

Henrike Manuwald (Göttingen)

Evangelien-Perikopen in Vers und Prosa

Die Berliner Handschrift mgq 533 als Zeugnis der Pluralität von Frömmigkeitspraktiken

I Einführung

Wie sich Bibeldichtung zu Bibelübersetzung verhält, ist eine nicht eindeutig zu beantwortende Frage, da sich die Relationen je nach zugrunde gelegter Begrifflichkeit und Übersetzungstheorie verschieben: ‚Bibeldichtung‘ kann jede poetische Auseinandersetzung mit biblischen Büchern in Versen umfassen (etwa auch die Lieddichtung), der Terminus wird daneben aber auch für die Versparaphrase des Bibeltextes oder die freiere Verarbeitung biblischer und apokrypher Stoffe in Versform verwendet.¹ Selbst wenn für den Übersetzungscharakter weitgehende Entsprechungen von Ausgangs- und Zieltext an der Textoberfläche als entscheidend angesehen werden, sind Umsetzungen des Bibeltextes in Versform nicht automatisch von der Bibelübersetzung auszuschließen, weil es Versübersetzungen gibt, die dieses Kriterium erfüllen.² Bei einem Übersetzungsbegriff, der auf eine vergleichbare Wirkung von Ausgangs- und Zieltext gerichtet ist, wären sogar bibelepische Texte als Übersetzungen zu fassen.³ In seinem 1998 erschienenen Überblicksartikel zu deutschsprachigen

1 Vgl. dazu Dieter Kartschoke: Art. Bibelepik. In: RLW 1 (1997), S. 219 f.; Ralf Czapla: Art. Bibeldichtung. In: Enzyklopädie der Neuzeit 2 (2005), Sp. 134–138. Im Folgenden wird für narrative Versdichtungen auf der Grundlage biblischer und apokrypher Texte, die mit den Ausgangstexten freier umgehen als Paraphrasen, der Terminus ‚Bibelepik‘ verwendet. Diese Eingrenzung weicht von der Systematik Kartschokes (ebd., S. 219) ab, der unter ‚Bibelepik‘ die narrativen Formen der Bibeldichtung einschließlich der Bibelparaphrase fasst. Zur Problematik der Gattungsbezeichnung ‚Bibelepik‘ vgl. Ralf Czapla: Das Bibelepik in der Frühen Neuzeit. Zur deutschen Geschichte einer europäischen Gattung. Berlin/Boston 2013 (Frühe Neuzeit. 165), S. 225–228; Bruno Quast, Susanne Spreckelmeier: Literarische Inkulturation. Zur Einführung. In: Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von dens. unter Mitarbeit von Fritjof Bigalke. Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte. 12), S. 1–13, insbes. S. 5, mit weiterer Literatur.

2 S. u. Anm. 75 zum *St. Pauler Evangelienreimwerk*.

3 Das schwierige Problem der Abgrenzung von ‚Übersetzung‘ und ‚Bearbeitung‘ sowie anderen Formen der interpretierenden Übertragung, das sowohl in der allgemeinen Übersetzungstheorie als auch bezogen auf Übertragungen des Bibeltextes intensiv diskutiert worden ist, kann hier nur an-

Anmerkung: Der Aufsatz ist im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Teilprojekts G2 „*vita mixta*. Zur Laikalisierung eines geistlichen Konzepts“ im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ (Projektnummer 197396619) entstanden. Für wertvolle Anregungen danke ich Christian Schmidt, Göttingen.

Bibelübersetzungen führt Stefan Sonderegger dementsprechend ‚Bibeldichtung‘ (hier im Sinne von ‚Bibelepik‘) als Bibelübersetzung im weiteren Sinne auf, ebenso den Typus der kommentierten Prosaübersetzung.⁴ Indem er in einer diagrammatischen Übersicht ‚Bibeldichtung‘ mit kommentierten Prosaübersetzungen parallelisiert und Versifizierungen zu Prosaübersetzungen ohne weitere Zusätze in Entsprechung setzt, macht Sonderegger auf systematische Korrespondenzen aufmerksam, die jenseits der Unterscheidung von Vers und Prosa liegen.⁵ Tatsächlich können inhaltliche Zusätze in Bibeldichtungen und Kommentarbemerkungen in Prosaübersetzungen auf der Produktionsseite einem ähnlichen Impetus nach Erläuterung des zu vermittelnden Sinns entspringen. In der Ästhetik und in der Unmittelbarkeit der Wirkung dürften zwar die Unterschiede zwischen beiden Formen der Umsetzung des Ausgangstextes dominieren; trotzdem kann es für die Analyse mittelalterlicher Bibelverdeutschungen weiterführend sein, eine produktionsästhetische Perspektive einzunehmen, weil auf diese Weise Prozesse der Übertragung und Auslegung zusammengeordnet werden, wie sie mit dem mittelhochdeutschen Wort *diuten* erfasst sind.⁶ Auch in der Kategori-

gerissen werden (zur Diskussion vgl. z. B. Katharina Reiß: Paraphrase und Übersetzung. Versuch einer Klärung. In: Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie – Stuttgarter Symposion 1986. Hrsg. von Joachim Gnllka, Hans Peter Rüger. Bielefeld 1985, S. 273–287; Heidemarie Salevsky: Übersetzungstyp, Übersetzungstheorie und Bewertung von Bibelübersetzungen (Ein Beitrag aus übersetzungstheoretischer Sicht). In: Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen, Stuttgarter Symposion 2000. Hrsg. von Walter Groß. In Memoriam Siegfried Meurer. Stuttgart 2001 [Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel. 2], S. 119–150, insbes. S. 126f.; Michael Schreiber: Übersetzung und andere Formen der Textverarbeitung und Textreproduktion in sprachwissenschaftlicher Sicht. In: Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Hrsg. von Harald Kittel [u. a.]. 1. Teilband. Berlin/New York 2004 [Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. 26.1], S. 268–275, insbes. S. 271–273). Letztlich ist die Grenzziehung vom jeweiligen Übersetzungsbegriff abhängig. Unbestritten ist, dass zwischen den in der Literatur zur Bibelübersetzung oft ‚kommunikativ‘ genannten Übersetzungen, die auf Funktionsäquivalenz zwischen Translandum und Translat abzielen, und ‚Bearbeitungen‘, die ebenfalls zielsprachlich ausgerichtet sind, bei denen der Funktionsumfang aber erweitert sein kann, eine große Nähe besteht (vgl. dazu Andreas Bieberstedt: Die Übersetzungstechnik des Bremer Evangelistars. Eine syntaktisch-stilistische Analyse unter Einbeziehung von Vergleichsübersetzungen des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts. Berlin/New York 2004 [Studia linguistica Germanica. 73], S. 64–66, mit Bezug auf Reiß ebd.).

⁴ Vgl. Stefan Sonderegger: Geschichte deutschsprachiger Bibelübersetzungen in Grundzügen. In: Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. Bd. 1. 2., vollst. neu bearb. und erw. Aufl. Hrsg. von Werner Besch. Berlin/New York 1998 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. 2.1), S. 229–283, insbes. S. 235, Abb. 15.2.

⁵ Vgl. Sonderegger (Anm. 4), ebd.

⁶ Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch, s. v. [<http://www.mhdwb-online.de>, Zugriff: 07.06.2020]. Bei der Analyse einzelner Texte bedarf ein solch breites Konzept des mittelalterlichen Übersetzens dann wieder der Differenzierung. Vgl. dazu zusammenfassend Carola Redzich: Mittelalterliche Bibelübersetzung und der Übersetzungsbegriff. In: Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Britta Bußmann [u. a.]. Berlin/New York 2005 (Trends in Medieval Philology. 5), S. 259–278, insbes. S. 259–266, mit weiterer Literatur.

sierung von Bibeldichtung und -übersetzung bei der zeitgenössischen Rezeption scheinen keine strengen Grenzen gezogen worden zu sein, wie Paratexte und Bibliothekskataloge erkennen lassen.⁷

In der Forschung zu Bibelverdeutschungen ist zwar der Überschneidungsbereich zwischen Bibelübersetzung und Bibeldichtung immer wieder thematisiert worden,⁸ doch ist zu beobachten, dass in aktuellen Publikationen Prosaübersetzungen und Versdichtungen, gerade für das Hoch- und das Spätmittelalter, eher getrennt betrachtet werden (was den Spezifika der Textsorten im Prinzip durchaus angemessen ist):⁹ Bei der Biblepik liegt – nicht zuletzt unter dem Vorzeichen des ‚Wiedererzählens‘ – ein Schwerpunkt auf der Faktur und Poetologie der Texte,¹⁰ bei Prosaübersetzungen, etwa Perikopenübersetzungen, stehen dagegen Fragen der Übersetzungstechnik, der Text- und Überlieferungsgeschichte sowie des Gebrauchskontextes im Vordergrund.¹¹ Eine übergreifende Diskussion zur Semantik von ‚Vers‘

⁷ Für das Kloster Tegernsee ist für das späte 15. Jahrhundert belegt, dass bei den deutschsprachigen Bänden Prosaübersetzungen der Bibel mit Auszügen aus der *Weltchronik* Heinrichs von München und Bruder Philipps *Marienleben* zusammengeordnet wurden (vgl. Christian Bauer: Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert. Tübingen 1996 [Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. 107], S. 115; vgl. dazu auch Fournier [Anm. 72], Bd. II, S. 196). Zu den Paratexten vgl. Kurt Gärtner: Die Reimvorlage der ‚Neuen Ee‘. Zur Vorgeschichte der neutestamentlichen deutschen Historienbibel. In: Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sey. Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung. Hrsg. von Heimo Reinitzer. Hamburg 1982 (Vestigia Bibliae. 4), S. 12–22, insbes. S. 12; Margriet Hoogvliet: The Medieval Vernacular Bible in French as a Flexible Text: Selective and Discontinuous Reading Practices. In: Form and function in the late medieval Bible. Hrsg. von Eyal Poleg, Laura Light. Leiden 2013, S. 283–306, insbes. S. 300f. (mit altfranzösischen Beispielen).

⁸ Vgl. z. B. Dieter Kartschoke: Biblia versificata. Bibeldichtung als Übersetzungsliteratur betrachtet. In: Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sey (Anm. 7), S. 23–41; Wolfgang Haubrichs: Otfrid von Weissenburg – Übersetzer, Erzähler, Interpret. Zur translativen Technik eines karolingischen Gelehrten. In: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994. Hrsg. von Joachim Heinze, Leslie Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1996 (Wolfram-Studien. 14), S. 13–45; Bieberstedt (Anm. 3), S. 32f.

⁹ Die folgenden Aussagen beziehen sich auf Umsetzungen der ‚historischen‘ Bücher der Bibel, nicht auf die Psalmen oder das Hohelied.

¹⁰ Vgl. z. B. Aleksandra Prica: Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Biblepik zwischen Poetik und Exegese. Zürich 2010 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. 8), und die Beiträge in: Inkulturation (Anm. 1), darin insbes. Susanne Köbele: Registerwechsel. Wiedererzählen, biblepisch (*Der Saelden Hort*, *Die Erlösung*, Lutwins *Adam und Eva*), S. 167–202. Vgl. auch den Forschungsbericht in der Einleitung der Herausgeber (Anm. 1), S. 3–6.

¹¹ Vgl. z. B. Bieberstedt (Anm. 3); Nigel F. Palmer: Bibelübersetzung und Heilsgeschichte. Studien zur Freiburger Perikopenhandschrift von 1462 und zu den deutschsprachigen Lektionaren des 15. Jahrhunderts. Berlin [u. a.] 2007 (Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie. Vorträge. 9); Carsten Kottmann: *das buch der ewangelii und epistel*. Untersuchungen zur Überlieferung und Gebrauchsfunktion südwestdeutscher Perikopenhandschriften. Münster 2009 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit. 14); Franz Simmler: Methodische Überlegungen zur

und ‚Prosa‘, wie sie für den Übergang zur Prosa bei ‚Romanen‘, historiographischen Texten oder Fachliteratur geführt worden ist,¹² scheint es für Übertragungen der Bibel kaum zu geben,¹³ wohl auch, weil sich Transformationen von Prosa zu Vers und umgekehrt auf bestimmte Schnittstellen konzentrieren¹⁴ und die Form nur selten thematisiert wird: Die Aufnahme der klassischen Kritik an der verfälschenden Wirkung von Versen in den Versprolog A der Wenzelsbibel scheint ein Einzelfall zu

Unterscheidung von Abhängigkeitsformen in Evangelistar-Traditionen des 14. Jahrhunderts. In: Textsortentypologien und Textallianzen des 13. und 14. Jahrhunderts. Hrsg. von Mechthild Habermann. Berlin 2011 (Berliner sprachwissenschaftliche Studien. 22), S. 47–72.

12 Vgl. Helga Unger: Vorreden deutscher Sachliteratur des Mittelalters als Ausdruck literarischen Bewußtseins. In: *Werk – Typ – Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur*. Hrsg. von Ingeborg Glier [u. a.]. Stuttgart 1969, S. 217–251, insbes. S. 242f.; Werner Besch: Vers oder Prosa? Zur Kritik am Reimvers im Spätmittelalter. In: *Festschrift für Hans Eggers zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Herbert Backes. Tübingen 1972, S. 745–766; Rüdiger Schnell: Prosaauflösung und Geschichtsschreibung im deutschen Mittelalter. Zum Entstehen des frühneuhochdeutschen Prosaromans. In: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Hrsg. von Ludger Grenzmann, Karl Stackmann. Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien, Berichtsbände. 5), S. 214–248; Jan-Dirk Müller: Volksbuch / Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. 1. Sonderheft: Forschungsreferate (1985), S. 1–128, insbes. S. 15–25; Walter Haug: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. 2., überarb. und erw. Aufl. Darmstadt 1992, S. 247–255; Orlanda S. H. Lie: What is Truth? The Verse-Prose Debate in Medieval Dutch Literature. In: *Queeste* 1 (1994), S. 34–65; Bart Besamusca: Der Reiz der Versform. In: *Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext*. Hrsg. von Klaus Ridder, Christoph Huber. Tübingen 2007, S. 77–92.

