts zuhauf. „Diese geistlichen Küchenprodukte verbreiteten sich“, wie Wieland Schmidt feststellt, scheinbar von Straßburg ausgehend „wie ein Lauffeuer und sind uns [. . .] allenthalben bewahrt“.²² Vor allem aus den Frauenklöstern des deutschsprachigen Südwestens sind sie reich überliefert. Gemein ist diesen generell in Prosa gehaltenen Texten, dass sie einerseits zu elaborierten Andachten zumeist der Passion Christi anleiten, sich andererseits aber auch selbst als spirituelle Nahrung darstellen, die der Rezipient beim Lesen aufnehmen und einverleiben kann: Sie leiten dazu an, durch eine festgelegte Anzahl von Gebeten und Frömmigkeitsübungen oder durch das Meditie-

²¹ Eine Edition und genauere Untersuchung der *Wirtschaft des Leidens Christi* im Rahmen meiner Dissertation ist in Vorbereitung.

²² Wieland Schmidt: Zur deutschen Erbauungsliteratur des späten Mittelalters. In: Altdeutsche und altniederländische Mystik. Hrsg. von Kurt Ruh. Darmstadt 1964 (Wege der Forschung. 23), S. 437–461, hier S. 453.

ren bestimmter religiöser Inhalte eine imaginierte Speise oder auch ein ganzes Festmahl zu kreieren, das der andächtige Leser sich selbst vorsetzt. Das dabei aufgerufene Bild des sakral auratisierten Textes als geistige Nahrung ist, wie bereits Ernst Robert Curtius ausgeführt hat, in der religiösen Literatur des Mittelalters ausgesprochen gängig und geht auf biblische und kirchenväterliche Vorbilder zurück.²³ Auch die Bezeichnung *ruminatio*, abgeleitet vom lateinischen *ruminare* („wiederkäuen“), stellte eine der „wichtigsten Bezeichnungen für meditierendes Beten dar“.²⁴ Dabei fiel der diesem Wort zugrundeliegende Metapher entscheidende Bedeutung zu: „*Ruminatio* is an image of regurgitation, quite literally intended; the memory is a stomach, the stored texts are the sweet-smelling cud originally drawn from the meadows of books (or lecture)“.²⁵

Zu den auf einem derartigen Lektüreverständnis aufbauenden geistlichen Speisen, die in jenes weite Korpus fallen, das Thomas Lentès treffend als „Imaginationsübungen“ klassifiziert,²⁶ gehören neben zahlreichen bislang völlig unerschlossenen Texten²⁷ unter anderem die *Geistliche Weinrebe*,²⁸ die von Hiram Kümper edierte *Geistliche*

²³ Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948, S. 142–144. Curtius gibt eine wertvolle Sammlung an frühen Belegstellen, in denen Speisemetaphern für geistliche Lektüre verwendet werden, merkt in Hinblick auf die Vollständigkeit seines Abrisses und die Ubiquität solcher Metaphern jedoch eingrenzend an, „die kirchliche Literatur“ habe „diese und verwandte Bilder aufs mannigfachste abgewandelt, was hier nicht verfolgt werden kann“ (ebd., S. 142).

²⁴ Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. 4. Aufl. Darmstadt 2009, S. 541 (mit weiteren Literaturangaben und Quellen).

²⁵ Mary J. Carruthers: *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge 1990, S. 165.

²⁶ Thomas Lentès: *Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination*. In: *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*. Hrsg. von Gottfried Kersch. Berlin 1993, S. 120–151, hier S. 145. Lentès schlägt die Bezeichnung ‚Imaginationsübung‘ vor, um damit die von solchen Texten stimulierte „Art des Gebetsvorganges in den Vordergrund“ zu rücken (ebd.). Damit grenzt sich der Begriff bewusst vom alternativen und eher auf die literarische Form zielenden Terminus ‚dingallegorische Erbauungsliteratur‘ ab, der zurückgeht auf Dietrich Schmidtke: *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters*. Am Beispiel der Gartenallegorie. Tübingen 1982 (Hermæa. 43). Vgl. zur Terminologiefrage auch Lentès (Anm. 2), S. 460–465, sowie, in eine ähnliche Richtung gehend, die Diskussion bei André Schnyder: *Die geistliche Padstube. Eine spätmittelalterliche Andachtsübung*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 113 (1984), S. 146–157, insbes. S. 150.

²⁷ Exemplarisch zu nennen sind hier ein in einer eventuell in Straßburg geschriebenen Handschrift des Colmarer Dominikanerinnenkloster Unterlinden überlieferter, ausgesprochen komplexer Andachtstext (Colmar, Bibliothèque des Dominicains, MS 267bis, fol. 104^v–116^v) sowie eine in verschiedene Speisegänge unterteilte Meditationsanleitung der Kölner Augustinerinnen (Stanford, University Libraries, Mss Codex 1181, fol. 115^r–125^r), die auf einer entsprechenden Speiseallegorie im *Liber specialis gratiae* Mechthilds von Hackeborn basiert (vgl. *Sanctae Mechthildis virginis ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae* [. . .]. Hrsg. von H. Oudin. Poitiers/Paris 1877 (Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae. 2), S. 46 f. [I,14]).

²⁸ Vgl. Dietrich Schmidtke: *Geistliche Weinrebe*. In: ²VL (1980), Sp. 1180 f.

Wirtschaft,²⁹ die *Geistliche Ernte* sowie die beiden *Herbstmost*-Traktate des Straßburger Münsterpredigers Johannes Kreutzer³⁰ und schließlich auch die *Wirtschaft des Leidens Christi*.

Letztere Andachtsübung stellt zunächst eine in dreiundzwanzig verschieden lange Abschnitte gegliederte und als Speiseallegorie gerahmte Passionsmeditation dar.³¹ Das Heilsgeschehen vom letzten Abendmahl bis hin zur Grablegung wird teils nacherzählend, teils unter Rückgriff auf nicht primär narrative Textformen wie Gebet oder Marienklage abgehandelt und dem Leser zum imaginativ vergegenwärtigenden Nachvollzug angetragen. Jeder der nummerierten, durch Rubriken kenntlich gemachten und als *trachten* („Speisegänge“)³² betitelten Unterabschnitte thematisiert dabei eine Station der Passion Christi, wobei, von vereinzelt Vor- und Rückgriffen abgesehen, der Chronologie der Ereignisse um die Kreuzigung gefolgt wird.

Für die literaturhistorische Einordnung dieses Textes ist zunächst sein Überlieferungskontext aufschlussreich. Die *Wirtschaft des Leidens Christi* ist ohne große Varianz in zwei, ihrem Inhalt nach beinahe deckungsgleichen Gebet- und Andachtsbüchern eucharistischer Thematik überliefert,³³ die sich durch Wasserzeichenanalyse auf die

29 Hiram Kümper: *Seelenbad und Geistliche Wirtschaft*. Noch einmal zur Allegorie der Badstube in spätmittelalterlichen Andachtsübungen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 139,1 (2010), S. 87–99, der hier entscheidende Teil des Abdrucks findet sich auf S. 96–99. Kümper Text ist nicht identisch mit jenem, der beschrieben wird von Kurt Ruh: *Geistliche Wirtschaft*. In: ²VL (1980), Sp. 1182f.

30 Ediert und untersucht bei Natalija Ganina: „Bräute Christi“. Legenden und Traktate aus dem Straßburger Magdalenenkloster. Edition und Untersuchungen. Berlin/Boston 2016 (*Kulturtopographie des alemannischen Raums*. 7), insbes. S. 275–304.

31 In dieser Struktur greift die Andachtsübung auch generell auf die literarische Tradition des Passionstraktats zurück, die ausgiebig besprochen wird bei Tobias A. Kemper: *Die Kreuzigung Christi*. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters. Tübingen 2006 (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*. 131). Zur diese Frömmigkeitsformen begründenden Neukonzeption der Passion Christi im theologischen Denken des Hochmittelalters vgl. Kevin Madigan: *The Passions of Christ in High-Medieval Thought. An Essay on Christological Development*. Oxford 2007 (*Oxford Studies in Historical Theology*).

32 Vgl. dazu Charles Schmidt: *Historisches Wörterbuch der elsässischen Mundart*. Mit besonderer Berücksichtigung der früh-neuhochdeutschen Periode. Straßburg 1901. Obwohl dieses aus Schmidts Nachlass veröffentlichte Wörterbuch keinen eigenen Eintrag für *tracht* enthält, finden sich für mehrere andere Lexeme Belegstellen, in denen *tracht* im Sinne von „Speisegang“ oder „Speise“ vorkommt und aus denen somit die Bedeutung des Wortes im Elsässischen des 15. und 16. Jahrhunderts klar hervorgeht, vgl. z. B. die Einträge für *bort* (S. 50), *schleckerhaft* (S. 304), *schweitzen* (S. 318) und *vorusslin* (S. 409).

33 Oxford, Bodleian Library, MS. Germ. e. 22, fol. 251^v–332^v [folgend im Fließtext als O abgekürzt]; sowie Straßburg, Bibliothèque nationale et universitaire, MS. 2748, fol. 178^r–184^v [folgend im Fließtext als S abgekürzt]. Zur Oxford Handschrift verdanke ich Nigel F. Palmer viele unschätzbare Hinweise, für die ich an dieser Stelle herzlich danken möchte. Die in dieser Handschrift enthaltene Miniatur ist besprochen bei Racha Kirakosian: Bodleian Library, MS. Germ. e. 22. *The Christ Child in the Host*. In: *Oxford German Studies* 46,2 (2017), S. 180–184; der Initialenschmuck wird behandelt bei Undine

zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts datieren lassen. Die Oxforder Handschrift dürfte in den späten 1570er oder 1580er Jahren entstanden sein, die Straßburger Handschrift wohl ein wenig früher.³⁴ Beide Textzeugen enthalten zunächst eine Zusammenstellung von Exzerpten aus verschiedenen eucharistischen Traktatschriften (O, fol. 5^r–41^r; S, fol. 1^v–16^v, 76^v–80^r), unter anderem längere Auszüge aus dem vielverbreiteten Eucharistietraktat Marquards von Lindau (O, fol. 37^r–41^r; S, fol. 76^v–80^r), und überliefern anschließend eine umfangreiche Sammlung volkssprachiger Kommuniongebete, darunter Texte aus Heinrich Seuses *Büchlein der Ewigen Weisheit* (O, fol. 90^v–92^r; S, fol. 85^r–87^r), Ottos von Passau *24 Alten* (O, fol. 132^v–133^r; S, fol. 80^v–81^r) sowie volkssprachige Auszüge aus dem *Liber specialis gratiae* Mechthilds von Hackeborn (O, fol. 143^v–146^v; S, fol. 127^v–130^r). Als dritter und längster Textblock ist jeweils die *Wirtschafft des Leidens Christi* enthalten, wobei die Straßburger Handschrift diese Dreiteilung der Textsammlung sogar unter Bezugnahme auf diesen Andachtstext einleitend thematisiert und sich betitelt mit *Diß büchlin ist genandt dz württschafft büchlin* (S, fol. 1^r).

Beide Textzeugen wurden im Skriptorium des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis geschrieben.³⁵ Einen ersten Beleg dafür gibt ein

Brückner: Bodleian Library, MS. Germ. e. 22. Responding to the Eucharist. Observations on Two Initials. In: Oxford German Studies 46,2 (2017), S. 185–189. Folgend wird grundsätzlich aus der etwas älteren Straßburger Handschrift zitiert. Dabei wird die Graphie des Textzeugen generell beibehalten, zum Zweck der besseren Lesbarkeit jedoch statt des dortigen Gliederungssystems aus Punkten, Virgeln, rubrizierten Einzelbuchstaben und Majuskeln eine moderne Interpunktion eingefügt. Zwischen s und f wird kein grafischer Unterschied gemacht. Abbrüviaturen werden grundsätzlich aufgelöst und offensichtliche Schreiberfehler stillschweigend korrigiert.

34 Die Oxforder Handschrift ist durchgehend auf Papier geschrieben, das einen ‚Baselstab‘ mit Spiral- und Doppelkreuzbeizeichen, der charakteristischen Marke der Basler Papiermacherfamilie Heusler, aufweist. Das Wasserzeichen lässt sich als Piccard 33118 oder 33119 (wohl identisch) bestimmen; es taucht 1577 und 1582 in elsässischen Dokumenten auf. Die Straßburger Handschrift dahingegen enthält drei unterschiedliche Wasserzeichen: erstens einen Wappenschild aus der für die Zeit zwischen 1568 und 1579 belegten Gruppe Piccard 24336–24359, zweitens mit Piccard 32975 oder 32978 einen 1570 in Straßburg bezeugten ‚Baselstab‘, drittens einen weiteren ‚Baselstab‘ mit Kreuzbeizeichen und drei Dreiecken aus der Gruppe Piccard 33165–33197, der in dieser Form zwischen 1557 und 1580 auftritt und der Basler Papiermacherfamilie Dürr zugewiesen werden kann. Zur Wasserzeichenbestimmung wurde die digitalisierte Wasserzeichenkartei Gerhard Piccards verwendet, die unter www.piccard-online.de (Zugriff: 16.08.2018) zugänglich ist.

35 Neben der maßgeblichen Dissertation von Lentes (Anm. 2), werden Teile des Handschriftenbestands aus St. Nikolaus in undis außerdem noch besprochen bei Andreas Rüther, Hans-Jochen Schiewer: Die Predighandschriften des Straßburger Domikanerinnen Klosters St. Nikolaus in undis. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich. In: Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. Hrsg. von Volker Mertens, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 1992, S. 169–193. Größere Teile der Klosterbibliothek, die nach 1592 in den Besitz Daniel Sudermanns gelangten, sind untersucht bei Hans Hornung: Daniel Sudermann als Handschriftensammler. Ein Beitrag zur Straßburger Bibliotheksgeschichte. Tübingen 1957.

Schenkungsvermerk in der Oxforder Handschrift, der besagt, die Handschrift sei im Jahr 1594, kurz nachdem St. Nikolaus in undis 1592 im Zuge eines Konflikts mit den reformierten Straßburger Stadtautoritäten geschlossen worden war, von Christina Seytzy, einem ehemaligen Mitglied des Konvents, an eine Schwester Sibilla Schaupin verschenkt worden.³⁶ Zweitens sind beide Handschriften in der charakteristischen Bastarda abgefasst, die das Klosterskriptorium gegen Ende des 16. Jahrhunderts als eine Art *corporate design* verwendete. Der gleiche archaisierende Schrifttypus, der sich an der Handschriftenproduktion des Klosters aus der Mitte des 15. Jahrhunderts orientiert, findet sich auch in Briefen verschiedener Nonnen sowie im Verwaltungsschrifttum des Klosters.³⁷ Eine Zuweisung zu einzelnen Schreiberinnen dürfte aufgrund der Standardisierung dieses Schrifttypus allerdings schwer bis unmöglich sein. Die Lokalisierung beider bekannter Überlieferungszeugen der *Wirtschaft des Leidens Christi* im Kontext der Gebetbuchproduktion der Straßburger Dominikanerinnen im späteren 16. Jahrhundert scheint somit gut abgesichert.

Dies erlaubt, den Text erstens in das Feld der Gebetbuchliteratur und zweitens in den historischen und sozialen Kontext der Spätzeit des Klosters St. Nikolaus in undis einzuordnen, der im folgenden Abschnitt genauer beleuchtet werden soll. Über die Entstehungsumstände des Textes selbst jedoch lässt dies, insbesondere da beide Handschriften, wie oben erwähnt, eine Vielzahl an teils deutlich älteren und in anderen regionalen Kontexten entstandenen Texten überliefern, zunächst kaum Rückschlüsse zu. Ein genauerer Blick auf die *Wirtschaft des Leidens Christi* enthüllt jedoch einige Indizien und textuelle Abhängigkeitsbeziehungen, die eine Abfassung im Straßburg des 16. Jahrhunderts als wahrscheinlich erscheinen lassen und zudem ein Schlaglicht auf den Entstehungsprozess dieser Andachtsübung werfen.

Zunächst zeigt ein Textvergleich, dass umfangreiche Passagen der *Wirtschaft des Leidens Christi*, vor allem Teile der Passionserzählung, wörtlich aus der *Goldeenen Muskate*, einem wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im deutsch-niederländischen Grenzgebiet entstandenen Passionstraktat, übernommen worden sind.³⁸ Illustriert wird diese Abhängigkeit bereits durch ein Zitat aus dem ersten Speisegang der *Wirtschaft des Leidens Christi*, das zur langsamen und

³⁶ Dyß büch ist der schwester Sibilla schaupin, das hatt mir zü dem seligen newen Jar geschenck min l[iebe] S[wester] Christina Seytzin in dem 94 Jar (O, Vorderspiegel). Ein vergleichbarer Eintrag, der die Handschrift als Geschenk Seytzins an Schaupin kennzeichnet, findet sich auch in Wien, Museum für Angewandte Kunst, S. 25, fol. II^v. Christina Seytzin ist als Mitglied des Konvents von St. Nikolaus in undis erwähnt bei Anna Sauerbrey: Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. 69), S. 429.

³⁷ Dies belegt ein Vergleich mit den erhaltenen übrigen Handschriften und entsprechenden Briefen und Dokumenten aus St. Nikolaus in undis, s. u. dazu ausführlich und mit den jeweiligen Signaturen Anm. 55 und 58.

³⁸ Teile der alemannischen Version dieses Textes, der in vier Großabschnitte (Prolog, Passionsgeschichte, Meditation und Marienklage) unterteilt ist, finden sich ediert bei Lothar Berger: Die Gol-

andächtigen Lektüre des Textes auffordert: *Dye erste drachte in diser wurtschafft soltu minende sele wol kuwen, wenn were die muschcatnus gantz slindet, der mage nit befinden noch gewar werden der edelkeit des gesmacks* (S, fol. 179^r). In der *Goldenen Muskate* dagegen finden sich die gleichen Worte im fortgeschrittenen Prolog, wo es heißt, dem flüchtigen Leser geschehe *alfe deme, der ein mvfgat alfe ganz slindet, der enwirt nvt gewar dez edelen gefmakez, der inder mvzgat ift*.³⁹

Deutlicher noch wird die enge Verbindung beider Texte in der Passionserzählung, beispielsweise bei der Darstellung von Jesu Gefangennahme im Garten Gethsemane, die in der *Goldenen Muskate* wie folgt eingeleitet wird:

Unde do er die wort ietze mit in rehte, wie do iudas kam vnd mit imme bräht ein grosse schar mit swerten vnd mit steken, ergriemmet als die grimmen wolfe vber daz vnschuldige lembelin [. . .]. Vnd so ich dan betrachte, wie sie zû ime kamet, vnd wie nach dem falschen kûsse iûdas in also grimmeclichen ane greif alse die grimmen wolfe daz vnschuldîg lamp, vnd wie do sin lieben iungern von den nôten in dem beginne sines lidens also grosseclichen erschracken, daz sie von rehten vorhten alle von imme flûhen, vnd allein gelossen wart in der gewalt siner finde – so ich daz betracht, so ist mir reht, wie ich sehe mit den ôgen miner selen, wie sie also vol grimmekeit irsz hertzen vilent an dem lieben getrwen vnschuldigen ihesum.⁴⁰