13 Vgl. aber Kartschoke (Anm. 8), S. 30–38; Johannes Fournier: Die gute Nachricht in wechselnden Formen. Vers und Prosa im ‚St. Pauler Evangelienreimwerk‘, im Evangelienbuch für Matthias Beheim und in Michel Beheims Liedern. In: *Metamorphosen der Bibel. Beiträge zur Tagung ‚Wirkungsgeschichte der Bibel im deutschsprachigen Mittelalter‘ vom 4. bis 6. September 2000 in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier*. Hrsg. von Ralf Plate, Andrea Rapp. Bern [u. a.] 2004 (Vestigia Bibliae. 24/25 [2002/2003]), S. 189–208.

14 Zu nennen ist hier die Praxis der – vornehmlich lateinischen – Bibelparaphrase (vgl. dazu Dieter Kartschoke: *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfrid von Weissenburg*. München 1975; Nikolaus Henkel: *Bibelübersetzung im mittelalterlichen Schulbetrieb. Ein Evangelistar des 15. Jahrhunderts aus St. Zeno/Reichenhall*. In: *Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters. Beiträge eines Kolloquiums im Deutschen Bibel-Archiv*. Hrsg. von Heimo Reinitzer, unter Mitarbeit von Nikolaus Henkel. Bern [u. a.] 1991 [Vestigia Bibliae. 9/10 (1987/1988)], S. 325–335, insbes. S. 325f.). Die unten diskutierten Versifizierungen von Perikopen sind dieser Praxis zuzuordnen. Eine Umwandlung von Vers in Prosa hat bei der Prosabearbeitung der *Weltchronik* Heinrichs von München inklusive der darin enthaltenen Exzerpte aus Bibeldichtungen stattgefunden; hier greifen Bearbeitungstendenzen, wie man sie auch sonst in der Historiographie findet. Vgl. dazu Kurt Gärtner: Die Neue Ee in der ‚Weltchronik‘ Heinrichs von München und das Neue Testament. In: *Von Ion der Weisheit. Gedenkschrift für Manfred Lemmer*. Hrsg. von Hans-Joachim Sol. Sandersdorf 2009, S. 79–94, insbes. S. 92.

sein.¹⁵ Außerdem sind nur wenige Werke überliefert, in denen ‚Vers‘ und ‚Prosa‘ in direktem Nebeneinander miteinander konfrontiert sind. Gerade solche Sonderfälle eignen sich jedoch dazu, die semantischen Implikationen, die mit der jeweiligen Form verbunden sind, zu erkunden und Rückschlüsse auf dahinterliegende kulturelle Praktiken zu ziehen. Einer dieser Sonderfälle ist im Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 gegeben, in dem Evangelien-Perikopen in Prosa mit einer Versperikope kombiniert sind. Diese Situation soll im Folgenden exemplarisch im Hinblick auf mögliche mit der Handschrift verbundene Frömmigkeitspraktiken analysiert werden.¹⁶

Die in thüringisch-obersächsischer Sprache geschriebene Handschrift, der am Anfang und Ende jeweils einige Blätter fehlen,¹⁷ enthält hauptsächlich Evangelien-Perikopen (fol. 1^r–124^r),¹⁸ bestehend aus einem Temporale-Teil (fol. 1^r–109^r) und einem Sanktorale-Teil mit Proprium und Commune (fol. 109^r–124^r).¹⁹

¹⁵ Vgl. dazu Arno Mentzel-Reuters: *Oufsliesen deiner schrifte tor*. Mitteldeutscher Biblizismus und die Wenzelsbibel. In: Literatur im Umkreis des Prager Hofes der Luxemburger. Schweinfurter Kolloquium 1992. Hrsg. von Joachim Heinzle, Leslie Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1994 (Wolfgram-Studien. 13), S. 174–206, insbes. S. 201f.; Fournier (Anm. 13), S. 193; Freimut Löser: König Wenzel und die anderen. Eine Skizze zu deutschen Bibelprologen des Mittelalters und ihre Sprachbetrachtungen. In: Beiträge zur Germanistik in Hochschullehre und historischer Philologie. Hrsg. von Jana Kusová. Augsburg 2011 (Budweiser Arbeiten zur Germanistik in Unterricht und Forschung. 2), S. 41–81, insbes. S. 65–67. Die Polemik im Evangelienbuch des Mathias Beheim richtet sich gegen eine gekünstelte Sprache und auslegende Zusätze, aber nicht speziell gegen die Versform (vgl. Des Matthias von Beheim Evangelienbuch in mitteldeutscher Sprache 1343. Hrsg. von Reinhold Bechstein. ND der Ausgabe Leipzig 1867. Amsterdam 1966, S. XVIII; vgl. dazu Fournier ebd., S. 192f.; Löser ebd., S. 62).

¹⁶ Die Basis dafür bildet die Annahme, dass sich im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie aus Objekten Handlungsketten, wenigstens in Grundzügen, erschließen lassen. Auch Form und Struktur von Texten können dahingehend ausgewertet werden, welche Handlungen sie stimulieren. Ausführlicher begründet ist der Ansatz in: Henrike Manuwald: How to read the “Andachtsbüchlein aus der Sammlung Bouhier” (Montpellier, BU Médecine, H 396)? On cultural techniques related to a 14th-century devotional manuscript. In: Reading Books and Prints as Cultural Objects. Hrsg. von Evangelia Stead. Basingstoke 2017 (New Directions in Book History), S. 57–79.

¹⁷ Die Pergamenthandschrift umfasst noch 132 Blätter mit einer Größe von 214 x 150 mm. Vgl. <http://www.handschriftencensus.de/11856>; Zugriff: 15.08.2018.

¹⁸ Zu den Fehlstellen vgl. Günter Feudel: Das Evangelistar der Berliner Handschrift Ms. Germ. 4^o 533. Hrsg. und im Rahmen der thüringisch-obersächsischen Prosawerke des 14. Jahrhunderts nach Lauten und Formen analysiert. I. Teil: Text des Evangelistars. II. Teil: Sprachliche Analyse. Berlin 1961 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur. 23/I–II), insbes. I. Teil, S. XIV. Die Perikopen sind in gotischer Textura geschrieben (vgl. ebd., S. XVI). Zum Textbestand vgl. ebd., S. XV–XVII. Die Einordnung der Schreibsprache beruht auf Feudels eingehender Analyse (ebd., II. Teil).

¹⁹ Die Leseordnung ist noch nicht untersucht worden. Die charakteristischen Lesungen an den Donnerstagen der Fastenzeit (vgl. dazu Palmer [Anm. 11], S. 33f.) zeigen für den Donnerstag nach dem ersten Fastensonntag mit Joh 8,31–47 (Feudel [Anm. 18], I. Teil, S. 23, Z. 9 – S. 24, Z. 5) eine Lesung, die als spezifisch dominikanisch gilt (vgl. Yolanta Zahuska: *Évangélaire du ‘prototype’ do-*

Direkt auf die Perikopen folgen von derselben Hand fünf Sprüche (*dese fūmf spruche sprach vnse herre ihesus christus*; fol. 124^r) und die zehn Gebote (fol. 124^r–125^r). Dieser Teil der Textsammlung wird von einem Kolophon mit Bitte um die Segnung der Schreiberhand abgeschlossen, wobei der Kolophon sowohl den Namen des Schreibers, Heinrich von Landshut, nennt als auch mit dem Oktavtag von Peter und Paul 1340 ein Datum für die Fertigstellung des ‚Buches‘ angibt.²⁰ Von anderen Händen geschrieben sind dann eine kurze Abhandlung über Ablässe (fol. 125^{r/v}), ein Segen gegen Gicht (fol. 125^v) und schließlich ein unvollständig gebliebener Traktat (fol. 126^r–132^v), der im Schrifttyp dem Perikopenteil nahekommte.²¹

minicain et évangélique du ‘prototype’ cistercien. In: *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*. Hrsg. von Leonard E. Boyle, Pierre-Marie Gy. Paris 2004 [Collection de l’École Française de Rome. 327], S. 127–157, insbes. S. 138–140), die jedoch weiter verbreitet ist (vgl. Gerold Hayer: *Deutsche Evangelistare des späten Mittelalters in der Stiftsbibliothek St. Peter zu Salzburg*. In: *Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters* [Anm. 14], S. 319 mit Anm. 32–36 [S. 323]). Die Lesungen für den Donnerstag nach Aschermittwoch (Mt 8,1–13; vgl. Feudel ebd., S. 19, Z. 3f., mit Verweis auf die Lesung am zweiten Sonntag nach dem Tag der Offenbarung des Herrn [ebd., S. 12, Z. 1–24]) und die für den Donnerstag nach dem dritten Fastensonntag (Lk 4,38–43; vgl. Feudel ebd., S. 32, Z. 24 – S. 33, Z. 4) passen zur dominikanischen Leseordnung. Die Lesungen für den Donnerstag nach dem zweiten Fastensonntag (Joh 5,30–47; vgl. Feudel ebd., S. 27, Z. 14 – S. 28, Z. 8) und den Donnerstag nach dem vierten Fastensonntag (Joh 5,17–29; vgl. Feudel ebd., S. 39, Z. 10–32) stimmen jedoch nicht mit der dominikanischen Leseordnung überein; vielmehr entsprechen sie Perikopen, die Palmer (ebd.) für Konstanz und Basel nachweisen konnte, die aber ebenso in niederdeutschen Plenarien auftreten (vgl. Hayer ebd.). Der uneindeutige Befund bedürfte einer umfassenderen Klärung, wobei es kein Einzelfall wäre, dass deutschsprachige Perikopenbücher keiner bekannten Leseordnung exakt entsprechen (vgl. Kottmann [Anm. 11], S. 119 u. 214 f.). Zur Schwierigkeit der liturgischen Einordnung deutschsprachiger Perikopenhandschriften vgl. Hayer ebd., S. 323, Anm. 34; Palmer ebd., S. 31f.

20 *Anno domini millesimo tricentesimo quadagesimo in octava die Petri et Pauli finitus est liber iste per manus Henrici de Landshut. Qui scripsit scripta, manus ejus sit benedicta.* (zitiert nach Feudel [Anm. 18], I. Teil, S. 150, Z. 3f.; vgl. auch S. XVII). Die Angabe im *Handschriftencensus* (Anm. 17), dass die Jahreszahl sekundär hinzugefügt sei, beruht anscheinend auf einem Missverständnis der Ausführungen Feudels (zitiert ist nur S. XIII [I. Teil] zu den neuzeitlichen Eintragungen auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels). Feudel hat die Texte bis zum Kolophon als Einheit zusammengefasst und sie als Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 ediert (ebd., S. 1–150).

21 Degering hat den Text als „Predigt für Nonnen über Röm 5,5“ bezeichnet. Vgl. Hermann Degering: *Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek II. Die Handschriften in Quartformat*. Leipzig 1926. ND Graz 1970 (Mitteilungen aus der Preußischen Staatsbibliothek. VIII), S. 94. Das Initium des (nicht edierten) Textes lautet: *Dy libe hot den vfgang vnde entspry(n) / get von der gnode des heyligen geys / tes* (fol. 126^r, Z. 1–3). Eingeleitet mit *Do von spricht der apostil* (fol. 126^r, Z. 3) scheint Röm 5,5 das erste Autoritätszitat zu sein, aber nicht unbedingt der Gegenstand des gesamten Textes. Zwei Abschnittsanfänge sind im erhaltenen Teil des Textes durch Initialen hervorgehoben: *VOn der libe dy der heilige geist wirket / inden herzen inder* (sic) *ynnigen menschen* (fol. 130^v, Z. 11f.); *VOn den dingen dy dy menschen veysen / vnde vordirn got zu lyben* (fol. 132^r, Z. 8f.). Zum Adressatenkreis s. u. Anm. 109.