In der *Goldenen Muskate* berichtet so der innere Mensch auf Bitte des äußeren Menschen im Dialog von der Passion Christi, mit dem Ziel, auf diese Weise zu einer Meditation des Karfreitagsgeschehens anzuleiten. Der Text verwendet dabei durchgängig die Erste Person Singular, aus deren Perspektive die Leiden Jesu nacherzählt und die andächtigen Reaktionen des inneren Menschen ausgedrückt werden. Beinahe wörtlich und doch mit einigen einschneidenden Veränderungen wird die Passage in der *Wirtschaft des Leidens Christi* übernommen:

Dor noch, mynende sele, so versûche die iijj tracht jnn diser wurtschafft, vnd loß dir sin jnn diner jnnikeit, wie du sehest, dz judas kamm vnd ein grose schar mitt jm, glich also die grimmen wölff vber dz vnschuldige lemlin. [. . .] Ach, gedencke wie sy jn noch dem valschen kuß judas so recht grymmklich an griffen, vnd wie jm do wart benommen von gott dem vatter alle die hilff, die er von gnoden oder von naturen hett, vnd wart gelossen on alle hilff. Ach, vnd sine lieben jungeren von nôten jnn dem anfang syner lydung also gar gröslichen erschrocken,

dene Muskate. Ein spätmittelalterlicher Passionstraktat. Edition und Untersuchungen. Marburg 1969. Leider spart Berger die Passionsgeschichte, die den Zentralteil der *Goldenen Muskate* ausmacht und aus der die *Wirtschaft des Leidens Christi* die meisten Textpassagen übernimmt, aus, wodurch seine Edition nur eingeschränkt nutzbar ist. Für den vorliegenden Aufsatz wurde die *Wirtschaft des Leidens Christi* deshalb zusätzlich mit den in den Handschriften Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX 16, fol. 3^r–26^r sowie Berlin, Staatsbibliothek, ms. germ. oct. 51, fol. 66^v–149^v überlieferten Fassungen der *Goldenen Muskate* verglichen. Zur *Goldenen Muskate* vgl. außerdem Lothar Berger: *Goldene Muskate*. In: ²VL 3 (1981), Sp. 89–91.

³⁹ Edition Berger (Anm. 38), Z. 52–54.

⁴⁰ Da die Passionsgeschichte, wie angemerkt, bei Berger (Anm. 38) fehlt, wird hier zitiert nach der Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. IX 16, fol. 9^{r/v}.

dz sy von rechter vorcht alle von jm fluwen. Vnd sich denn mitt den ögen diner selen, wie sy also vol grimykeit jeres hertzen vielent an den lieben getruwent vnschuldigen jesum.

(S, fol. 183^v–184^r)

Tatsächlich sind weite Teile der *Wirtschaft des Leidens Christi* ähnlich wie diese Passage aus der *Goldenen Muskate* adaptiert, wobei letzterer Text jedoch erstens als Dialog gestaltet und zweitens nicht als geistige Mahlzeit allegorisiert und in einzelne Speisegänge gegliedert ist. Zudem stellt die *Wirtschaft des Leidens Christi* zitierte Passagen in ihrer Reihenfolge frei um, kürzt und verlängert, fügt Andachtsaufforderungen sowie weitere Textteile hinzu und ändert das in der *Goldenen Muskate* sprechende Ich des jeweiligen Dialogpartners in ein imperatives Du um, das sich auffordernd an den Leser der Andachtsübung wendet. Identisch sind die beiden Texte somit nicht – die *Wirtschaft des Leidens Christi* stellt keine bloße Redaktion oder Fassung der *Goldenen Muskate* dar. Vielmehr kann der spätere Text als Bricolage begriffen werden, der sich frei umarbeitend an älterem Textmaterial bedient.⁴¹ Hier eröffnet sich ein Blick auf die Modalitäten des Schreibens von Gebets- und Andachtsliteratur im 15. und 16. Jahrhundert, wobei die an diesem Textkorpus beobachtbaren Varianzphänomene sowie Um- und Wiederbearbeitungen im Sinne einer von Burkhard Hasebrink und Peter Strohschneider vorgeschlagenen ‚historischen Textwissenschaft‘ als Streifzüge durch den „Raum historischer Sinnmöglichkeiten des Texts“ zu verstehen sind.⁴²

Zudem birgt sich in der Beziehung beider Texte eventuell ein Indiz für den Entstehungsort der *Wirtschaft des Leidens Christi*: Die Bibliothek von St. Nikolaus in undis besaß eine Handschrift der *Goldenen Muskate*, die als Textvorlage für die hier im Fokus stehende Andachtsübung infrage kommt.⁴³ Obwohl vorsichtig anzumerken ist, dass die *Goldene Muskate* auch außerhalb von St. Nikolaus kursierte, wirft

⁴¹ Der Begriff der Bricolage („Bastelei“) geht zurück auf Claude Lévi-Strauss: Das wilde Denken. Aus dem Französischen von Hans Naumann. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1989. Mit Bricolage ist in diesem Kontext jede „Form der Tätigkeit“ (ebd., S. 29) gemeint, die sich, statt Inhalte, Begriffe oder Gegenstände eigens zu schöpfen, frei an den „Überbleibseln von früheren Konstruktionen oder Destruktionen“ (ebd., S. 30) bedient und diese eigenen Zwecken folgend in immer neuen Arrangements wiederverwendet. Inwiefern dieses bislang eher auf moderne Literatur angewandte Konzept für die Analyse der intertextuellen Verflechtungen der Gebets- und Andachtsliteratur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit fruchtbar gemacht werden kann, müsste durch weitere und intensivere Diskussion geklärt werden. Die Verwendung des Begriffs ist hier dementsprechend als vorsichtiger Vorschlag gemeint.

⁴² Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider: Religiöse Schriftkultur und säkulare Textwissenschaft. Germanistische Mediävistik in postsäkularem Kontext. In: *Poetica* 46 (2014), S. 277–292, hier S. 289.

⁴³ Es handelt sich dabei um die Handschrift Berlin, Staatsbibliothek, ms. germ. oct. 51, fol. 66^v–149^v. Zur Zuweisung vgl. Sigrid Krämer: Handschriftenerbe des deutschen Mittelalters. Teil 2: Köln–Zyfflich. München 1989 (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Ergänzungsband 1), S. 747. Wie viele Handschriften aus St. Nikolaus in undis gelangte auch dieser Kodex nach der Klosterschließung in den Besitz des religiös interessierten Sammlers Daniel Suder-

das Vorhandensein dieses Textes in der Klosterbibliothek dennoch die Frage danach auf, ob die *Wirtschaft des Leidens Christi* nicht nur in St. Nikolaus in undis abgeschrieben wurde, sondern unter Umständen auch dort verfasst worden sein könnte.

Doch wann könnte dies passiert sein? Die Überlieferung des Textes im 16. Jahrhundert bedeutet nicht zwangsläufig, dass seine Entstehung im gleichen Zeitraum erfolgt sein muss. Die Abhängigkeit von der *Goldenen Muskate* belegt lediglich eine Abfassung, nachdem der Vorlagentext im späten 14. Jahrhundert in den südwestdeutschen Raum gelangte.⁴⁴

Auch die häufigen Referenzen auf verschiedene Verweistexte, die in der *Goldenen Muskate* fehlen, lassen keine präzise Datierung der Andachtsübung zu, veranschaulichen aber die Schrift- und Wissensbestände, auf die sie zurückgreift. Immer wieder zitiert die *Wirtschaft des Leidens Christi* beispielsweise den Bibeltext, das apokryphe Nikodemusevangelium, die Schriften der Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Johannes Chrysostomos und Augustinus sowie vor allem Bernhards von Clairvaux, um einzelne Andachtsaufforderungen oder Details der Passionsgeschichte zu unterfüttern. Ein Beispiel für diese Referenzstruktur gibt die folgende Passage aus der siebten *tracht*, die den Weg Jesu zu Pontius Pilatus behandelt:

Ach, betracht mitt ein betrübten hertzen, wie der liebe jesus gefüret wartt zü dem richt huß pilati, vnd jn brochten gebunden also einen diep. Vor dem stunde er blüttig vnd jomerig mitt solcher müdikeit vnd kranckheit siner kröft, dz jnn sine bein kumm gehüben. Sanctus anshelmus spricht: Do Maria die jungfröwe jeren sün ansahe, also sy jn zü pilato füren wolten, vnd sahe, dz er also gar vnerbarmhertziklich vß gerichtet wz, do sprach sy zü Maria magdalena: O wer git mynen ögen die brunen der wasser, dz jch müge weinen vber dz liecht myner ougen.

(S, fol. 196^r–197^v)

Das in dieser Textstelle angeführte Zitat, das der vielrezipierten und zeitgenössisch Anselm von Canterbury zugeschriebenen *Interrogatio Sancti Anselmi de passione Domini* entnommen ist,⁴⁵ dient einerseits dazu, die Glaubenswahrheit des Geschilderten belegend zu unterstreichen, und fügt andererseits mit Marias Schmerzensausruf ein zusätzliches, zur *compassio* anregendes Detail hinzu. Diese Doppelfunktion ist durchaus repräsentativ für den Umgang mit Autoritätszitaten in der *Wirtschaft*

mann, dessen handschriftliche Annotationen sie enthält, vgl. Hornung (Anm. 35), S. 204–206. Diese Provenienz unterfüttert Sigrid Hirbodians Herkunftsbefund.

⁴⁴ Vgl. dazu Berger (Anm. 38), S. 51f.

⁴⁵ Dort ruft Maria aus: „Oh weh, mein Liebster, [mein] Augenlicht! Wer wird meinem Haupt das Wasser und meinen Augen die Tränenquellen geben, um den Mord an meinem eingeborenen Sohn zu betrauern!“ (eigene Übersetzung, *heu, dilecte mi, lumen oculorum! quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrimarum, vt plangam interfectionem vnigeniti filij mei!*, *Interrogatio sancti Anselmi de passione Domini*. Hrsg. von Oskar Schade. Halle 1870, S. 7).

des *Leidens Christi*, der zudem den angesprochenen Bricolagecharakter dieser Andachtsübung illustriert, die Textbausteine aus unterschiedlichen Quellen übernimmt.

Dabei jedoch gestaltet sich die Identifikation vieler solcher Zitate ausgesprochen schwierig – zum Beispiel, weil gängige theologische Positionen allgemein paraphrasiert und mit dem Namen eines bekannten Autors verbunden werden, oder weil die Quelle bloß anonym als *ein lerer* (z. B. S, fol. 211^r) oder sogar als *die lerer* (z. B. S, fol. 221^v) angegeben wird. Zudem ist anzunehmen, dass als Textvorlage für solche Referenzen oftmals nicht direkt die Schriften der jeweils angeführten Autoren dienten, sondern eine oder mehrere der zeitgenössisch verbreiteten Zitatensammlungen und Florilegien.⁴⁶

In Hinblick auf den Entstehungszeitraum noch am aufschlussreichsten ist die fünffache Nennung eines Rabbi Isaak,⁴⁷ den der Andachtstext als Quelle für sehr spezifische, im biblischen Text nicht enthaltene Details aus der Passionsgeschichte anführt. So wird mit Verweis auf diese Quelle beispielsweise die Anzahl der Hammerschläge bei der Kreuznagelung angegeben: *vnd spricht raby isaack, dz dem wart gegeben xxxij starcker hammer slege, eb sy den nagel durch sin beden füsse jnn dz crütz brochten* (S, fol. 246^r). Hier zitiert die *Wirtschaft des Leidens Christi* aus einer Schrift, die unter dem Titel *Notabilia de passione Christi* vor allem um 1500 eine gewisse Verbreitung fand und den Anspruch erhebt, von einem Rabbiner Isaak aus einer (fiktiven) hebräischen Quelle übersetzte Details der Passionsgeschichte wiederzugeben.⁴⁸ Die Tatsache, dass die *Wirtschaft des Leidens Christi* mehrfach auf diese etwas obskure Schrift referiert, die zuerst 1506 auch als Druck erschien,⁴⁹ lässt es einigermaßen unwahrscheinlich wirken, dass die hier im Fokus stehende Andachtsübung vor ungefähr 1500 entstanden ist. Eine genauere Datierung jedoch lässt sich aus dem Text nicht ableiten.

Wirklich fest steht bloß, dass der Text ab den 1570er Jahren in St. Nikolaus in undis rezipiert und abgeschrieben wurde. Dass die Straßburger Dominikanerinnen noch so spät handschriftliche Gebet- und Andachtsbücher im mittelalterlichen Stil schrieben und dabei Textmaterial kopierten, das ungebrochen in der Tradition der geistlichen Literatur des Mittelalters steht, ist bemerkenswert. Dies wirft Fragen

⁴⁶ Zur Vielfalt dieses Komplexes vgl. einführend Loris Sturlese: Philosophische Florilegien im mittelalterlichen Deutschland. In: Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen. Hrsg. von Kaspar Elm. Wiesbaden 2000 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 15), S. 39–72; sowie für die Frühe Neuzeit Gilbert Hess: Florilegien. Genese, Wirkungsweisen und Transformationen frühneuzeitlicher Kompilationsliteratur. In: Wissenspeicher der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Frank Grundert und Anette Syndikus. Berlin/Boston 2015, S. 97–138.

⁴⁷ Vgl. S, fol. 208^r, 209^v, 235^r, 244^r, 246^r.

⁴⁸ Ediert bei Marvin L. Colker: A Medieval Latin Apocryphon. In: Italia medioevale e umanistica 33 (1990), S. 1–73.

⁴⁹ *Ista sunt quedam notabilia de passione Christi extracta de biblia Hebreorum que non sunt in nostra et vocatur Thesaurus passionis domini nostri Jesu Christi*. Venedig: Simone da Lovere 1506. Mehrere spätere Drucke sind bekannt.

nach der sozialen und historischen Verortung der *Wirtschaft des Leidens Christi* und der Rezeption dieser Andachtsübung auf, die aus dem Text selbst heraus nicht beantwortet werden können, weshalb folgend kurz auf den Kontext und die Umstände der Straßburger Klöster am Ausgang des 16. Jahrhunderts eingegangen werden soll.

II Der Kontext des Klosters St. Nikolaus in undis

Die Situation der Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert ist von dramatischer religiöser Differenz charakterisiert.⁵⁰ Nachdem die Stadt Straßburg sich in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts der Reformation angeschlossen hatte,⁵¹ gestaltete sich die Lage der nach den ersten Reformationsjahren noch verbliebenen drei Frauenklöster, darunter St. Nikolaus in undis,⁵² zunehmend prekär. Ständige Auseinandersetzungen mit dem Rat, finanzielle Notlagen sowie eine zunehmende Isolation innerhalb des Sozialgefüges der Stadt prägten, wie vor allem Amy Leonard und Anna Sauerbrey herausgearbeitet haben,⁵³ die Situation der Konvente. Sauerbrey fasst die Lage der Straßburger Frauenklöster prägnant zusammen: Nach der Reformation „wurden die Nonnen in der Stadt bald zu einem Kuriosum, einem historisch anmutenden Relikt aus einer anderen Zeit“.⁵⁴

Auch in der Schriftproduktion von St. Nikolaus in undis scheint sich dieser Außenseiterstatus niedergeschlagen zu haben. Nicht nur betrieben die Nonnen, obgleich der Druck die Handschrift längst als Leitmedium abgelöst hatte, noch im späten 16. Jahrhundert ein offensichtlich ausgesprochen aktives Skriptorium⁵⁵ – sie

⁵⁰ Zur Diskussion verschiedener Formen religiöser Differenz vgl. die Einleitung dieses Bandes.

⁵¹ Zur Geschichte der Reformation Straßburgs vgl. die Überblicksdarstellungen bei Thomas A. Brady Jr.: *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520–1555*. Leiden 1978; Miriam Usher Chrisman: *Strasbourg and The Reform. A Study in the Process of Change*. New Haven/London 1967; sowie Francis Rapp: *Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg 1450–1525*. Paris 1974 (Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes. 23).

⁵² Neben St. Nikolaus in undis hatten noch das Dominikanerinnenkloster St. Margaretha sowie das Reuerinnenkloster St. Magdalena weiterhin Bestand, vgl. dazu zusammenfassend Chrisman (Anm. 51), S. 235–238.

⁵³ Vgl. Sauerbrey (Anm. 36), insbes. S. 134–203, 271–285; Amy Leonard: *Nails in the Wall. Catholic Nuns in Reformation Germany*. Chicago/London 2005. Aufgrund ihres Quellenreichtums immer noch wertvoll, historiographisch jedoch weitgehend überholt ist die Studie von Joseph Fridolin Vierling: *Das Ringen um die letzten dem Katholizismus treuen Klöster Straßburgs*. Straßburg 1914 (Straßburger Beiträge zur neueren Geschichte. 8).

⁵⁴ Sauerbrey (Anm. 36), S. 315.

⁵⁵ Dies belegt der überlieferte Handschriftenbestand recht eindeutig. Neben den beiden Textzeugen der *Wirtschaft des Leidens Christi* stammen auch noch die Handschriften Wien, Museum für Angewandte Kunst, S 25; Berlin, Staatsbibliothek, ms. germ. quart.70; ebd., ms. germ. quart 71 sowie ebd., ms. germ. oct 50 aus der Spätzeit des Klosters nach 1550. Zudem befindet sich im

knüpften dabei auch inhaltlich wie der äußeren Gestaltung ihrer Handschriften nach an Vorbilder aus der Zeit der Klosterreform Mitte des 15. Jahrhunderts an.⁵⁶ Auf der einen Seite veranschaulichen die entsprechenden Handschriften und besonders die Gebet- und Andachtsbücher spätmittelalterlicher Manier, wie sehr die Schwestern ihre „spezifische Frömmigkeitspraxis über Generationen hinweg in ihrem klausurierten Mikrokosmos konserviert“ hatten.⁵⁷ Andererseits zeigt sich hier auch ein Phänomen archaisierender Schriftlichkeit, mithilfe dessen der Konvent sich in seiner literarischen Kultur gezielt abgrenzen und aktiv in eine grundsätzlich schon überholte Text- und Medientradition einschreiben konnte.

Einige Überbleibsel des genannten Skriptoriums, eine Reihe von Briefen der Nonnen sowie Teile des Verwaltungsschrifttums aus St. Nikolaus in undis haben sich im Straßburger Stadtarchiv erhalten und geben ein Zeugnis sowohl von den unterschiedlichen Facetten und Funktionen dieser Schriftkultur als auch von der Frömmigkeitspraxis der Nonnen.⁵⁸ Erhalten ist unter anderem das Geschenkregister des Klosters,⁵⁹ welches belegt, dass die Nonnen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit mehreren anderen oberrheinischen Klöstern Gebets- und Andachtsliteratur austauschten. So schickte der Konvent beispielsweise 1577 *ein hübsces bettbüchlin, stond die vij psalmen jnn*, sowie ein *büchlin [. . .], ist ein geistlicher geleytes mann*, an die Priorin eines befreundeten Klosters in Schlettstadt.⁶⁰ Im Mai

Straßburger Stadtarchiv ein Konvolut an Schriftgut aus dem Kloster, das unter anderem einzelne Gebetbuchfaszikel und Blätter aus nicht zu Ende gebrachten Handschriften des 16. Jahrhunderts enthält (vgl. z. B. verschiedene Blätter im Konvolut Straßburg, Archives de la Ville et de l'Eurométropole, II 39/17).