Ob der Perikopenteil irgendwie eingeleitet war, lässt sich nicht mehr sicher entscheiden. Auf fol. 1^r (als erstem erhaltenen Blatt) beginnt der Text mitten im Satz. Ab da ist ein regelmäßiger Aufbau erkennbar. Zu Beginn jeder Perikope ist – in roter Tinte – jeweils der Leseanlass bezeichnet, außerdem wird der Name des Evangelisten angegeben.²² Dann beginnt – in schwarzbrauner Tinte, aber meist ausgezeichnet mit einer roten Initialen – der eigentliche Perikopentext. Nach der formelhaften Einleitung *In der czit* folgt eine Übersetzung der Perikope. Dieses Schema bleibt gleich bis Karfreitag (fol. 65^v, Z. 16),²³ wobei für Gründonnerstag sehr ausführlich aus dem *Johannesevangelium* zitiert wird (Joh 13,1–17,26).²⁴ Für Karfreitag findet man zwar die gängige Perikopeneinleitung (*An dem guten vritage schribit sente Johannes von der martyr unsis herren*),²⁵ aber dann beginnt eine Dichtung von 564 paargereimten Vierhebern (nur auf fol. 65^v in abgesetzten Versen, s. u. Abb. 1 von fol. 65^v).²⁶ Die Versdichtung ersetzt die Prosaübersetzung der Karfreitagsperikope, denn danach folgt die Einleitung des Prosatextes zur Lesung am Karsamstag (*An dem ostirabynde schribit sente Matheus*).²⁷

Der Verstext umfasst die Handlungsschritte der Karfreitagsperikope, also Joh 18 und 19. In Vers 12, dem untersten auf fol. 65^v, wird sogar deren lateinisches Initium *Et egressus Ihesus* („Und Jesus ging hinaus“) zitiert. Der Duktus ist jedoch völlig anders als in den vorangegangenen und den folgenden Prosaperikopen. Das liegt nicht allein an der Versform, sondern auch daran, dass es plötzlich ein Sprecher-Ich gibt, das ein Publikum adressiert und dem Text eine personalisierte Stimme verleiht:²⁸

An eyne tage daz geschach:
groze lybe dy ich sach
an eyne buche geschrebyn,
do got hatte vortrebyn

²² Zur Platzierung der Perikopenbezeichnungen vgl. Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. XVI.

²³ Zur Anordnung der Blätter vgl. Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. XIV: „Die Blätter 62 und 63 sowie 64 und 65 sind bereits beim Einbinden jeweils miteinander vertauscht worden, so daß sich inhaltlich die Reihenfolge Bl. . . . 61, 63, 62, 65, 64, 66 . . . usf. ergibt. Die erst später vorgenommene Foliierung trägt diesem Versehen des Einbinders jedoch keine Rechnung, sondern zählt fortlaufend 61, 62, 63, 64, 65, 66.“

²⁴ Siehe dazu u. Abschnitt III.

²⁵ Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 72, Z. 32f.

²⁶ Danach, bis zum Ende der Passage auf fol. 71^r, sind die Verse nicht abgesetzt, aber durch Verspunkte getrennt (vgl. Feudel [Anm. 18], I. Teil, S. XVI). In Feudels Ausgabe (ebd.), nach der im Folgenden zitiert wird, findet sich die Versdichtung auf S. 73–88.

²⁷ Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 88, Z. 1.

²⁸ Eine solche ‚eigene Stimme‘ ist auch charakteristisch für Versübersetzungen von Prosaromanen. Vgl. dazu Besamusca (Anm. 12), S. 80 (bezogen auf mittelniederländische Texte). Zum Verhältnis von ‚Erzähler‘ und ‚Stimme‘ vgl. Richard Aczel: Hearing Voices in Narrative Texts. In: New Literary History 29,3 (1998), S. 467–500.

von der menscheit den tot
 umme der ane gebornen werlde not.
 nu horet unde prufet
 dy martyr dy her ubet,
 unde Jhesu Cristi smerczen
 trayt in uwerem herczen.
 daz buch begynnet sich alsus:
 Et egressus Jhesus.
 Jhesus allir tugende hort
 gynk uz keyn des wazzers vort
 daz do Cedron waz genant.

(V. 1–15)

Die Eingangsworte beziehen sich nicht etwa auf ein Ereignis aus dem Leben Jesu, vielmehr darauf, dass das Ich etwas von der Liebe *an eyne buche* (V. 3) geschrieben findet; dieses *buch* ist es dann auch, das durch das lateinische Initium bezeichnet wird (V. 11f.); gemeint ist also nicht der Bibeltext insgesamt, sondern der Abschnitt der Karfreitagsperikope.

Dass in die Prosaperikopen eine Verspassage eingelagert ist, hat man in der Forschung konstatiert, ohne dass die Verspassage nähere Betrachtung erfahren hätte.²⁹ Bei der folgenden Analyse, die den Implikationen der Kombination von Vers und Prosa nachgehen will, ist das Erkenntnisinteresse über die Handschrift als Einzelobjekt hinaus gerichtet: Sie scheint aussagekräftig für die Ausdifferenzierung religiöser Praktiken im 14. Jahrhundert zu sein. Dieser Annahme liegt die Vermutung zugrunde, dass die Zusammenstellung deutschsprachiger Evangelien-Perikopen, auch wenn sie Partizipation ermöglicht und diese Texte außerhalb der offiziellen Liturgie rezipierbar macht, zugleich in einem Abhängigkeitsverhältnis zu

²⁹ Als Einzeltext ist die Versdichtung genannt bei Christoph Gerhardt: *Das Leben Jhesu. Eine mittelhochdeutsche Evangelienharmonie. Untersuchung.* München 1969 („Passion [. . .] in einer versifizierten Fassung [. . .], die mit legendarischen Motiven durchsetzt ist“); Hans Jeske: *Art. Evangelien-Perikopen der Passion.* In: ²VL 2 (1980), Sp. 652f. und ²VL 11 (2004), Sp. 429 („gereimte Wiedergabe der Passion Christi“, Bd. 2, Sp. 652) und Sabina Foidl: *Art. Evangelien-Perikopen der Passion.* In: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter.* Bd. 2: *Das geistliche Schrifttum des Spätmittelalters.* Mit einem einführenden Essay von Regina D. Schiewer und Werner Williams-Krapp. Hrsg. von Wolfgang Achnitz. Berlin/Boston 2011, Sp. 28f. („gereimte Darstellung der Passion Christi“, Sp. 28). – Eine Parallelüberlieferung der Versdichtung ist nicht bekannt. Zwar hat Splett für eine ausgewählte Perikope eine um 1476 entstandene Handschrift mit bairischer Schreibsprache (München, BSB, cgm 8118; <http://www.handschriftencensus.de/3709>; Zugriff: 15.08.2018) als Textzeugnis für das Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 identifiziert (vgl. *das hymelreich ist gleich einem verporgen schatz in einem acker* . . . Die hochdeutschen Übersetzungen von Matthäus 13,44–52 in mittelalterlichen Handschriften. Hrsg. von Jochen Splett. Göppingen 1987 [Litterae. 108], S. 25* [Nr. 38]), aber die Überlieferung von Evangelienperikopen (fol. 1^r–41^r) setzt dort erst mit dem Ende der Perikope zum neunten Sonntag nach Trinitatis ein (vgl. Feudel [Anm. 18], I. Teil. S. 114, Z. 14). Eine Karfreitagsperikope ist also nicht enthalten, weshalb das Verhältnis der Perikopenübersetzungen in den beiden Handschriften hier ausgespart bleiben kann.

dieser liturgischen Ordnung steht und auf deren Nachvollzug ausgerichtet ist.³⁰ Dieses Abhängigkeitsverhältnis wird in der Berliner Handschrift mgq 533 durch die eingeschobene Verspassage aufgebrochen: zum einen formal, zum anderen durch die Aufforderung an die Rezipientinnen und Rezipienten, sich die Marter Jesu zu vergegenwärtigen. Denn hier geht es nicht mehr primär um die Orientierung an den liturgisch bedeutsamen Textpassagen, sondern um ein individuelles Einfühlen in die in den Evangelien geschilderten Geschehnisse (*nu horet unde prufet / dy martyr*, V. 7f.). Trotzdem wird in den zitierten Eingangsversen geradezu die Identität der Versdichtung mit der Perikope proklamiert. Letztlich, so soll die Detailanalyse zeigen, dokumentiert die Berliner Handschrift in verdichteter Form verschiedene Ausprägungen des Umgangs mit dem Evangelientext, die Rückschlüsse auf Frömmigkeitspraktiken zulassen. Welche Rolle Vers und Prosa dabei spielen, wird zu diskutieren sein.

II Evangelienübersetzung und -dichtung im Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533

Dem Buchtyp des Evangelistars entsprechend wird in der Berliner Handschrift der Bezug auf die Leseordnung durch die Einleitung zu den einzelnen Perikopen durchgehend präsent gehalten. Bei den Prosaperikopen verdeutlicht der erste Satz teilweise (in Ergänzung zu den Bibelversen) den situativen Kontext. Zum Beispiel ist das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mt 21,33–46) folgendermaßen eingeleitet: *In der czit saite Jhesus synen jungeren unde der schare der Juden diz byspyl: [. . .].*³¹ In der Tat lässt sich aus der Einbettung der Evangelienstelle ableiten, dass Jesus in Begleitung seiner Jünger ist und Lehrreden im jüdischen Tempel hält. Die Übersetzung selbst folgt dann relativ genau der Vulgata (der konkrete Vorlagentext für die Übersetzung, die als „Abschrift einer bislang nicht identifizierten Originalübersetzung“³² gilt, ist nicht bekannt).³³ Allerdings gibt es bereits innerhalb der Prosaperikopen Indi-

³⁰ Vgl. dazu Cornelia Herberichs, Norbert Kössinger, Stephanie Seidl: Liturgie und Literatur. Eine Einleitung. In: Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien. Hrsg. von dens. Berlin/Boston 2015 (Lingua Historica Germanica. 10), S. 1–21, insbes. S. 2; Andreas Erhard: Laien und Liturgie. Zur liturgischen Seite des volkssprachigen Gebetbuches Cgm 4701 aus der Bibliothek der Laienbrüder des Regensburger Benediktinerklosters St. Emmeram im 15. Jahrhundert. In: Liturgie und Literatur (ebd.), S. 287–321, insbes. S. 287–291 (Erhards Begriff des ‚gläubigen Volkes‘ [ebd., S. 287] wäre im Kontext der Forschungen zur Laienfrömmigkeit gesondert zu diskutieren).

³¹ Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 28, Z. 9f.

³² Bieberstedt (Anm. 3), S. 35.

³³ Außer der situativen Kontextualisierung finden sich also keine Kommentarpassagen. Damit unterscheidet sich das Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 von denjenigen späteren Plenarien, bei denen Kommentare in den Perikopentext eingeschoben sind, sodass er den Charakter

zien dafür, dass es nicht allein auf die Wiedergabe der liturgischen Lesung ankommt. Manche Figuren sind nämlich als heilig bezeichnet, und zwar nicht nur in den Einleitungsformeln, in denen die Evangelisten durchweg das Attribut *sente* tragen, sondern auch im Perikopentext selbst. So heißt es etwa im Rahmen des Abschnitts über die Heimsuchung: *Unde gynk in hern Zacharias huz unde gruzte sente Elyzabeth.*³⁴ Solche Anachronismen – Elisabeth ist erst im Rückblick als Heilige erkannt worden, nicht in der erzählten Zeit der Perikope – sind in Perikopenübersetzungen kein Einzelfall.³⁵ Die Zusätze weisen zuallererst auf die Standortgebundenheit des Übersetzers hin, sie regen aber gleichzeitig die Rezipientinnen und Rezipienten an, gegenüber den so herausgehobenen Figuren eine Haltung der Verehrung einzunehmen.

Insofern stellt die oben zitierte Rezeptionsanweisung zu Beginn der Versperikopen eine graduelle Steigerung dar. Der Aufforderung, die Marter Jesu nachdenkend zu erwägen (*nu horet unde prufet*, V. 7) und seine Schmerzen im *herczen* zu tragen (V. 9f.), folgt eine Passionserzählung nach Johannes, die die körperlichen Leiden Jesu herausarbeitet.³⁶ Verdeutlicht sei das nur an der Szene der Geißelung und Dornenkrönung, die gegenüber dem *Johannesevangelium* breit ausgestaltet ist:

daz geschach an eyne morgen,
Jhesus begonde sorgen,
do wart gebunden harte
syn lyp also czarte
umme eyne sule, dy waz groz.
aldor an so stunt her bloz.

einer kommentierten Nacherzählung annehmen kann. Vgl. dazu Winfried Kämpfer: Studien zu den gedruckten mittelniederdeutschen Plenarien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte spätmittelalterlicher Erbauungsliteratur. Münster/Köln 1954 (Niederdeutsche Studien. 2), S. 24; Volker Mertens: Das Verhältnis von Glosse und Exempel im Basler Plenar des Adam Petri von 1514. In: Exempel und Exempelsammlungen. Hrsg. von Walter Haug, Burghart Wachinger. Tübingen 1991, S. 223–238, insbes. S. 228; Nigel F. Palmer: Das „Einsiedeln-Zürcher Lektionar“. Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Bibelübersetzung im südwestdeutschen Raum. In: Metamorphosen der Bibel (Anm. 13), S. 123–154, insbes. S. 142f.

³⁴ Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 3, Z. 10. Die Auswahl der mit dem Attribut *sente* versehenen Figuren müsste genau durchgeprüft werden: Maria z. B. ist nicht als Heilige bezeichnet worden, Petrus aber durchaus (vgl. ebd. S. 6, Z. 24 u. 27).

³⁵ Vgl. z. B. Andreas Bieberstedt: Übersetzungsstrategien spätmittelalterlicher Bibelverdeutschungen. Das Bremer Evangelistar als Beispiel. In: Brücke zwischen den Kulturen. „Übersetzung“ als Mittel und Ausdruck kulturellen Austauschs. Hrsg. von Hans Jürgen Wendel. Rostock 2002 (Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft. 7), S. 1–29, insbes. S. 22; Palmer (Anm. 33), S. 143. Sie finden sich auch in Passionsharmonien. Vgl. Gerhardt (Anm. 29), S. 47, mit Verweis auf Rolf Klemmt: Eine mittelhochdeutsche Evangeliensynopse der Passion Christi. Untersuchung und Text. Diss. Heidelberg 1964 (vgl. die Ausgabe der Evangelienharmonie der Passion in Handschrift 107 der Privatsammlung Eis [fol. 1^r–67^r] auf S. 197–251).