56 So zeigt ein Vergleich des Schriftbilds der späten Handschriften aus St. Nikolaus beispielsweise mit der um 1450 entstandenen Handschrift Berlin, Staatsbibliothek, ms. germ. oct 42, wie stark sich im 16. Jahrhundert an der Gestaltung der Handschriften aus der Reformzeit orientiert wird. Diese archaisierenden Züge der späten Handschriften von St. Nikolaus werden auch thematisiert bei Balázs J. Nemes: Der ‚entstellte‘ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis. In: Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg. Hrsg. von Stephen Mossman, Nigel F. Palmer, Felix Heinzer. Berlin/Boston 2012 (Kulturtopographie des alemannischen Raums. 4), S. 39–98, insbes. S. 55 und S. 59.

57 Sauerbrey (Anm. 36), S. 315.

58 Vgl. vor allem die Bestände Straßburg, Archives de la Ville et de l'Eurométropole, II 39/3–26 (verschiedene im Konvent gefundene Dokumente, Vernehmungsprotokolle); II 41–42a/2–7 (vor allem Schriftzeugnisse des Rechtsstreits nach der Schließung); II 42b/2–13 (vor allem Briefe); II 6/14 (Briefe). Die Erhaltung dieser Schriftzeugnisse des Klosterlebens liegt wohl vor allem daran, dass bei der Klosterschließung 1592 das im Kloster aufgefundene Schriftgut von der Stadt einbehalten wurde, um es im anschließenden Rechtsprozess zwischen Rat und Konvent zu verwenden.

59 Zum Geschenkregister, in dem teils mit der Miniatur in O, fol. 4^v vergleichbare Bildgeschenke noch häufiger als Buchgaben dokumentiert sind, vgl. Thomas Lentens: Mit Bildgeschenken gegen die Reformation. Das Geschenkbuch der Dominikanerinnen von St. Nikolaus in undis (1576–1592). Ein Editionsbericht. In: Femmes, art et religion au Moyen Âge. Hrsg. von Jean-Claude Schmitt. Strasbourg 2004, S. 19–34.

60 Straßburg, Archives de la Ville et de l'Eurométropole, II 39/20, fol. 20^v.

1478 ging anlässlich der Profess einer Schwester ein *schwarz sammethen verguldet bethbüchlin* an die Straßburger Dominikanerinnen von St. Margaretha.⁶¹ Diese und andere Beispiele von Buchgeschenken veranschaulichen, wie die Schwestern ihre Gebetbuchtradition und -produktion auch als Instrument des Austauschs mit anderen verbleibenden Klostergemeinschaften nutzten. In diesem Licht sind die späten Handschriften aus St. Nikolaus in undis nicht allein als Medien der Traditionsbewahrung zu betrachten, sondern stellen auch Mittel religiöser Kommunikation und Selbstvergewisserung im Sozialrahmen der verbleibenden elsässischen Frauenklöster dar.

In Hinblick auf ein kontextualisierendes Verständnis der im nächsten Abschnitt genauer thematisierten eucharistischen Anklänge der *Wirtschaft des Leidens Christi* ist zudem entscheidend, dass sich Konvent und Stadt in einem ständigen Konflikt um die Möglichkeit befanden, im Kloster die Messe zu feiern. Ab 1525 herrschte in Straßburg ein erstes, mehr oder minder durchgesetztes Messverbot,⁶² das durch das Augsburger Interim von 1548, das in Straßburg ab 1549 Geltung hatte, wieder aufgehoben wurde.⁶³ Auch nach dem Ende des Interims 1559 wurde in St. Nikolaus in undis zunächst noch häufig die Messe zelebriert, wie ein im Straßburger Stadtarchiv erhaltenes Messverzeichnis aus den 1560er Jahren belegt. Im Jahr 1563 beispielsweise verzeichnet die Priorin Susanna Brünnin, im Kloster seien durch den Beichtvater Philipp Kegelhoff *zū samem* [. . .] *156 meßen gesungen, 11 gelesen vnd die 4 passion gesungen, 74 mol gepredigt vnd 13 mol bicht gehörte* worden.⁶⁴ Diese Situation änderte sich jedoch mit der erneuten Durchsetzung des Messverbots ab den 1570ern recht schnell – so stellt Francis Rapp, der die späteren Quellen auswertete, fest: „In St. Nikolaus empfangen die Dominikanerinnen zwischen 1575 und 1590

⁶¹ Ebd., fol. 25^v.

⁶² Dieses Messverbot wurde in mehreren Etappen eingeführt: „Schon am 6. Mai 1525 war es den Klöstern verboten worden, Messen zu feiern; eine entsprechende Anordnung gegenüber den Stiften erfolgte 1529“ (Dietrich Kratsch: Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert. Tübingen 1990 [Jus Ecclesiasticum. 39], S. 92). Zum Messverbot von 1529 vgl. auch Leonard (Anm. 53), S. 60. Anna Sauerbrey schließt jedoch vor allem aus an den Rat gelangten Beschwerden über seine Nichteinhaltung, dass das Messverbot zumindest zwischen 1529 und 1548 regelmäßig übertreten wurde: „Insgesamt schafften es alle drei überlebenden Frauenklöster, zumindest ab und an die Messe feiern zu lassen“ (Sauerbrey [Anm. 36], S. 314). Im Vergleich zur vorreformatorischen Zeit dürfte die Häufigkeit der Messfeiern dennoch drastisch abgenommen haben.

⁶³ „Finally, in December 1549 Strasbourg introduced the Interim into the city, and the first Catholic services were held in February 1550“ (Leonard [Anm. 53], S. 111).

⁶⁴ Straßburg, Archives de la Ville et de l'Eurométropole, II 39/17 [Messverzeichnis], fol. 3^v. Bei der entsprechenden Signatur handelt es sich um ein Konvolut aus mehreren Dokumenten ohne Einzelsignaturen. Römische Ziffern wurden in dieser Transkription ausnahmsweise der Lesbarkeit halber in arabische umgewandelt.

nicht häufiger als zweimal im Jahr die Kommunion!“⁶⁵ Dementsprechend dürften im Entstehungszeitraum der beiden die *Wirtschaft des Leidens Christi* überliefernden Handschriften regelmäßige Messfeiern im Kloster nicht mehr möglich gewesen sein. Vor dem Hintergrund der für Frauenklosterkontexte der Zeit typischen, intensiven Eucharistieförmigkeit,⁶⁶ die auch das religiöse Leben in St. Nikolaus in undis prägte, muss diese Einschränkung für die Schwestern von einschneidender Bedeutung gewesen sein.

In diesem Kontext scheint der starke eucharistische Fokus der beiden die *Wirtschaft des Leidens Christi* überliefernden Handschriften im Allgemeinen wie auch dieser Andachtsübung im Besonderen keineswegs zufällig. Es fragt sich, ob und auf welche Weise dieser Text in Bezug zur zeitgenössischen Lage der Klostergemeinschaft steht, in der er abgeschrieben, kompiliert, gelesen und eventuell auch konzipiert wurde. Unter diesem Vorzeichen soll nun abschließend der Andachtstext selbst mit besonderem Augenmerk auf die vielfältigen in ihm realisierten Lektüreangebote und Wirkstrategien in den Blick genommen werden.

III Lektüreangebote und Rezeptionsästhetik

Kernthema der *Wirtschaft des Leidens Christi* ist das Karfreitagsgeschehen, das dem Leser als aus einzelnen Speisegängen (*trachten*) bestehendes Festmahl (*würtschaft*)⁶⁷ angetragen wird. Die einzelnen *trachten* stellen dabei zusammengehörige Episoden aus der Passionsgeschichte dar, die der Text jeweils als narrative Untereinheit konzipiert. So besteht beispielsweise der dritte Abschnitt aus einer Betrachtung des Gebets Christi im Garten Gethsemane, der vierte behandelt die Gefangennahme Jesu und der

⁶⁵ „A Saint-Nicolas, entre 1575 et 1590, les Dominicaines n’allèrent à la Sainte Table que deux fois par an!“ (eigene Übersetzung, Francis Rapp: *L’Observance et la Réformation en Alsace (1522–1560)*. In: *Revue d’histoire de l’Eglise de France* 65,174 (1979), S. 41–54, hier S. 53).

⁶⁶ Einen Überblick über die herausragende Bedeutung der Eucharistie im Mittelalter gibt Angenendt (Anm. 24), S. 488–516. Spezifisch zur Rolle der Eucharistieförmigkeit in spätmittelalterlichen Frauenklösterkontexten vgl. Caroline Walker Bynum: *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*. In: Caroline Walker Bynum: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1991, S. 119–150. Die spannungsreiche Wichtigkeit der Eucharistieförmigkeit für die Straßburger Frauenklöster im 16. Jahrhundert beschreibt Francis Rapp: *La vie religieuse du couvent de St.-Nicolas-aux-Ondes à Strasbourg de 1525 à 1592*. In: *Histoire et sociologie religieuses. Cahiers de l’Association interuniversitaire de l’Est*. Straßburg 1962, S. 15–30.