³⁶ Gemäß Joh 18 und 19 nehmen aber auch der Verrat des Judas, die Verleugnung durch Petrus und die Vorführungen vor Annas und Pilatus großen Raum ein.

von grozen slegen daz blut floz
 unde *nedir* uf dy erde goz
 uz syme reynen lybe.
 wen ny von keyme wibe
 wurde schoner kynt geborn.
 iz woren vil herte dorn
 do mit syn lyp geslagen wart,
 der do waz von reyner art,
 so sere daz an syme lybe inwaz nicht
 ganczes czu keiner pflicht.
 syn reiner lyp waz ungestalt,
 der wart blutik unde kalt,
 also ab her were eyn unreyn man.
 sy inpunden en unde vurten *en* dan,
 do sy en do hatten geslagen,
 des begonde sy do nicht betragen,
 do gyngen sy um den mitten morgen
 unde *her* nehete synen sorgen.³⁷
 do nomen en dy rittere,
 dy woren ym gar bittere.
 sy dructen ym durch syn har,
 daz ich uch sage, daz ist war,
 in daz houbit eyne crone,
 dy waz von scharfen dornen schone,
 dy gynn ym durch sine swarte,
 dor an sy sich nicht karten.

(V. 263–294)

Motive wie die Nacktheit Jesu und die Deformation seines schönen Körpers sind im Kontext der Passionsfrömmigkeit weit verbreitet.³⁸ In der Versdichtung werden die Gewaltanwendung und deren Auswirkungen auf den Körper Jesu im Detail geschildert, der durch Attribute wie ‚*zart*‘ und ‚*rein*‘ ebenso positiv konnotiert wie verletzlich erscheint. Die Hartherzigkeit der Peiniger (die Schmerzen Jesu kümmern sie nicht) ist mit der Bekümmernis Jesu kontrastiert. Das Skandalon der Dornenkrö-

³⁷ Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 80, hat *her* konjiziert, wobei er keine Inversionsstellung nach *unde* angenommen hat. *næhen* (md. *nēhen*) könnte hier aber auch unpersönlich (mit Dativ) konstruiert sein (vgl. BMZ, Lexer, s. v.), das *ez* könnte in dem mit *unde* angeschlossenen Aussagesatz fehlen (vgl. Hermann Paul: Mittelhochdeutsche Grammatik. 25. Aufl., neu bearb. von Thomas Klein, Hans-Joachim Solms und Klaus-Peter Wegera. Mit einer Syntax von Ingeborg Schöbler, neu bearb. und erw. von Heinz-Peter Prell. Tübingen 2007 [Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte, A. Hauptreihe. 2], § S 208,2). Vgl. auch V. 561 (*unde sullet iz haben vor eyn warheit*), wo das Subjekt nach *unde* ausgelassen ist.

³⁸ Vgl. z. B. Sven Limbeck: „Speciosus forma prae filiis hominum“: Der schöne, hässliche und nackte Körper Christi in der Frömmigkeit vom Spätmittelalter zur Renaissance. In: Wie fromm waren die Humanisten. Hrsg. von Berndt Hamm, Thomas Kaufmann. Wiesbaden 2016 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung. 33), S. 65–97, insbes. 79–89.

nung wird durch eine an die Rezipienten gerichtete Wahrheitsbeteuerung des Erzählers unterstrichen,³⁹ der hier als personalisierter Garant für die Wahrheit auftritt.

Die Erzählinstanz lenkt auch an anderen Stellen die Wahrnehmung des Geschehens. Zum Beispiel wird Judas mit *o du bosir Judas* (V. 79) angesprochen, und es wird ihm vorgehalten, für einen wie geringen Lohn er sein Ansehen aufgegeben und Jesus verraten habe (V. 80–84). In dieser emphatischen Ansprache wird sein Verhalten durch die Erzählinstanz eindeutig bewertet. Vorher war schon gesagt worden, dass er mit dem Teufel verbunden sei (V. 22).⁴⁰ Direkte und indirekte ethische Bewertungen ziehen sich ebenso durch die gesamte Versdichtung wie emphatische Ausrufe. So wird im Kontext der Szene, in der Petrus Jesus verleugnet, nicht nur einfach konstatiert, dass es kalt war (V. 115; vgl. Joh 18,18), sondern es heißt schon vorher: *eya, wy kalt das wetir was!* (V. 102). Das Motiv der Kälte ist insofern ausgeweitet, als damit – anders als im *Johannesevangelium* (Joh 18,15f.) – motiviert wird, warum der mit dem Hohepriester Annas bekannte Jünger, der hier als Johannes identifiziert wird (V. 99–101), Petrus in das Haus des Hohepriesters holt (V. 103–107). Der Ausruf leitet einen dazu an, sich die Kälte zu vergegenwärtigen und die Handlung so beinahe körperlich nachzuvollziehen. Das ist auch dort der Fall, wo der Erzähler kurz vor der Entkleidung Jesu betont, wie kalt es sei (*ja waz iz gar eyn kaldir tak*, V. 388), sodass die Entkleidung umso perfider wirkt.

Während die bisher genannten Erzählstrategien als affizierende Ausgestaltung des im *Johannesevangelium* geschilderten Geschehens begriffen werden können, lassen andere Stellen eindeutig die Berücksichtigung apokryphen Materials erkennen. Konsequenterweise ist die Rolle Mariens, die in der Szene der Kreuztragung in die Handlung eingeführt wird (*do quam dy reyne mayt*, V. 367): Sie beobachtet die Kreuztragung, wird von ‚den Juden‘ (die im Text als feindliche Gruppe dargestellt sind) daran gehindert, mit ihrem Kind zu sprechen, und fällt vor Schmerz in Ohnmacht (V. 367–383). Wohl von Johannes wird sie zur Kreuzigungs-

³⁹ Anlass für die Wahrheitsbeteuerung ist also die Ungeheuerlichkeit des Erzählten, nicht etwa Zweifel an der Wahrhaftigkeit des Dargebotenen, die mit der Versform zusammenhängen.

⁴⁰ Vgl. die analoge Formulierung in Bezug auf die Peiniger Jesu (V. 302). – Die Anrede *o du bosir Judas* (V. 79) mit anschließender indirekter Frage (*wy leit dir dyn ere waz*, V. 80) erinnert an den Beginn der Judasstrophe *O du armer Judas, / Was hast du getan*, die herausstellt, dass Judas für immer Gefährte Luzifers bleiben müsse (vgl. Archer Taylor: „O du armer Judas“. In: *The Journal of English and Germanic Philology* 19 [1920], S. 318–339, insbes. S. 318). Diese Strophe war Teil des Gesanges *Laus tibi Christi*, der ab der Mitte des 14. Jahrhunderts als Refrain zum Passionshymnus *Rex Christe factor omnium* belegt ist, der wiederum als Prozessionshymnus bei der Ausgestaltung der *Matutinae tenebrarum* Verwendung fand (vgl. Johannes Janota: *Art. Rex Christe factor omnium*. In: ²VL 8 [1992], Sp. 9–12). Die Datierung der Strophe ist unklar, und ein direktes Zitat liegt offenbar nicht vor, aber die Apostrophe stimuliert in beiden Fällen eine affektbetonte Auseinandersetzung mit dem Verhalten des Judas, bei dem ein kollektiver Wertehorizont aufgerufen wird.

stätte geleitet und tröstend begleitet; Jesus befiehlt sie Johannes an (V. 396–427).⁴¹ Nach der Schilderung des Todes Jesu setzt die nächste auf Maria fokussierte Passage unvermittelt mit einer wörtlichen Rede ihrerseits ein, in der sie Jesus anspricht (V. 438–440). Unter dem Kreuz klagt sie, indem sie weint und sich die Haare rauft. Direkter Körperkontakt mit ihrem Sohn ist nicht möglich: Sie kann ihn nicht erreichen (was nicht begründet wird).⁴² Aber Maria und Johannes sind vom roten Blut durchnässt (V. 438–458). Damit wird einem Rezipienten eindrücklich ein Bild von direkter Betroffenheit und entsetzlichem Leid vor Augen gestellt.

In der Motivik und den verwendeten Ausdrucksmitteln korrespondiert die Passage mit dem *Marienleben* Bruder Philipps, das hier wegen seiner Affektgeladenheit und seiner weiten Verbreitung als Vergleichstext aus der *Vita-rhythmica*-Tradition herangezogen sei.⁴³ Bei der Schilderung der Kreuztragung und Kreuzannagelung wird dort durchgehend präsent gehalten, dass Maria alles gesehen habe (V. 7194–7257). In der Versdichtung des mgq 533 zu Joh 18 und 19 ist Maria nur punktuell als Wahrnehmungsinstanz benannt (V. 381), und zwar bei der Kreuztragung zur Erläuterung der darauf folgenden Ohnmacht (V. 382f.), aber in beiden Fällen geht es darum, den Schmerz Mariens zu verdeutlichen, der in beiden Texten auch in Klagereden Mariens zum Ausdruck gebracht wird (im *Marienleben* wiederum ausführlicher, vgl. z. B. V. 7301–7335). Im *Marienleben* werden die Rezipientinnen und Rezipienten direkt aufgefordert, sich das Leid Mariens zu vergegenwärtigen (V. 7258–7271). Eine solche Publikumsansprache findet sich in der Versdichtung des mgq 533 nicht, aber durch Ausrufe, z. B. *wy we doch der reynen wer* (V. 396), erfolgt eine indirekte Adressierung. Entscheidend für die Einordnung der Versdichtung ist jedoch, dass die genannten Ausdrucksmittel jeweils überhaupt vorhanden sind.

Bei der Ausgestaltung der einzelnen Handlungsschritte variiert in der Versdichtung die Ausführlichkeit: Während die im *Marienleben* detailreich geschilderte Kreuzannagelung und Kreuzaufrichtung (V. 7213–7294) in der Versdichtung des mgq 533 gar nicht benannt ist (V. 393–395), ist die (gleich noch näher zu betrachtende) Kreuzabnahme breit ausgemalt (V. 475–515). Trotz der größeren Knappheit zeigt die Versdichtung des mgq 533 manchmal eine radikalere Fassung bestimmter Motive: So heißt es im *Marienleben*, dass Jesus am Kreuz so hoch gegangen habe,

⁴¹ Wen Maria in V. 398–400 adressiert und wer sie in seine Arme nimmt (V. 401), ist zunächst nicht ganz klar. Johannes wird erst in V. 408 genannt. Möglicherweise zeigen sich hier Spuren einer kompilatorischen Tätigkeit, denn der Fokus liegt nicht durchgehend auf Maria. Handlungsschritte wie die Entkleidung und die Kreuzigung werden ohne Einbeziehung Mariens geschildert (V. 388–395).

⁴² *ouch mochte sy en gereychen* nicht (V. 443). Das konjizierte *nicht* ist durch das Reimwort *unge-schicht* in V. 444 gesichert.

⁴³ Da die von Kurt Gärtner geplante Neuausgabe noch nicht erschienen ist, wird der Text des *Marienleben* zitiert nach: Bruder Philipps des Carthäusers *Marienleben*. Hrsg. von Heinrich Rückert. Quedlinburg/Leipzig 1853 (Bibliothek der deutschen National-Literatur. 34) [nach Jena, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos. q. 8]; Nachdruck 1966.

dass Maria ihn nicht habe berühren können, dass sie aber den Kreuzesstamm umfasst habe, an dem sein Blut heruntergeronnen sei. Daran habe sie ihre Wange gelegt und das Blut geküsst (V. 7368–7385).⁴⁴ Die Konstellation ist in der Versdichtung des mgq 533 nur angedeutet (V. 443), doch erscheinen Maria und Johannes in das Geschehen eingebunden, wenn gesagt wird, dass sie vom Blut Jesu rot und nass seien (V. 447–449). Evoziert wird hier die Vorstellung eines blutüberströmten Christuskörpers, wie man ihn auch in Andachtsbildern findet, so in einem Einzelblatt des 14. Jahrhunderts aus dem Rheinland, bei dem der Heilige Bernhard und eine Nonne, die zu Füßen des Kreuzes knien (hier mit Christus in greifbarer Nähe), allerdings vom Blutstrom unberührt bleiben.⁴⁵

Auch die Szene der Kreuzabnahme (V. 475–515) vermittelt mit ihrem Detailreichtum und der Kleinschrittigkeit der geschilderten Bewegungen einen stark visuellen Eindruck: Maria bittet Joseph von Arimathia und Nikodemus, sanft mit dem Leichnam Jesu umzugehen und ihm zunächst die Dornenkrone abzunehmen, weil sie sich in seine Kopfhaut gebohrt habe (V. 479–484); das Motiv der tief eingedrückten Dornen wird also präsent gehalten.⁴⁶ Als nächstes werden die Nägel vor Augen geführt:

dy selbe leyter irhaben wart [sc. wie bei der Abnahme der Dornenkrone]
 czu den selben negiln hart,
 der eyne gynk ym durch syne hant.
 dy reyne muter ir hende want
 unde vil jemerlich an daz gras.
 heizes weinens vil do waz.
 uz der wunden daz blut floz,
 dy eyne hant dy wart ym loz.
 sy irstunt unde inpfynk
 eres herczen ursprynk.
 'ich habe dynen reynen lyp
 getragen unde nicht eyn wip.⁴⁷

⁴⁴ Das Motiv ist dort in eine Handlungssequenz integriert, in der Jesus noch lebt.

⁴⁵ Köln, Museum Schnütgen, Inv. Nr. M 340. Vgl. dazu Jeffrey F. Hamburger: Introduction. In: Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley [u. a.] 1997, S. 1–5 mit Anm. auf S. 226–229 (mit einer Problematisierung des Terminus ‚Andachtsbild‘), Fig. I (vor S. 1) und Plate I (nach S. 134).

⁴⁶ Zur Vorstellung, dass Jesus während der Kreuzigung eine Dornenkrone getragen habe, vgl. 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), S. 199–207. Dass vor der Kreuzigung eine neuerliche Dornenkrönung erfolgt sei, wird in der Versdichtung des mgq 533 nicht gesagt, sodass suggeriert wird, Jesus habe die Dornenkrone kontinuierlich getragen.

⁴⁷ *wip* ist hier wohl als Gegensatz zu *maget* zu verstehen.

sy kuste en uzermaßen vil.⁴⁸
 ‘mynes lybis ist keyn czil.’⁴⁹
 do wart loz dy andir hant,
 Jhesus uf syne muter sank.
 sy umme vynk en subirlich,
 ‘eya, kynt mynneclich,
 wiz mir willekumen
 nu czu mynem frumen.’
 daz swert gynk in ir hercze.
 (V. 487–507)

Anschaulich wird beschrieben, wie Jesus nach und nach in die Arme seiner Mutter sinkt. Die Metapher vom Schwert im Herzen zeigt deutlich, was der Text fokussiert, nämlich die Schmerzen Mariens.⁵⁰ Von den sieben Schmerzen Mariens sind vier direkt mit der Passionsgeschichte verbunden: die Begegnung mit Jesus auf dessen Weg zum Kreuz, das Ausharren unter dem Kreuz, die Kreuzabnahme und die Grablegung. Dementsprechend ist in der Versdichtung auch Marias Rolle bei der Grablegung ausgestaltet: Sie will sich mit ihrem Sohn in das Grab begeben und kann nur von Johannes daran gehindert werden, der sie mit *in eyn gemach* (V. 555) nimmt, bis Christus sie getröstet und die Menschen erlöst habe. Insgesamt regt die Schilderung über Maria als Vermittlerfigur die potenziellen Rezipientinnen und Rezipienten dazu an, *Jhesu Cristi smercen* in ihren *herczen* zu tragen (V. 9f.).

Der Text mündet in eine erneute Wahrheitsbeteuerung, die sich interessanterweise nicht auf die Passion Jesu, sondern auf die von Maria erlittene Not bezieht. Garant für den Wahrheitsgehalt ist die Person des Evangelisten Johannes: Er sei dabei gewesen (V. 559–561). Es bleibt unklar, ob der Text hier der weit verbreiteten Gleichsetzung zwischen dem Jünger und dem Evangelisten Johannes folgt oder ob der Zusatz *ewangelista* gerade eine Differenzierung andeuten soll. Ersteres ist angesichts der Hervorhebung der Rolle des Jüngers Johannes im Geschehen wahrscheinlicher. Auf jeden Fall wird über den Evangelisten eine Brücke zum Evangelientext hergestellt, und es wird suggeriert, dass das zu Beginn der Verspassage genannte *buch* (also die Perikope) auch über die Leiden Marias Aufschluss gebe.

Im Rahmen der abschließenden Wahrheitsbeteuerung adressiert der Erzähler ein Publikum (*unde sullet iz haben vor eyn warheit*, V. 561), reiht sich im Schlussgebet jedoch in ein christliches ‚Wir‘ ein: *got, durch der marter willen din / irlose uns*

⁴⁸ Vgl. auch V. 509 (Maria küsst den Mund Jesu). Das Motiv, dass Maria den malträtierten Körper ihres Sohnes küsst, findet sich detailreicher auch in Bruder Philipps *Marienleben* (V. 7766–7776), wo die Rolle Mariens bei der Kreuzabnahme jedoch insgesamt weniger aktiv gestaltet ist (V. 7752–7785).

⁴⁹ Bei *lybis* liegt in der Handschrift vermutlich eine Verschreibung für *lydis* vor („Mein Leid findet kein Ende.“).

⁵⁰ Zur Bedeutung der Betrachtung der Schmerzen Mariens im Rahmen der Passionsandacht vgl. Kämpfer (Anm. 33), S. 37 f.

von der helle pyn. / amen, V. 563f. mit Schlussformel). Innerhalb der Versdichtung war er einerseits selbst als Garant für die Wahrheit aufgetreten (V. 290), hatte sich an anderer Stelle aber auch in die Empfänger der Berichte der Evangelisten eingeordnet (*alle dese dynk do synt geschen / alse uns dy ewangelisten jen*, V. 85f.).⁵¹ Ein solches Changieren der Erzählerrolle ist typisch für das ‚Wiedererzählen‘ autoritativer Quellen. Für die Einordnung der Versdichtung ist wichtig, dass die vermittelnde Instanz überhaupt thematisiert wird. Nicht nur aus diesem Grund ist der Text unter modernen gattungstypologischen Gesichtspunkten der Bibelepik⁵² zuzurechnen. Er weist einen hohen Grad an Erfahrungshaftigkeit⁵³ auf, für den sich in Bruder Philipps *Marienleben* Parallelen finden lassen. Frappierend ist insofern nicht die Machart der Versdichtung, sondern vielmehr, dass sie eine Prosaperikope ersetzt.

III Perikopen in Vers und Prosa

Bei der Einordnung des Befundes kann man bei zwei Aspekten ansetzen, zum einen bei der Tatsache, dass es gerade die Passionsgeschichte – genauer, der Handlungsabschnitt von der Gefangennahme bis zur Grablegung – ist, für den eine andere Form gewählt wurde, zum anderen bei der Versform selbst. Was die Passionsgeschichte betrifft, so ist auch außerhalb von Perikopenbüchern ein Bestreben zu beobachten, das Passionsgeschehen möglichst vollständig im Zusammenhang darzustellen. Zum Beispiel schließt im Evangelienbuch des Mathias Beheim, das um die Mitte des 14. Jahrhunderts im ostmitteldeutschen Raum entstanden ist, an die vier Evangelien eine Passionsharmonie an.⁵⁴ Exzerpte aus solchen Passionsharmonien wurden auch in deutschsprachige Perikopenhandschriften aufgenommen: Die Frankfurter Handschrift des *Bremer Evangelistars* aus der zweiten Hälfte des

⁵¹ Hier ist der Bezug auf Johannes zurückgedrängt. Die ‚Perikopenhaftigkeit‘ der Passionserzählung bleibt also nicht durchgehend präsent.

⁵² Zur vermittelnden Instanz in bibelepischen Werken vgl. exemplarisch (zu *Christi Hort* Gundackers von Judenburg) Bruno Quast: *Von den ewangelien wil ich tihten*. Narrative Freiräume in Gundackers von Judenburg *Christi Hort* und in *Der Saelden Hort*. In: Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Ursula Peters, Rainer Warning. München 2009, S. 387–405 insbes. S. 389–394.

⁵³ Vgl. Marco Caracciolo: Art. *Experientiality*. In: *The living handbook of narratology*. Hrsg. von Peter Hühn [u. a.]. Hamburg 2013/2014 (07.11.2013, überarbeitet 01.07.2014) [<http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/experientiality>; Zugriff: 15.08.2018].

⁵⁴ Vgl. Palmer (Anm. 11), S. 61, mit weiterer Literatur. Die Überleitung ist bei Bechstein (Anm. 15), S. XIX, abgedruckt, der Text in: M[ax] E[dmund] Erich Ronneburger: Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Handschrift Cg. 532 aus d. J. 1367. Greifswald 1903, S. 97–119.

14. Jahrhunderts⁵⁵ enthält „anstelle der über die Karwoche verteilten vier Passionen eine Passionsharmonie am Palmsonntag“,⁵⁶ die in der mittelniederländischen *Leben Jhesu*-Tradition steht.⁵⁷ Das *Leben Jhesu* fand – wohl über Köln – auch Eingang in den oberdeutschen Raum.⁵⁸ Jedenfalls sind in die zwischen 1390 und 1400 entstandene Stuttgarter Handschrift S1 der *Stuttgarter Perikopen*⁵⁹ „eine harmonisierte *rede* zur Vorbereitung der Passion“ für den Gründonnerstag und eine „harmonisierte Passionsgeschichte an Karfreitag“ aufgenommen, die jeweils auf dem *Leben Jhesu* basieren.⁶⁰ Auch einige Handschriften der eng mit den *Stuttgarter Perikopen* verwandten *St. Galler Perikopen* bieten für den Gründonnerstag Auszüge aus dem *Leben Jhesu*.⁶¹ Aus diesen Textzusammenstellungen spricht ein Verlangen danach, an Gründonnerstag und Karfreitag das Passionsgeschehen vollständig zu rekapitulieren, wobei es offenbar nicht zentral war, dass die liturgischen Lesungen im Wortlaut nachvollzogen wurden.

Ein Bemühen um Vollständigkeit lässt sich für das Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 ebenfalls erschließen, wenn dort auch keine kleinteilige Harmonisierung der vier Evangelien stattgefunden hat: Zunächst einmal fällt auf, dass für Palmsonntag wie auch für den Montag, den Dienstag und den Mittwoch der Karwoche jeweils sehr ausführliche Versionen der Perikopen gewählt sind, sodass die Passionsgeschichte nach Matthäus, Markus und Lukas fast komplett repräsentiert ist.⁶² Sind die Textabschnitte in zwei Perikopen unterteilt, wird das durch formelhafte Überleitungen angegeben.⁶³ Vor der Perikope für Gründon-

55 Frankfurt a. M., Universitätsbibliothek, Ms. germ. qu. 55 [<http://www.handschriftencensus.de/3235>, mit Link zum Volldigitalisat; Zugriff: 15.08.2018].

56 Vgl. Das Bremer Evangelistar. Hrsg. von Jochen Splett unter Mitarbeit von Marion Bockelmann. Berlin/New York 1996 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. 234 = N.F. 110), S. XXXI u. LIIIf., Zitat S. LIII. Vgl. dazu auch Bieberstedt (Anm. 3), S. 30.

57 Vgl. Gerhardt (Anm. 29).

58 Vgl. Kottmann (Anm. 11), S. 117f.

59 Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. 2° 33 [<http://www.handschriftencensus.de/20202>, mit Link zum Volldigitalisat; Zugriff: 15.08.2018]. Vgl. dazu Kottmann (Anm. 11), S. 69–76.

60 Kottmann (Anm. 11), S. 117. Vgl. auch die Stellenangaben ebd., S. 231.

61 Vgl. Kottmann (Anm. 11), S. 161 (zum Verhältnis der *Stuttgarter* und der *St. Galler Perikopen*); 187f. u. 262.

62 Palmsonntag: Mt 26,1–27,56 u. 27,57–61; Montag der Karwoche: Joh 12,1–36; Dienstag der Karwoche: Mk 14,1–15,41 u. 15,42–46; Mittwoch der Karwoche: Lk 22,1–23,46 u. 23,47–49 (vgl. Feudel [Anm. 18], I. Teil, S. 46, Z. 1 – S. 65, Z. 16). Die Ausführlichkeit der Perikopen ist nicht singulär (vgl. die Übersicht zu den *St. Galler Perikopen* und zu Konstanz bei Kottmann [Anm. 11], S. 261f.), aber sehr konsequent durchgeführt.

63 *Diz ewangelium des selben tages schribit ouch sente Matheus* (vgl. Feudel [Anm. 18], I. Teil, S. 52, Z. 15); *Diz ewangelium ist ouch des selbin tages, das schribit sente Marcus* (vgl. ebd., S. 59, Z. 30); *Diz ewangelium des selbyn tages schribit ouch sente Lucas* (vgl. ebd., S. 65, Z. 11).

nerstag (Joh 13,1–15), die ungewöhnlicherweise ausdrücklich als Lesung ‚zur Messe‘ eingeführt ist,⁶⁴ ist ein langer Abschnitt aus dem *Johannesevangelium* (Joh 13,16–17,26) eingeschoben. Dazu lautet die Einleitung: *An dem grundonrstage schribit sente Johannes daz nue gebot der martere*.⁶⁵ Die Integration dieses Lesestücks steht im Kontext einer möglichst umfassenden Repräsentation der Passionsgeschichte, die aber in das Schema der Perikopenordnung eingefügt ist und auf eine liturgische Praxis bezogen bleibt.⁶⁶

Die Versdichtung im Anschluss verweist dagegen auf einen anderen Zugang zum Passionsgeschehen, wie er sich ebenfalls in Perikopenhandschriften findet: Im 15. Jahrhundert wurde die Ausgestaltung der Passion in Perikopenhandschriften zusätzlich mit Angeboten zur Reflexion über die Passion oder zur Passionsandacht kombiniert. In der von Nigel Palmer untersuchten Freiburger Perikopenhandschrift von 1462⁶⁷ gehört die Passionsharmonie zu zusätzlichem Material, das die Karfreitagsperikopen flankiert (zusammen mit einem Traktat über die Kreuzesworte Jesu und dem Karfreitagstraktat aus der *Elsässischen Legenda aurea*, die der Passionsharmonie vorausgehen).⁶⁸ In den gedruckten niederdeutschen Plenarien aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die Winfried Kämpfer (1954) untersucht hat, ist hingegen eine Passionsharmonie an die Stelle der Karfreitagsperikopen getreten. In diese Passionsharmonie sind nicht nur „viele glossenartige Erklärungen eingearbeitet“,⁶⁹ sondern die Leiden Jesu sind bis ins Detail ausgemalt. In der Bearbeitung D sind außerdem anteilnehmende Ausrufe, Betrachtungen und Gebete eingefügt, in E ist die ganze Passionsgeschichte nach den sieben Tagzeiten gegliedert.⁷⁰ Diese

⁶⁴ *An dem grunen donrstage czu der messe schribit sente Johannes daz ewangelium* (vgl. ebd., S. 65, Z. 17f.).