⁶⁷ Schmidts elsässisches Wörterbuch übersetzt *wirtschaft* mit „Gastmahl“ und „Gelage“ (Schmidt [Anm. 32], S. 427). Bei Johannes Tauler findet sich das Wort als Übersetzung des lateinischen *cena: cena das ist also vil gesprochen also ‚ein abunt wurtschaft‘* (Edition Vetter [Anm. 16], S. 89). Demgemäß wird *würtschaft* hier im Sinne von ‚Mahl‘, ‚Festmahl‘ oder ‚Gastmahl‘ verstanden.

fünfte das Verhör vor Hannas. Die 18. *tracht* schließlich leitet zur Meditation der Kreuznagelung an und beginnt wie folgt:

Ach nün nime war der ellenden füß dritt, die der liebe herre dett zü dem galgen des crützes. Du solt nitt ein ylen haben von diser xviiij trachten, sunder du solt diner selen machen ein große wütschaft, vnd mitt fliß betrachten, wie sy den ellenden herren nomen vnd mit grosser grimmykeit an griffen. Einer by dem hor sines verwunden höbtes, die andren by sinen beynen vnd füßen, vnd hüben jn entbor vff, vnd wurffen jn ricklingen vff dz crütz mitt dem verserten lyb, also gar vngestümyklich vnd geschwinde, dz jm alles sin gebein vnd ryppen vnd sin gantzer lyp krachen möchte, vnd dz hirnn synes houptes vnd alles dz marck synes heylgen lybs erschitelt wart. (S, fol. 242^{r/v})

Zwei grundsätzlich unterschiedliche Redemodi können zunächst in dieser exemplarischen Passage unterschieden werden. Erstens finden sich narrative Anteile, die die Leiden Christi in drastischem Detailreichtum schildern. Auffällig sind vor allem die kumulativen Reihungen, in denen die einzelnen Misshandlungen und Schmerzen des Heilands erzählend aufgelistet werden. Der Christuskörper erscheint hier, wie typisch für die klösterliche Frömmigkeitskultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, als zur *compassio* auffordernder Schmerzensmann.⁶⁸

Nun belässt es der Text jedoch nicht dabei, die Passion Christi nacherzählend zu vermitteln. Zweitens und wie besonders die einleitende Aufforderung, der Leser solle *mitt fliß betrachten*, anzeigt, dienen die oft durch Autoritätenzitate gestützten und teils in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung ausgelegten narrativen Passagen auch und in erster Linie als Anknüpfungspunkte für ein vom Leser gefordertes, über eine Rezeption des Textes als Erzählung weit hinausgehendes imaginierendes Hineinversetzen in die literarische Darstellung. In der Folge erlangen die sprachlich vermittelten Geschehnisse bei der Lektüre eine zumindest virtuelle Gegenwärtigkeit und fallen somit, wie Christian Kiening ausführt, in eine „Grenzkategorie“ zwischen Semantik und Ästhetik, insofern als das, „was in Dingen, Phänomenen oder Situationen gegenwärtig wird, [. . .] zwar Teil an den Ordnungen des Sagens und des Zeigens“ hat, aber „zugleich deren Unverfügbares, Rückseite und Möglichkeitsbedingung [ist]: das, was in den Bedeutungen nicht aufgeht, sondern mit diesen einher und über diese hinaus geht“.⁶⁹

⁶⁸ Zu diesem Motiv vgl. Peter Dinzelbacher: Christus als Schmerzensmann. In: Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Bd. 2: Mittelalter. Hrsg. von Inge B. Milfull, Michael Neumann. Regensburg 2004, S. 200–225. Wie Dinzelbacher feststellt, darf die Betonung des Leidens Christi als spezifisches Kennzeichen der Frömmigkeitskultur des Spätmittelalters gelten: „Wollte man den Gegensatz zwischen dem dominierenden Christusbild des frühen und dem des späten Mittelalters in einem Satz formulieren, so liegt er darin, dass Christus sich vom Herrscher zum Opfer wandelte“ (ebd., S. 203).

⁶⁹ Christian Kiening: Gegenwärtigkeit. Historische Semantik und mittelalterliche Literatur. In: Scientia Poetica 10 (2006), S. 19–46, hier S. 24. Mireille Schnyder bestimmt in eine ähnliche Richtung gehend Vergegenwärtigung sogar als Grundmerkmal geistlichen Lesens in Mittelalter und Früher Neuzeit: „Religiöse Lektürekonzepte und -methoden zielen alle in der einen oder anderen

Die *Wirtschaft des Leidens Christi* zielt auf dementsprechende Rezeptionseffekte und bedient sich hierzu spezifischer sprachlicher Mittel. In regelmäßiger Wiederholung wird, meist in direkten Apostrophen, dazu angehalten, das Beschriebene so intensiv vorzustellen, als sei es außertextliche Wirklichkeit. So soll der Leser die Schmerzen Christi so *dieff betrachten*, dass sein *hertz jnn mitlydung versert vnd gequetscht werde* (S, fol. 248^v), den gemarterten Christus *jnn syner andacht an sehen* (S, fol. 276^v), ihn mit *den ougen* seines *hertzen* erblicken (S, fol. 206^v) oder das Passionsgeschehen in seiner *jnekeit vnd andacht* schauen (S, fol. 188^v). Neben den Leitvokabeln *andacht*, *betrachtung* und *innekeit* fallen dabei vor allem die Imperative *sich*, *gedenck* und *betracht* immer wieder. Wie Johanna Thali zeigt, meint *betrachten* im Kontext der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur primär „noch nicht die visuelle Wahrnehmung“, ⁷⁰ sondern vielmehr einen Vorgang intensiven Imaginierens: „Mit der Betrachtung wird das Leiden Christi so sehr gegenwärtig, dass es mehr als eine mentale Vorstellung ist – es wird zur erfahrbaren Wirklichkeit“. ⁷¹ Wenn die *Wirtschaft des Leidens Christi* somit zur Betrachtung auffordert, dann meint dies, das Beschriebene vom Text angeleitet nicht allein zu visualisieren, sondern es auch als gegenwärtig erlebbar vorzustellen.

Ihre Klimax erfährt diese imaginierende Teilhabe am sprachlich Dargestellten, wenn der Text den Leser schließlich anregt, selbst zu handeln und in persönliche Interaktion mit den Figuren der Passionsgeschichte zu treten. Um einen Eindruck dieser Form der Lesereinbindung zu gewinnen, lohnt es, eine weitere Textpassage in den Blick zu nehmen, die sich im sechsten Abschnitt der *Wirtschaft des Leidens Christi* findet, wo die Qualen Jesu nach der Anhörung vor Kajaphas behandelt werden. Im Anschluss an eine schmerzhaft plastische Erzählung der Christus zugefügten Schmähungen und Misshandlungen, in der der Leser immer wieder dazu aufgefordert wird, das Beschriebene selbst innerlich mitleidend nachzuerleben, macht der Text den Rezipienten schließlich zu einem interaktiv agierenden Teil der Darstellung:

Nün soltu edele andechtige sele jn nitt allein lossen: Du solt sytzen zü sinen füssen, vnd mitt bytterkeit alles dines hertzen vnd selen. Vnd so du jemer erwürdiklichen magst, so soltu sin zerschrundenen füsse mit dinem munde etwenn dick küssen vnd sine herten band, wenn er so hert gebunden wz, vnd es so gar kalt wz, vnd die nacht so lang wz. Vnd wissest, jnn diser stunden vnd an der stat machstu vil güttes erwerben an cristo vnd mitt jm viel lieplichen kosen. Wenn durch louff alles sin lyden, so vindestu nit stund noch stat, do du so lang vnd müssiglichen múgest gereden mitt jm also hie. (S, fol. 192^v–193^r)

Art auf eine Realisierung, eine Vergegenwärtigung des Geschriebenen“ (Mireille Schnyder: Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten. In: Literarische und religiöse Kommunikation im Mittelalter. Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin/New York 2009, S. 427–452, hier S. 432).

⁷⁰ Thali (Anm. 17), S. 246.

⁷¹ Ebd.

Dem Rezipienten wird hier eine räumliche Position im Geschehen zugewiesen, er wird aufgefordert, die Füße und Fesseln Jesu zu küssen und ins Gespräch mit dem leidenden Christus zu treten. Somit ist er aufgefordert, sich nicht mehr als bloßer Beobachter des im Text Dargestellten wahrzunehmen, sondern vielmehr als handelnden Teil der Darstellung: Die *Wirtschaft des Leidens Christi* leitet dazu an, imaginativ in die vom Text entworfene Welt einzutauchen.

Dabei bleibt der Inhalt des in diesem Rahmen angeregten Gesprächs mit Christus jedoch als Leerstelle offen und kann vom Rezipienten individuell ausgefüllt werden. Indem apostrophisch betont wird, der Leser könne an dieser Stelle der Andachtsübung *müssiglichen* mit dem Gottessohn reden, wird gezielt eine Gelegenheit für ein kommunikatives Handeln geschaffen, das, ganz entlang der Linien des von Burkhard Hasebrink dargelegten Mußebegriffs, „in der Bestimmtheit des eingegrenzten Freiraums [. . .] selbst unbestimmt [bleibt], so dass sich der Freiraum der Muße in seiner bestimmten Unbestimmtheit zeigt“.⁷² Dabei lässt sich die Eröffnung einer solchen – im monastischen Bereich stets auch prekär-spannungsbehafteten –⁷³ Mußemöglichkeit mit den Worten Wolfgang Iser als „Besetzbarkeit einer [. . .] Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers“ verstehen.⁷⁴ Das gezielte Aufzeigen derartiger Leerstellen, die dem Rezipienten einen als dezidiert unbestimmt markierten Freiraum aufzeigen, der es erlaubt, mußhaft frei und persönlich zu wählende Elemente in das vom Text geschilderte Passionsgeschehen einzufügen, stellt ein Charakteristikum dieser Andachtsübung dar.

Besonders reizvoll ist in diesem Rahmen das Zusammenwirken von denkbar detailreichem Erzählen der Passion Christi, genauen Anweisungen an den Leser, sich in die narrativ entworfene Darstellung imaginierend hineinzusetzen, und der prinzipiellen Offenheit von Leerstellen wie der besprochenen. Wie stark dabei die Andachtsübung die Interaktion des Lesers mit dem Dargestellten vorgibt und bis zu welchem Grad diese offen gestaltbar bleibt, verhält sich je nach Textstelle unterschiedlich. Während beispielsweise das Gespräch mit Christus in der oben angeführten Passage als grundsätzlich unbestimmt entworfen ist, gebraucht die

⁷² Burkhard Hasebrink: Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik. In: Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen. Hrsg. von Burkhard Hasebrink, Peter Philipp Riedl. Berlin/Boston 2014 (Linguae & Litterae. 35), S. 107–130, hier S. 127.

⁷³ So exemplifiziert Burkhard Hasebrink am Beispiel des *Legatus divinae pietatis*, „wie prekär der immer wieder neu versuchte Ausgleich zwischen den Ansprüchen einer geistigen Erkenntnis des Transzendenten in der Kontemplation in und aus Muße einerseits und den Ansprüchen einer von Mühe und Anstrengung geprägten religiösen Praxis der Askese und der Seelsorge andererseits“ sich in der Klosterkultur des Mittelalters gestaltet. Burkhard Hasebrink: *Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta. In: Muße und Gesellschaft. Hrsg. von Gregor Dobler, Peter Philipp Riedl. Tübingen 2017 (Otium. 5), S. 291–316, hier S. 292.

⁷⁴ Iser (Anm. 20), S. 284.

Wirtschaft des Leidens Christi andernorts vor allem die literarische Form des Gebets, um die Worte des Lesers vorzuformen:

Sprich oder gedenck jnn diner jnnekeit: [. . .] O lyeber herre, wie verbirgestu din lebende gott-
heyt an dysser stunde, dz du geclaget hest, dz dich gott gelossen habe. O we lieber getruwer
vatter, bistu gelossen von gott, wes soll jch mich versehen an mynem ende? Min ewiger trost,
jch bite dich hütt vnd alle wegen durch des rüffendes willen: So du an dem crütze mitt heyssen
trehen rüffes zü dinem vatter vnd du von jm vmb din erwyrdikeit wyrdt erhöret, also erhö-
re mich, wenn jch jnn angst bin vnd jch zü dir rüffe. Vnd ledige mich von allen mynen engsten
vnd an vechtung. (S, fol. 265^v–266^v)

Solche immer wieder in die Andachtsübung eingestreuten Gebetsäußerungen, die dem Leser in den Mund gelegt werden, haben mit dem, was der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler in einer einflussreichen Studie als Grundform des Gebets vorschlug, recht wenig gemein. Es handelt sich hier nicht um „echte, spontane Gebete, wie sie aus der tiefsten Not und der innigsten Sehnsucht eines Menschenherzens hervorbrechen“,⁷⁵ sondern um elaborierte sprachliche Gebilde, die die Hinwendung des Rezipienten zu Gott entwerfen, anleiten und strukturieren. So orientiert sich das oben angeführte Gebet, wie typisch für die Textgattung, an aus der klassischen Rhetorik bekannten Strukturen: Beginnend mit einer Anrede oder Anrufung (*invocatio*) wird kurz das vierte Kreuzeswort Jesu zusammengefasst (*narratio*), um abschließend zu einer sich auf diesen Ausruf stützenden Bitte um Erhöhung und Erlösung (*petitio*) überzuleiten.⁷⁶

Trotz der Tatsache, dass es sich hier dementsprechend nicht um eine bei der Lektüre völlig frei, spontan und personalisiert auszugestaltende Leerstelle des Textes handelt, ist das obige Gebet darauf ausgelegt, vom Rezipienten als ihm eigene Aussage angenommen zu werden. Wie in diesem Aufsatz einleitend erwähnt,⁷⁷ ist das Ich des Gebets als offene Rolle zu verstehen, in die der Leser hineinschlüpfen kann. Diesem Lektüreangebot folgend, nimmt er die Rolle der im Andachtstext sprechenden Instanz ein und adressiert auf diese Weise in vom Text vorgegebenen Worten den gekreuzigten Christus. Obzwar der Wortlaut dieser Kommunikation mit dem Heiligen feststeht, finden sich jedoch auch hier Momente der Offenheit – denn was für den jeweiligen Betenden beispielsweise unter *allen mynen engsten vnd an fechtung* zusammengefasst wird, bildet eine individuell zu füllende Unbestimmtheitsstelle. Was sich so ergibt, könnte

⁷⁵ Friedrich Heiler: *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 3. Aufl. München 1921, S. 27.

⁷⁶ Zur rhetorischen Struktur des Gebets vgl. die detaillierte und vor allem auf die *Rhetorica divina* Wilhelms von Auvergne eingehende Diskussion bei Eckart Conrad Lutz: *Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin/New York 1984 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. 82), insbes. S. 131–137. Eine tabellarische Übersicht über die Elemente des Gebets nach Origenes und Wilhelm von Auvergne findet sich auch bei Wiederkehr (Anm. 6), S. 126 f.

⁷⁷ Vgl. oben S. 26 f.

als wechselseitige Bedingtheit von geschlossener sprachlicher Form des Gebetstextes und rezipientenorientierter Offenheit gefasst werden, die auf die „Produktion absorbierender Gegenwart“⁷⁸ sowohl des Dargestellten für den Leser als auch des Lesers in der vergegenwärtigten Darstellung zielt.

Zur Analyse derartiger Strategien der Einfügung des Lesers in eine literarisch entworfene Umgebung erscheint insbesondere das Konzept des Immersiven als tauglich und behutsam auf die Gebets- und Andachtsliteratur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit übertragbar.⁷⁹ Der Begriff ‚Immersion‘, abgeleitet vom lateinischen *immergere* (‚eintauchen‘), wird grundsätzlich zur Beschreibung für die Wirkung verschiedener Medien verwendet, ihren Rezipienten den Eindruck zu vermitteln, sie würden bei Benutzung des Mediums in eine von diesem entworfene und vermittelte sowie zumindest für den Moment als realitätsartig erfahrene, das heißt virtuell reale, Umgebung hineinversetzt. Die dem Wort zugrundeliegende Metapher des Eintauchens zielt dabei, wie Janet H. Murray darlegt, auf eine Umschreibung der bei der Rezeption immersiver Medien entstehenden „sensation of being surrounded by a completely other reality, as different as water is from air, that takes over all of our attention, our whole perceptual apparatus“.⁸⁰ Immersion impliziert in diesem Sinne stets einen medial erzeugten Übergang von der objektiv-realen in eine virtuelle, für den sich darin Bewegenden jedoch genauso wirklich erscheinende Welt. Obgleich ursprünglich vor allem die Effekte visueller Medien vom Panoramabild bis zu digital hergestellten *virtual realities* unter diesem Stichwort zusammengefasst wurden, haben daran anknüpfend unter anderem Hartmut Bleumer und Marie-Laure Ryan vorgeschlagen, das Konzept auch auf die Rezeptionseffekte schriftlicher Medien anzuwenden.⁸¹

⁷⁸ Niklaus Largier: Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung. In: *Poetica* 37 (2005), S. 393–412, hier S. 409.

⁷⁹ Einen ausführlicheren Versuch in diese Richtung schlage ich vor in Björn Klaus Buschbeck: Sprechen mit dem Heiligen und Eintauchen in den Text. Zur Wirkungsästhetik eines Passionsgebets aus dem *Engelberger Gebetbuch*. In: *Das Mittelalter* 24,2 (2019), S. 390–408.

⁸⁰ Janet H. Murray: *Hamlet on a Holodeck. The Future of Narrative in Cyberspace*. New York 1997, S. 99.

⁸¹ Hartmut Bleumer: Immersion im Mittelalter. Zur Einführung. In: *Immersion im Mittelalter*. Hrsg. von Hartmut Bleumer. Unter Mitarbeit von Susanne Kaplan. Stuttgart/Weimar 2012 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. Jahrgang 42, Heft 167), S. 5–15. Immersion, so schlägt Bleumer vor, sei ein Phänomen, das „nicht etwa die aktuelle technische Medienentwicklung [. . .] hervorgerufen hat“, sondern vielmehr „eine bekannte Möglichkeit intensiver ästhetischer Erfahrung“, die in der Gegenwart lediglich vorrangig bei der Rezeption neuer Medien zutage tritt und anhand derer verhandelt wird (ebd., S. 5). Besonders grundlegend aufschlussreich für Immersionsphänomene im Bereich der geistlichen Literatur des Mittelalters ist zudem der Beitrag von Balázs J. Nemes: Der involvierte Leser. Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption. In: Bleumer (Anm. 81), S. 38–62. Aus narratologischer Perspektive werden immersive Lektüreeffekte untersucht bei Marie-Laure Ryan: *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore/London 2001 (Parallax: Re-Visions of Culture and Society). Ryan betont dabei insbesondere das Potenzial literarischer Texte, die intensive Imagination virtueller Umgebungen, die als für den

Im Hinblick auf die *Wirtschaft des Leidens Christi* scheint das mittels der oben beschriebenen literarischen Strategien angeregte Hineinversetzen des Lesers in die Darstellung als Immersionseffekt fassbar. Entscheidend ist dabei, dass die durch den Text vergegenwärtigten Gegenstände, Personen und Handlungen keineswegs bloß eine Form vorhermeneutischer Präsenz entfalten, sondern darüber hinaus zeichenhaft und mit intensiver Bedeutung geladen sind. „Das Eintauchen in den Raum der Bilder während der Immersion“ ist somit, wie Hartmut Bleumer vorschlägt, als „das intensive Aufgehen in Bedeutung“ zu fassen.⁸² In diesem Sinne kann der Andachtstext feststellen, der Rezipient solle *dise gestalt des herren hangende ann dem crütz [. . .] jnn der jnnwendikeyt siner selen jm alle zit fyr bylden* (S, fol. 253^{r/v}) und hierbei den gekreuzigten Christus als gleichsam ästhetisch präsent wie inkommensurabel bedeutend denken.