⁶⁵ Ebd., S. 66, Z. 11f. Feudel (Anm. 18) hat gegen die Handschrift in seiner Edition die ‚Messperikope‘ (Joh 13,1–15) vor Joh 13,16–17,26 gesetzt. Die Handschrift bietet jedoch gerade keinen fortlaufenden Text von Johannes 13 bis 17, sondern platziert die Prosaperikope zu Gründonnerstag direkt vor die Versperikope zu Karfreitag.

⁶⁶ Zur Aufnahme dieser Kapitel aus dem *Johannesevangelium* als Lesestücke am Gründonnerstag, auch in gedruckten hochdeutschen Plenarien, vgl. Paul Pietsch: *Ewangely und Epistel teutsch. Die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Plenarien) 1473–1523. Ein Beitrag zur Kenntnis der Wiegendrucke, zur Geschichte des deutschen Schrifttums und der deutschen Sprache, insbesondere der Bibelverdeutschung und der Bibelsprache*. Göttingen 1927, S. IX. Dagegen hat sich die Praxis, am Palmsonntag sowie am Dienstag, Mittwoch und Freitag der Karwoche in der Messe die Passionsberichte zu verlesen, in den gedruckten hochdeutschen und niederdeutschen Plenarien so niedergeschlagen, dass sie gesondert aufgenommen sind (vgl. ebd.).

⁶⁷ Fribourg/Freiburg i. Uechtland, Couvent des Cordeliers/Franziskanerkloster, Ms. 17 [http://www.handschriftencensus.de/4778, mit Link zum Volldigitalisat; Zugriff: 15.08.2018].

⁶⁸ Vgl. Palmer (Anm. 11), S. 48 u. 56–65.

⁶⁹ Kämpfer (Anm. 33), S. 29.

⁷⁰ Vgl. Kämpfer (Anm. 33), S. 28–39. Eine Parallele für die Gliederung von Evangelienabschnitten zur Passion nach Tagzeiten findet sich in der von Klemmt (Anm. 35) herausgegebenen Passionshar-

späten Beispiele zeigen, wie die Karfreitagsperikopen um Anleitungen zur Passionsandacht ergänzt sind (in der Freiburger Perikopenhandschrift und den niederdeutschen Plenarien mit Gebeten) oder zu einer Erzählung transformiert sind, die die Rezipientinnen und Rezipienten affektiv anspricht und so zur *compassio* bewegt (in den niederdeutschen Plenarien ohne Gebete). Die Verspassage in der Berliner Handschrift mgq 533 scheint ein frühes Zeugnis für das letztere Verfahren zu sein. Die Ausgestaltung der Leiden Jesu ist hier flankiert mit der Darstellung der Leiden Mariens (auf der Grundlage von apokryphen Quellen). Die inhaltlichen Akzentsetzungen zielen klar auf die Erzeugung von *compassio* ab, wobei die einzelnen Szenen mentale ‚Andachtsbilder‘ generieren. In Ansätzen ist auch ein Bezug zu Andachtspraktiken zu erkennen, wenn die Chronologie des Geschehens zu Tagzeiten in Beziehung gesetzt wird.⁷¹ Wie ist aber die Versform zu interpretieren?

Zur Kontextualisierung der Versform sei zunächst ein Blick auf andere Übertragungen der Evangelien in Verse geworfen. Da ist als vollständige Versifizierung der Evangelien zunächst das *St. Pauler Evangelienreimwerk* zu nennen.⁷² Der Text ist – in rheinfränkisch-hessischer Schreibsprache – in einer einzigen Handschrift überliefert, die auf die Mitte des 14. Jahrhunderts zu datieren ist.⁷³ Den vier Evangelien in Reimpaarversen ist jeweils ein Prolog vorangestellt. Im Prolog zum *Johannesevangelium* ruft das Prolog-Ich Jesus um Unterstützung an und erinnert an dessen Marter ebenso wie an die Schmerzen, die Maria erlitten hat.⁷⁴ In der Umsetzung der Evangelientexte sind die Leiden von Jesus und Maria jedoch dann nicht ausgestaltet, sondern die deutschen Verse folgen, so genau das in der Vers-

monie, deren frühestes Überlieferungszeugnis vom Anfang des 14. Jahrhunderts stammt. Vgl. dazu Gerhardt (Anm. 29), S. 47.

71 Einmal findet sich eine solche Zeitangabe in der Erzählerrede (*daz waz umme metten czit / daz syn lyp geslagen wart unde vorspyt*, V. 87f.), ein anderes Mal in der wörtlichen Rede Mariens (*‘daz waz umme vesperczt / do ym gestochen wart eyne wunde wit / mit eym sper in syn hercze, / des ich muter lyde grozen smercen.’*, V. 455–458). Ihre Äußerung steht im Kontext der Kreuzabnahme, die Station der Passion, die in der Regel der Vesper zugeordnet wird. Dagegen korrespondiert die Matutin meist mit der Gefangennahme, die Terz mit der Verspottung. Vgl. dazu Guido Maria Dreves (Hrsg.): *Pia dictamina. Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*. Dritte Folge: Stunden- und Glosselieder. Leipzig 1898 (*Analecta Hymnica Medii Aevi*. 30), S. 32–81; Émile Bertaud: *Art. Horloges spirituelles*. In: *Dictionnaire de Spiritualité* 7 (1969), Sp. 745–763, insbes. Sp. 752–754; Nigel F. Palmer: *Art. Tagzeitengedichte*. In: ²VL 9 (1995), Sp. 577–588, insbes. Sp. 579; Gisela Kornrumpf: *Art. Tagzeitengedichte [Korr./Nachtr.]*. In: ²VL 11 (2004), Sp. 1476–1488.

72 Vgl. dazu Johannes Fournier: *Das St. Pauler Evangelienreimwerk*. Bd. I: Text. Bd. II: Untersuchungen. Bern u. a. 1997/98 (*Vestigia Bibliae*. 19/20). Der Text wird im Folgenden nach der Ausgabe Fourniers zitiert.

73 St. Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek, Cod. 53/1 [<http://www.handschriftencensus.de/17029>; Zugriff: 15.08.2018]. Zur Datierung vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. I, S. IXf.

74 Zu Spuren der Marienverehrung in der Handschrift vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. II, S. 189.

form eben möglich ist, den Evangelientexten.⁷⁵ Die Stelle zur Geißelung und Dornenkrönung (Joh 19,1f.) hört sich dementsprechend folgendermaßen an:

Pylatus Ihesum da begreif
vnd geisssheln vil vf ym zursleyf,
die ritter von dornen zu stunden
snel eine cronen da bewunden
vnd vf sin haubet ym die gesasten.
(V. 14248–14252)

Es besteht also keine notwendige Korrelation zwischen der Versform und der Ausmalung des Geschehens.⁷⁶

Umso drängender stellt sich die Frage, warum im *St. Pauler Evangelienreimwerk* überhaupt die Versform gewählt wurde. Johannes Fournier, der sich als einziger eingehender mit dem *St. Pauler Evangelienreimwerk* befasst hat, führt die Versform auf die bestimmende Tradition der gereimten Bibelparaphrase und geistlicher Epen in Reimpaarform zurück.⁷⁷ Dass der Übersetzer den Schritt zur Prosaübersetzung in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts noch nicht habe vollziehen können,⁷⁸ scheint mir angesichts der ab Ende des 13. Jahrhunderts nachzuweisenden Prosaperikopen in deutscher Sprache jedoch zu weitgehend.⁷⁹ Überzeugender ist die Ausrichtung auf den mündlichen Vortrag, die Fournier in der Übersetzungstechnik nachweisen konnte.⁸⁰ Beden-

⁷⁵ Zur Übersetzungstechnik vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. II, S. 84–109, auch zu kleinen verdeutlichenden Zusätzen wie handlungslogischen Ergänzungen (ebd., S. 97–106).

⁷⁶ Umgekehrt ist eine affizierende Ausgestaltung des Geschehens auch in Prosaform nicht ausgeschlossen, wie die niederdeutschen Plenarien gezeigt haben, die allerdings einer Zeit entstammen, als die Prosaform gerade im niederdeutschen Raum schon etabliert war. Dass innerhalb eines bestimmten formalen Rahmens verschiedene Sprechhaltungen und generische Konzepte realisiert werden können, ist wenig überraschend; für den Bereich der Bibelübersetzung und -dichtung steht eine übergreifende Diskussion dazu jedoch noch aus. Zu ‚weltlichen‘ und mystischen Texten vgl. Hartmut Bleumer, Caroline Emmelius: Generische Transgressionen und Interferenzen. Theoretische Konzepte und historische Phänomene zwischen Lyrik und Narrativik. In: *Lyrische Narrationen – narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur*. Hrsg. von dens. Berlin/New York 2011 (Trends in Medieval Philology. 16), S. 1–39, insbes. S. 1–15. Sie gehen von den verschiedensten Arten der Durchdringung von Narrativik und Lyrik aus, ordnen aber bei der Mischung von Vers und Prosa der Form jeweils bestimmte Implikationen zu.

⁷⁷ Vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. I, S. X; Bd. II, S. 107f.

⁷⁸ Vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. II, S. 108.

⁷⁹ Vgl. Kottmann (Anm. 11), S. 51–53. Fournier (Anm. 13), S. 192, hat später selbst auf Prosaübersetzungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert verwiesen.

⁸⁰ Vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. I, S. XII; Bd. II, S. 161. In den Prologen werden Lateinunkundige als Adressaten benannt (V. 5493–5504; V. 10777–10784). Fournier hat ausgehend von diesen Topoi Überlegungen zum konkreten Verwendungskontext angestellt und hat tentativ einen Zusammenhang mit dem Deutschen Orden, insbesondere den Deutschordensschwestern im Katharinenkloster in Frankfurt, ins Spiel gebracht (vgl. ebd., Bd. I, S. XIII; Bd. II, S. 189–197; dens. [Anm. 13], S. 196f.). In aller Vorsicht erwägt Fournier, mit den in V. 10781 genannten Schafen ohne Hirten könnten

kenswert ist weiterhin seine Überlegung, die Versstruktur habe die individuelle Rekapitulation des Textes für meditative Zwecke erleichtert,⁸¹ auch wenn Belege für eine solche Praxis schwer zu erbringen sind. Für unseren Zusammenhang ist vor allem interessant, dass der überlieferte Text des *St. Pauler Evangelienreimwerks* bald nach seiner Niederschrift mit einer am Rand nachgetragenen Perikopenordnung versehen wurde.⁸² Das bedeutet, dass den Versabschnitten die Funktion zugemessen wurde, Perikopen zu repräsentieren, wie es auch im Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 der Fall ist.

Als Versperikopen bereits angelegt sind die sogenannten *Admonter Perikopen*, deren Überlieferung um die Mitte des 14. Jahrhunderts einsetzt.⁸³ Sie beziehen sich auf Leseanlässe in der Fastenzeit von Aschermittwoch bis zum Karsamstag. Für das Verhältnis von Bibelübersetzung und -dichtung sind sie aufschlussreich, weil sie in einer Salzburger Handschrift vom Ende des 15. Jahrhunderts gleichberechtigt mit Perikopen in Prosa überliefert sind,⁸⁴ vor allem aber, weil sie (noch im 14. Jahrhun-

Frauen ohne priesterliche Leitung gemeint sein ([Anm. 72], Bd. I, S. XIII, Anm. 10; Bd. II, S. 168 f.). Da die Schafe ohne Hirten, die nur eine dürre Weide erreichen, jedoch allgemein zum Vergleich für diejenigen genannt werden, die kein Latein können, scheint mir die Einschränkung auf Frauen nicht plausibel.

81 Vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. II, S. 109.

82 Vgl. Fournier (Anm. 72), Bd. II, S. 9; zur Leseordnung vgl. ebd., S. 170–189. Die Leseordnung weist in das Erzbistum Mainz, die Bezeichnung des ersten Fastensonntags als *strid dag* in den Frankfurter Raum, eine Lokalisierung, die zum schreibsprachlichen Befund passt (vgl. Fournier ebd., Bd. I, S. XIII).

83 Vgl. Jeske (Anm. 29), der die ‚Neuhauser Bruchstücke‘ noch gesondert aufführt; Kottmann (Anm. 11), S. 47 f.; Foidl (Anm. 29); Kurt Gärtner: Die Überlieferungsgeschichte von Bruder Philipps Marienleben. Überarb. und erg. Fassung. Marburg 2012 (Typoskript, ursprünglich Marburg 1978), S. 47 f. (49–51). Ich danke Kurt Gärtner dafür, dass er mir die überarbeitete Fassung seiner Habilitationsschrift zur Verfügung gestellt hat. In Klammern sind jeweils die Seitenzahlen der öffentlich zugänglichen Fassung von 1978 angegeben. Entstanden sein dürften die *Admonter Perikopen* vor 1340. Zwar lässt sich das angesichts der neuen Datierung der Pommersfeldener Handschrift Po ins ausgehende 14. Jahrhundert (s. u. Anm. 93) nicht mehr mit der Teilüberlieferung der *Admonter Perikopen* in dieser Handschrift begründen, wie es Gärtner (vgl. ebd., S. 48 [49]) tut, der sich aber an anderer Stelle für die Spätdatierung dieser Handschrift ausspricht (vgl. ebd., S. 189 [218]); doch liefert die Stuttgarter Handschrift S (s. u. Anm. 86) einen entsprechenden *terminus ante quem*. – Im Folgenden erfolgt eine Konzentration auf Versperikopen, deren Entstehung in zeitliche Nähe zur Berliner Handschrift mgq 533 zu rücken ist. Wollte man die Versifizierung von Perikopen umfassender beleuchten, wären die Perikopenlieder Michel Beheims aus dem 15. Jahrhundert ebenso mit einzu beziehen wie die sich im Spätmittelalter entwickelnde Tradition, Perikopendichtungen (teils mit Glossierung in Versen) zu ‚Geistlichen Jahren‘ zusammenzustellen (vgl. dazu Fournier [Anm. 13]; Meinolf Schumacher: Ein ‚geistliches Jahr‘ um 1500. Die Sonn- und Festtagsgedichte des Johann von Soest. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 122 [1993], S. 425–452, mit weiterer Literatur). Da die Implikationen von Vers und Prosa diachron veränderlich sind, erscheint trotz der systematischen Fragestellung die Eingrenzung des Zeitraums angemessen.

84 Salzburg, Stiftsbibliothek, St. Peter, Cod. b I 2 [<http://www.handschriftencensus.de/9547>; Zugriff: 15.08.2018]. Die *Admonter Perikopen* sind dort (mit Ausnahme einer Prosafassung für den

dert) häufig mit Bruder Philipps *Marienleben* kombiniert worden sind.⁸⁵ Die Art der Verknüpfung variiert und kann hier nur exemplarisch beleuchtet werden.

In der um 1340 entstandenen Stuttgarter Handschrift S, die das *Marienleben* in der Redaktion *J mit dem ‚Copyright‘ des Deutschen Ordens als Teil einer Weltchronikkompilation überliefert, sind die *Admonter Perikopen* in das *Marienleben* eingeschoben. Die beiden letzten Versperikopen beziehen sich auf den Montag in der Karwoche (Ehrung Jesu in Bethanien, Einzug in Jerusalem nach Joh 12,1–36) und Gründonnerstag (Fußwaschung nach Joh 13,1–15).⁸⁶ Als Einleitung zur Karwoche findet sich davor eine längere Rubrik: *An dem sechsten Svntag* [d. h. Palmsonntag] *list man / den passio. vnd am Eritag list / man den andern. vnd am Mitichen / list man den dritten So man daz / hunger tuch ab nimpt. vnd am / karfreitag list man den vierden / Die passiones vind estv alle her / nach an dem Charfiertag* [d. h. Karfreitag als höchstem Feiertag der Karwoche] *in ein / ander beslozen von der grozen / marter vnsers h(er)ren Jesu Christi.* (fol. 315^r, Z. 1–10). Beschrieben wird hier zunächst eine liturgische Praxis, dann wird verheißen, man könne alle ‚Passionen‘ vereinigt weiter hinten in der Handschrift zum Karfreitag finden. Eine Rubrik zu Karfreitag sucht man allerdings vergebens, stattdessen wird mit der Rubrik *Daz Jesus lazaru(m) lebentich macht* (fol. 316^{vb}, Z. 23) V. 5972 des *Marienleben* eingeleitet; d. h., die Passions Schilderung aus dem *Marienleben* übernimmt hier strukturell die Funktion einer Passionsharmonie.⁸⁷

ersten Fastensonntag, die auf eine Vorlage aus St. Peter zurückgeht, vgl. Hayer [Anm. 19], S. 319) bis zum Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag überliefert, dann werden die Perikopen in Prosa weitergeführt (fol. 219^r–279^v). Vgl. Gerold Hayer, unter Mitarbeit von Dagmar Kratochwill u. a.: Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Erzabtei St. Peter zu Salzburg. Wien 1982 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften. 154; Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters. III,1), S. 125–137, insbes. S. 134. Gärtner ([Anm. 83], S. 47 f. [49]) vermutet in den Prosaperikopen die Vorlage für die Versperikopen. Direkt im Anschluss an die Versperikopen zur Fastenzeit findet sich ein Evangelistar mit Sonntagslesungen aus den Evangelien für die Zeit vom ersten Adventssonntag bis Ostern (fol. 280^r–291^v; 305^r–314^r), mit eingeschobenen Gebeten und Predigten (fol. 292^r–302^r, dann Leerseiten; vgl. Hayer ebd.). Insgesamt deutet die Überlieferung auf eine Gleichwertigkeit von Vers- und Prosaperikopen hin.

85 Vgl. den Überblick über die insgesamt neun Handschriften bei Gärtner (Anm. 83), S. 47 (49). Außer in der Salzburger Handschrift (Anm. 84) sind die *Admonter Perikopen* in zwei weiteren Handschriften unabhängig vom *Marienleben* überliefert.

86 Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. HB XIII 6 [<http://www.handschriftencensus.de/5917>, mit Link zum Volldigitalisat; Zugriff: 15.08.2018], fol. 315^{rb}, Z. 11 – fol. 316^{vb}, Z. 22. Zur Handschrift und den darin enthaltenen Texten vgl. Gärtner (Anm. 83), S. 149–154 (171–174); 318 f. (356 f.).

87 In der Salzburger Handschrift (Anm. 84) sind die Passionsberichte zu Beginn mit aufgenommen (fol. 2^r–62^r; vgl. Hayer [Anm. 84], S. 124), wobei deren Überschriften klar auf die in der Stuttgarter Handschrift genannte liturgische Praxis verweisen (vgl. Hayer [Anm. 19], S. 320). In den ‚Neuhauser Bruchstücken‘, die Teil einer Sammelhandschrift waren, geht den Perikopen der Karwoche eine ge-

In der namengebenden Admonter Handschrift 797,⁸⁸ die die *Admonter Perikopen* zusammen mit dem zweiten Teil von Bruder Philipps *Marienleben* (ab V. 6070, dem Beginn der Passionsgeschichte) überliefert, sind die Versperikopen und das *Marienleben* noch enger verzahnt: Die letzte Versperikope ist dort dem Dienstag in der Karwoche zugeordnet. Jedenfalls lautet die Rubrik *An dem eritac lucas* (fol. 42^r, Z. 9), obwohl sich dann die Perikope von den drei Frauen am Grab (u. a. Lk 24,1–12) findet, die in der Parallelüberlieferung dem Karsamstag zugeordnet ist.⁸⁹ In der Admonter Handschrift folgt als nächste Rubrik konsequenterweise *An dem mitichen Johannes* (fol. 42^v, Z. 6). Danach schließt sich jedoch, beginnend mit V. 6070, Bruder Philipps *Marienleben* an. Es ist hier also versucht worden, Bruder Philipps *Marienleben* in eine Perikopenordnung zu bringen. Dieses Gliederungssystem wird bis Oster-sonntag fortgeführt: Die ‚Perikope‘ des *Marienleben* umfasst die Verse, in denen erzählt wird, dass Jesus seine Mutter in die Obhut von Maria und Martha in Bethanien gibt (V. 6070–6129).⁹⁰ Der nächste Abschnitt, der Gründonnerstag gilt (*An dem phinztag iohannes*, ab fol. 43^r, Z. 32), ist dem Einzug in Jerusalem gewidmet (V. 6130–6161). Zu Karfreitag (*An dem vreitag Johannes*, ab fol. 43^v, Z. 27) folgt ein umfangreicherer Abschnitt mit der Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel und einer längeren Predigt Jesu. Für Karsamstag (*An dem sampztag matheus*, ab fol. 45^v, Z. 3) findet man den Todesbeschluss auf Rat des Kayphas und den Verrat des Judas (V. 6292–6345). Dem Ostersonntag (*An dem svntag Johannes*, ab fol. 46^r, Z. 20) ist das Passamahl zugeordnet (V. 6346–6443). Im Sinne einer Passionsharmonie ist

reimte Matthäuspasion voraus (vgl. Václav Emanuel Mourek: Neuhauser Bruchstück einer Pergamenthandschrift altdeutscher Gedichte ersten Inhalts. In: Sitzungsberichte der Königlich-Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Klasse für Philosophie, Geschichte und Philologie. Jg. 1889. Prag 1890, S. 131–176, insbes. S. 137, zu den Texten der Handschrift insgesamt S. 136–143; Hayer ebd., S. 319). Auch hier wurde also die Passionsgeschichte ergänzt.

⁸⁸ Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 797, bair., 1351 [<http://www.handschriftencensus.de/2133>, mit Link zum Volldigitalisat; Zugriff: 15.08.2018]. Die Incipits und Explicits der Versperikopen in dieser Handschrift sind abgedruckt bei Joseph Haupt: Bruder Philips *Marienleben*. In: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Wien) 68 (1871), S. 157–218, insbes. S. 179–185, Nr. I–XLII.

⁸⁹ Vgl. z. B. Kassel, Universitätsbibliothek / LMB, 2^o Ms. theol. 4 [<http://www.handschriftencensus.de/8313>, mit Link zum Volldigitalisat; Zugriff: 15.08.2018], fol. 283^{rb}, Z. 7. Zur Handschrift vgl. Gärtner (Anm. 83), S. 205 f. (S. 233–235). Für die entsprechende Prosaperikope in der Salzburger Handschrift (Anm. 84) ist Matthäus als Evangelist angegeben (fol. 279^v, Z. 1 f.); auch Gärtner (ebd., S. 47 [49]) geht davon aus, dass die *Admonter Perikopen* mit Mt 28,1–10 (zu Karsamstag) schließen. Die Perikope ist auch sonst für Karsamstag belegt; vgl. Kottmann ([Anm. 11], S. 231 f.) zu den *Stuttgarter Perikopen* (dort Mt 28,1–8).

⁹⁰ Vgl. hier und im Folgenden Haupt (Anm. 88), S. 185, auch zu den Varianten der Admonter Handschrift. Die Zuordnung zu Johannes stimmt nur ungefähr: Bei Johannes lässt sich zwar eine Stelle zum Aufenthalt Jesu in Bethanien bei Maria und Martha finden (Joh 12,1–8), aber es geht bei Johannes nicht darum, dass Maria dort ist, sondern darum, dass Maria Jesus die Füße salbt und mit ihren Haaren trocknet.

hier nach V. 6387 eine Passage zur Fußwaschung ergänzt.⁹¹ Danach setzt der Text des *Marienleben* mit einer Abschnittsinitiale wieder ein (fol. 47^v, Z. 18); eine inhaltsbezogene Zwischenüberschrift, wie auch im Folgenden, steht aber erst auf fol. 48^v, Z. 5: *Daz iesus zu dem dorf gie mit den iu(n)g(er)n*.

Unter der Hand vollzieht sich so der Übergang von einer liturgischen Ordnung zu einer Erzählung, die an der Chronologie des Geschehens orientiert ist. Die perikopenhaften Überschriften suggerieren eine Zugehörigkeit zur Liturgie. Dabei scheint es eher auf den rhetorischen Gestus angekommen zu sein als auf eine Passgenauigkeit, denn – abgesehen von den merkwürdigen ‚Perikopen‘ – ist auffällig, dass der Kreuzestod Jesu liturgisch in die Zeit nach dem Ostersonntag ‚verlegt‘ ist. Der Einbezug von Abschnitten aus dem *Marienleben* in die Perikopenordnung hat zur Folge, dass der Übergang zwischen den versifizierten Perikopen und der bibelepischen Versdichtung verwischt wird. Die Anlage der Handschrift betont vielmehr die Nähe zwischen beiden Arten der Versdichtung, die sich in ihrer Klanglichkeit zunächst einmal nicht unterscheiden.

Anders sieht das bei der Art des Zugriffs auf die Ausgangstexte aus. Die *Admonter Perikopen* sind bisher nicht systematisch untersucht worden; nach Stichproben zu urteilen, ähneln sie in ihrer Machart der Versübersetzung im *St. Pauler Evangelienreimwerk*, formen die Evangelientexte also nicht bibelepisch um und verzichten auf apokryphe Zusätze. Der Unterschied zwischen den beiden Typen der Versdichtung lässt sich am ehesten als Registerwechsel fassen, in dem Sinne, dass von der Vergegenwärtigung einzelner Evangelienstellen in einem paraliturgischen Rahmen umgeschaltet wird zum Eintauchen in das Passionsgeschehen.⁹² Zwar ist der Übergang in der Admonter Handschrift kaschiert, aber aus der Tatsache, dass für die eigentliche Passion der bibelepische Typus der Versdichtung gewählt wurde, lässt sich ableiten, dass von den Kompilatoren ein Unterschied in der Herangehensweise wahrgenommen wurde. Unter systematischen Gesichtspunkten liegt in der Admonter Handschrift eine ähnliche Kombination vor wie im Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533: ein übersetzungsartiger Perikopenteil ist zusammen montiert mit einer stark emotionalisierenden Dichtung über die Passion, die in eine liturgische Ordnung einbezogen ist (wobei diese Ordnung in der Admonter Handschrift nur hypothetischen Charakter hat).

In der Pommersfeldener Handschrift Po, die wie die Stuttgarter Handschrift S zur Gruppe der bebilderten Weltchronikkompilationen mit Bruder Philipps *Marien-*

⁹¹ Zu dieser und weiteren ‚Interpolationen‘ vgl. Gärtner (Anm. 83), S. 48f. (50f.); für einen Abdruck der Texte vgl. Haupt (Anm. 88), S. 189–194.