Die Andachtsübung entwirft somit ein untrennbares Ineinander von Passionserzählung und Vergegenwärtigung des Erzählten mittels Apostrophen an den Leser, Aufforderungen, sich in das Dargestellte hineinzuversetzen, gebethaften Passagen sowie gezielt markierten Leerstellen, die der Rezipient imaginativ auszufüllen hat. Dabei funktioniert dieses literarische Verfahren gleichsam vermittelnd wie immersiv, regt den Rezipienten also dazu an, den Text sowohl als sinnhaft zu verstehen als auch das literarisch Dargestellte imaginativ eintauchend als erfahrbare Umgebung vorzustellen. Die *Wirtschaft des Leidens Christi* ist nicht der einzige Text, der eine solche rezeptionsästhetische Strategie der erzählenden Vergegenwärtigung verfolgt; sie bewegt sich hier grundsätzlich in der vielfältigen literarischen Tradition der in unterschiedliche, nacheinander zu imaginierende Betrachtungspunkte untergliederten Passionsmeditation, wie sie seit dem 14. Jahrhundert durch Texte wie Heinrich Seuses *Hundert Betrachtungen des Leidens Christi* in der Volkssprache bekannt ist.⁸³

Darüber hinaus jedoch bekommt die *Wirtschaft des Leidens Christi* dadurch eine noch komplexere Qualität, dass sie sich selbst als geistige *würtschafft* allegorisiert und so als aus einzelnen Gängen bestehendes spirituelles Festmahl darstellt, das der Leser im Rahmen der Lektüre einverleiben kann. In einer Textpassage gleich am Anfang des ersten Unterabschnitts der *Wirtschaft des Leidens Christi* zum Beispiel wird einleitend dazu aufgefordert, den folgenden Text sorgsam zu kauen und nicht achtlos hinunterzuschlingen, denn in letzterem Fall würde er, ähnlich wie eine als Ganzes heruntergeschluckte Muskatnuss, seinen Geschmack nicht entfalten:

Dye erste drachte jnn diser würtschafft soltu minende sele wol kuwen, wenn were die muschcatnus gantz slindet, der mage nit befinden noch gewar werden der edelkeit des gesmacks. [. . .]

Moment gegenwärtig erfahren werden, zu stimulieren: „texts invite the reader to imagine a world, and to imagine it as a physical, autonomous reality furnished with palpable objects and populated by flesh and blood individuals“ (ebd., S. 92).

⁸² Bleumer (Anm. 81), S. 9.

⁸³ Ediert bei Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907, S. 314–324.

Betracht dis sticklin vnd loß dir sin, wie du gegenwürttig werest jnn dem heiligen nacht mol, do din herre vff stund vnd sin kleider von jm leit, vnd dz becken jnn die hant namm, vnd sich vff die erde neigte zü den vnreinen füßen der junger, vnd sin grosse demütkikeit do bewisete vnd sy jn wüsch vns zü einer ewigen lere. (S, fol. 179^{r/v})

Einerseits hat diese Allegorisierung von Text und Festmahl, die sich die einzelnen Abschnitte der Passionsmeditation rahmend durch die gesamte Andachtsübung zieht, eucharistische Implikationen: Die den Textinhalt verinnerlichende Aufnahme des als geistige Nahrung dargestellten Andachtstextes, der die Passion Christi vermittelt und vergegenwärtigt, wird in einem Analogieverhältnis zum Empfang der konsekrierten Hostie im Rahmen der Kommunionfeier präsentiert. Hier schwingt auch die im Spätmittelalter vieldiskutierte Idee der geistigen Kommunion mit.⁸⁴ Vor allem an Passagen wie der folgenden, in denen der Text nicht nur sich selbst, sondern auch den gekreuzigten Christus als dem Leser vorgesetzte Speise darstellt, wird dies evident:

Allen gütten menschen soll wol andacht vnd große jnykeit geben, so sy betrachten, wie dz edele wiltnis, vnser lieber herre, getriben vnd gejaget jst vber berge vnd tal vnd velt. Wenn glich also mann ein geigede tribt, also ist er gejaget vnd getriben worden, vff dz er vnß ein süsse lüstliche vnd wol smackende spis würde jnn dem heylgen sacrament. (S, fol. 205^v–206^r)

Das richtige Lesen dieses Andachtstextes, so suggerieren derartige Stellen, ist vergleichbar mit dem Kommunionempfang während der Messfeier. Die somit vorgeschlagene Lektüre entspricht einer imaginierenden Verinnerlichung des Eucharistiegeschehens, die vom Text suggeriert, angeleitet und ermöglicht wird. Im oben beschriebenen Kontext von St. Nikolaus in undis, wo zur Zeit des Abschreibens kaum noch Messe gefeiert werden konnte, dürfte dies besondere Bedeutung gewonnen haben. Die das Dargestellte immersiv vergegenwärtigende und zu seiner Einverleibung auffordernde Andachtsübung und ihre Lektüre könnten in dieser Situation auch als Surrogat für den physischen Kommunionsempfang gebraucht worden sein, ermöglicht der Andachtstext doch auf diese Weise eine Verschiebung unmöglich gewordener religiöser Praxis in das Medium der Schrift und ihrer andächtigen Rezeption.

⁸⁴ Einen Überblick über die entsprechenden theologischen Diskussionen gibt Heinz-Robert Schlette: *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin*. München 1959. Den entscheidenden Einfluss solcher Lehren vom geistlichen Kommunionempfang auf die spätmittelalterliche Frauenklosterkultur beleuchtet Béatrice Acklin Zimmermann: *Die Nonnenviten als Modell einer narrativen Theologie*. In: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Hrsg. von Walter Haug, Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 563–580, insbes. S. 576–579. Bei ihrer Lektüre verschiedener Nonnenviten stellt Zimmermann fest, „der geistliche Empfang des Leibes Christi“ werde dort mitunter „gleichsam identisch gesetzt mit einem würdig-sakralen Empfang“ (ebd., S. 578).

Andererseits aber nutzt der Text das Wortfeld des Essens, das die Speiseallegorie bietet, um den Modus des Lesens, den der Text intendiert, in den Fokus zu rücken. Jede einzelne Passionsstation wird als weiterer Speisegang präsentiert, den der Rezipient ganz im Sinne einer ‚ruminierenden‘ Lektürepraxis auf unterschiedliche Weise *kuwen* (z. B. S, fol. 198^v), *versüchen* (z. B. S, fol. 183^v) und als *köschlichen vnd wolsmackende* (S, fol. 236^r) empfinden soll, um seine Seele so daran zu *spisen vnd weiden* (S, fol. 178^r), ohne die ihm vorgesetzte geistige Nahrung dabei jedoch hastig zu *slinden* (S, fol. 179^r). Die Speiseallegorie realisiert sich dementsprechend auch als Möglichkeit des Aufzeigens der Art der Lektüre, die vom Text verlangt wird. Auf diese Weise fungiert sie als Instrument der Leserlenkung, mithilfe dessen dem Rezipienten vermittelt wird, wie der Text im Einzelnen aufzunehmen sei.

In Verbindung mit der erwähnten Verbindung von erzählender Heilsvermittlung und Anleitung zum imaginativen Eintauchen in das sprachlich Dargestellte ergibt sich hier eine reizvolle Spannung. Auf der einen Seite regt der Text den Leser zur Immersion in die literarische Darstellung an, andererseits fordert er ihn auch dazu auf, den als geistige Nahrung allegorisierten Textinhalt einzuverleiben. Somit oszilliert die *Wirtschaft des Leidens Christi* in einer scheinbar widersprüchlichen Doppelbewegung: Der Rezipient soll sich im Rahmen der andächtigen Lektüre gleichsam in den Text hineinversetzen und das, in was er sich hineinversetzt, in sich aufnehmen.

Abschließend soll demgemäß vorgeschlagen werden, die Verschränkung zwischen narrativen und nicht-narrativen, vergegenwärtigenden Textelementen und -formen, die die *Wirtschaft des Leidens Christi* durchzieht, als literarische Wirkstrategie zu verstehen, die einerseits darauf zielt, dem Rezipienten das Passionsgeschehen gleichsam zu vermitteln wie ihm zu ermöglichen, in die literarische Darstellung zu immern und sie auf diese Weise als gegenwärtig zu erfahren. Auf der anderen Seite aber fordert der Andachtstext ebenfalls dazu auf, das von ihm somit Vermittelte und Vergegenwärtigte einzuverleiben und es auf den außerliterarischen Leser zu übertragen – ein die Andachtsübung und die von ihr entworfenen Bilder und Vorstellungen grundlegend übersteigender Transfer, durch den die vom Text angeregte und angeleitete religiöse Praxis eine weit über das Lektüreerlebnis hinausgehende Wirkung entfalten soll. An den geschilderten eucharistischen Implikationen der Selbstkonzeption des Textes als geistige Nahrung und ihrer kontextspezifischen Bedeutung zeigt sich dies besonders eindrücklich.