⁹² Zum Registerbegriff in der mediävistischen Literaturwissenschaft vgl. Daniel Eder: Der Natureingang im Minnesang. Studien zur Register- und Kulturpoetik der höfischen Liebeskanzone. Tübingen 2016 (Bibliotheca Germanica. 66), S. 42–46; Köbele (Anm. 10), S. 174–176. ‚Register‘ soll hier mit Eder nicht als soziolinguistische Kategorie verstanden werden, sondern als Sprechweise mit jeweils spezifischem Konnotationsrahmen.

leben und den darin inserierten *Admonter Perikopen* gehört,⁹³ ist der Bezug zur Liturgie noch einmal verstärkt. Am Ende der Sequenz der Versperikopen sind hier in deutsche Prosa übersetzte Evangelienabschnitte mit lateinischen Initien eingeschoben. Es handelt sich um Perikopen für Palmsonntag (Mt 21,1–9) – überschrieben mit: *Das ist daz Ewangeliem vber di palmen* – und dem Beginn von Joh 12, was einer Perikope für den Montag der Karwoche entsprechen könnte (Joh 12,1–9).⁹⁴ Allerdings ist dieser zweite Evangelienabschnitt bezeichnet mit: *Das ist der passion an dem palm tag*. Damit wird auf die bereits genannte Praxis verwiesen, am Palmsonntag Passionskapitel aus den Evangelien zu lesen.⁹⁵ Was folgte, lässt sich nicht mehr sichern, da dieser Abschnitt in der zweiten Spalte von fol. 284^v unten beginnt und danach drei Blätter verloren sind. Da nur 31 Verse des *Marienleben* fehlen, muss es ein längerer Textabschnitt gewesen sein. Wahrscheinlich wäre eine längere Passage aus Joh 12, wie sie die Salzburger Handschrift bietet (Joh 12,1–36; fol. 276^v, Z. 5 – fol. 278^v, Z. 3);⁹⁶ denn die Übersetzung der vorangehenden Perikope stimmt mit der in der Salzburger Handschrift überein.⁹⁷ Auf jeden Fall wird durch die lateinischen Initien der Bezug zur Liturgie präsent gemacht. Ein Bemühen um liturgische Vollständigkeit könnte auch dafür ausschlaggebend gewesen sein, Prosaabschnitte aufzunehmen. Die Einheitlichkeit der Form war offenbar nicht maßgeblich, sondern hier scheint zwischen Vers- und Prosaperikopen eine gewisse Austauschbarkeit zu herrschen.

Was ergibt sich aus all diesen Parallelen für die Einordnung des Befunds im Berliner Evangelistar mgq 533? Es weist alles darauf hin, dass es um die Mitte des 14. Jahrhunderts eine Durchlässigkeit zwischen Vers- und Prosaperikopen gab. In der Berliner Handschrift ist die Versform, die hier nur für den Text zum Karfreitag verwendet ist, zugleich Signal für eine andere Annäherung an die Passion: Obwohl der Bezug zur Perikope aufrechterhalten wird, geht es nicht primär um eine Umsetzung des Evangelientextes, sondern um eine Verlebendigung der ‚wahren‘ Ereignisse, die – so kann man vermuten – zu einer Passionsandacht hinführt. Ein ähnlicher Zugang zur Passionsgeschichte lässt sich bei der Kombination der *Admonter Perikopen* mit Bruder Philipps *Marienleben* beobachten, aber auch in späte-

⁹³ Pommersfelden, Gräflisch Schönbornsche Schloßbibliothek, Cod. 303 (2897) [<http://www.handschriftencensus.de/9430>; Zugriff: 15.8.2018]. Stilkritisch ist diese bebilderte Handschrift in die Zeit um 1330–40 datiert worden; paläographische Kriterien sprechen jedoch eher für eine Datierung ins ausgehende 14. Jahrhundert. Vgl. dazu Gärtner (Anm. 83), S. 185–189 (216–218).

⁹⁴ Nach Gärtner (Anm. 83), S. 187 f. [217], handelt es sich um Joh 12,1–9. Die Zitate folgen seiner Transkription ebd. Dem Abschnitt zu Mt 21,1–9 geht eine Versperikope voraus (Haupt [Anm. 88], S. 184, Nr. XL), die in der *Admonter Handschrift* ebenfalls Palmsonntag zugeordnet ist.

⁹⁵ Vielleicht ist hier auch einfach eine Rubrik entfallen. Vgl. die Kasseler Handschrift (Anm. 89), fol. 281^v: Dort steht in der letzten Zeile der linken Spalte *An dem palmtag list ma(n) de(n) passio*, in der ersten Zeile der rechten Spalte *An dem montag Johannes In illo t(em)p(or)e)*.

⁹⁶ Vgl. entsprechend Joh 12,1–43 in den *Stuttgarter Perikopen*. Vgl. Kottmann (Anm. 11), S. 230.

⁹⁷ Vgl. Gärtner (Anm. 83), S. 187 (217).

ren Plenarien mit Passionsharmonien, die allerdings noch größere unterweisende Anteile haben. Insofern ist die Versform in der Berliner Handschrift nur ein Symptom für einen tiefgreifenderen Registerwechsel bei der Schilderung der Marter Jesu.

IV Zwischen Nachvollzug und Aneignung. Zu den aus mgq 533 erschließbaren Frömmigkeitspraktiken

Die Kombination von Biblepik und Bibelübersetzung im Evangelistar der Berliner Handschrift mgq 533 erscheint im Kontext der Parallelen aus der *Marienleben*-Überlieferung mit inserierten Versperikopen als weiteres Dokument für die eingangs thematisierte große Nähe von Bibeldichtung und Bibelübersetzung. Die proklamierte Identität der biblepischen Umsetzung von Joh 18 und 19 mit dem Ausgangstext wirkt nicht exzeptionell, wenn man bedenkt, dass das Explicit der Kasseler Weltchronik-Handschrift mit dem *Marienleben* und darin eingeschobenen *Admonter Perikopen*⁹⁸ lautet: *Expliciunt Ewangelia Et passiones / Domini Jesu christi* (fol. 295^{rb}, Z. 13f.). Und doch wäre es schon aus literaturwissenschaftlicher Sicht zu kurz gegriffen, wenn man den Unterschieden in Form und Register zu wenig Gewicht beimäße. Denn die biblepische Passage eröffnet einen komplett anderen, affektiven Zugang zum Geschehen, durch den die Passion dezidiert herausgehoben ist. Auf diese Weise vermittelt sich zugleich eine hohe Wertschätzung dieser Ausdrucksform.

Aufschlussreich sind die Unterschiede auch, wenn man eine frömmigkeitsgeschichtliche Perspektive einnimmt. Wie bereits angedeutet, gehören deutschsprachige Evangelistare ebenso wie etwa Messübersetzungen zu einer Gruppe von Büchern, die einen Nachvollzug der Liturgie ermöglichen. Man könnte auch von einer Teilhabe an dem sprechen, was Robert Towler ‚official religion‘ genannt hat, also Glaubensinhalte und Praktiken, die von religiösen Institutionen (im Sinne von Organisationen) vorgegeben werden.⁹⁹ Demgegenüber stimuliert die biblepische Passionsdichtung im mgq 533 Formen der individuellen Versenkung zur Aneignung des Passionsgeschehens, die zwar nicht im Widerspruch zur ‚official religion‘ ste-

⁹⁸ Vgl. Anm. 88.

⁹⁹ Vgl. Robert Towler: *Homo religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion*. London 1974, S. 148. ‚Official religion‘ wird von Towler in Opposition zu ‚common religion‘ gesetzt, wobei für Towler der institutionelle Charakter der ‚official religion‘ entscheidend ist (vgl. ebd., S. 128–144). Vgl. dazu Peter Gemeinhardt: *Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110 (2013), S. 410–438, insbes. S. 423 (mit einer Kritik an Towlers Institutionenbegriff).

hen, aber von ihr nicht kontrollierbar sind.¹⁰⁰ Die Unterschiede zwischen den beiden Registern und den damit verbundenen Praktiken waren, wie das Beispiel der Berliner Handschrift zeigt, nicht unbedingt soziokulturell bedingt, sondern die verschiedenen Zugangsweisen standen als Optionen nebeneinander zur Verfügung. Die bibelepische Passage im mgq 533 verweist nachdrücklich darauf, dass die deutschsprachigen Evangelistare die Perikopen insgesamt auch in nicht-liturgische Räume transponieren und die Möglichkeiten für eine Auseinandersetzung damit im Rahmen privater Frömmigkeit eröffnen. Solche privaten Frömmigkeitspraktiken stehen ‚Laien‘ (im Sinne nicht geweihter Personen) offen, müssen aber nicht auf sie beschränkt sein.¹⁰¹

Wie die Auseinandersetzung mit den Perikopen im Einzelnen aussah, lässt sich allein aus der Handschrift nicht rekonstruieren.¹⁰² In spätmittelalterlichen Handschriften und Drucken aus dem europäischen Raum finden sich vereinzelt Hinweise zu Lektüren, in denen jeweils das Verhältnis zur ‚official religion‘ bestimmt wird. So liest man in einer Handschrift von 1403 mit religiösen unterweisenden Texten auf Französisch die Aufforderung, wer aus Krankheitsgründen nicht zur Messe kommen könne, solle wenigstens die Epistel- und Evangelienlesung des entsprechenden Tages hören (d. h., sich vorlesen lassen).¹⁰³ Im Basler Plenar des Adam Petri, das zuerst 1514 erschien, werden als Hinderungsgrund auch Geschäfte genannt, die einem nicht die Zeit ließen, Predigten oder die Evangelien zu hören. Dann könne das Buch Abhilfe schaffen. Zwar solle man auf jeden Fall auch Predigten hören, aber die eigene Lektüre könne Müßiggang vertreiben. Man solle an den heiligen Zeiten und Tagen unter anderem die Evangelien lesen. Und man solle das ‚Gesinde‘ daran teilhaben lassen, indem man ihnen das Gelesene vermittele.¹⁰⁴

100 Zur Stellung individueller devotionaler Praktiken in Gesellschaften mit ausgeprägten religiösen Institutionen vgl. Towler (Anm. 99), S. 136–138. Er hat dort aber nicht primär Praktiken im Blick, die sich an die der ‚official religion‘ anlehnen.

101 Erhard (Anm. 30) betont für liturgiebezogene deutsche Texte stark den Aspekt der Teilhabe von Laien an der Liturgie, von der sie ausgeschlossen seien (er hat hier auch die bildungsgeschichtliche Dimension des Laienbegriffs im Blick). Die alleinige Fokussierung auf Laien ist ebenso zu überdenken wie die Vorstellung, dass die Teilhabe am Gegebenen das einzige Ziel sei, denn daneben treten Formen der Aneignung über die Integration liturgischer Ordnungen in neue Kontexte, wie sie auch bei den genannten Handschriften des *Marienleben* zu beobachten waren. – Zur Mehrdimensionalität des Laienbegriffs vgl. grundlegend Georg Steer: Zum Begriff ‚Laie‘ in der deutschen Dichtung und Prosa des Mittelalters. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Hrsg. von Karl Stackmann, Ludger Grenzmann. Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien Berichtsbände. 5), S. 764–768, insbes. S. 764.

102 Über ihre Provenienz ist nur bekannt, dass Adolf Mundt in Danzig 1849 Vorbesitzer der Handschrift war. Vgl. <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/?xdbtdn!%22obj%2031251801,T%22&dmode=doc#|4> [Zugriff: 15.08.2018].

103 Vgl. Hoogvliet (Anm. 7), S. 290, Anm. 23. Die Handschrift scheint den Text *Le doctrinal aux simple gens* zu enthalten (vgl. ebd., S. 298f. mit Anm. 57).

104 Vgl. Mertens (Anm. 33), S. 225f., mit einer Auswertung verschiedener Stellen aus dem Plenar.

Solche Anweisungen lassen sich zwar nicht einfach auf die Berliner Handschrift mgq 533 zurückprojizieren, aber interessanterweise findet sich auch dort eine Vermittlungsaufforderung, und zwar im Kontext der Zehn Gebote (fol. 124^r–125^r): Die ersten drei Gebote werden unter Berufung auf Augustin auf die Dreifaltigkeit bezogen.¹⁰⁵ Auf diese Weise wird eine zweite Gruppe von sieben Geboten geschaffen, die das menschliche Zusammenleben thematisieren.¹⁰⁶ Abschließend heißt es: *Dese lesten sebyn gebot woren geschrebyn uf der anderen tafelen* [sc. als die Tafel für die ersten drei Gebote] *uns unde unsym ebyncristen. dy saltu kunnen unde dyn gesynde leren*.¹⁰⁷ Diese Aufforderung richtet sich also an jemanden,¹⁰⁸ der Untergebene hat, für deren ethische Ausbildung er verantwortlich gemacht wird¹⁰⁹ (die ersten drei Gebote, die das Verhältnis zu Gott betreffen, scheinen für das *gesynde* nicht so relevant zu sein). Mit der Aufforderung zur ethischen Unterweisung des Gesindes auf der Grundlage der sieben Gebote der Nächstenliebe dokumentiert die Handschrift hier einen pragmatischen Zugang zur religiösen Kultur, der mit privater Frömmigkeit nur indirekt zu tun hat.

Die Kombination von Bibelübersetzung und Bibelepik mit ihren je unterschiedlichen Implikationen verweist also nur auf einen Teil der Frömmigkeitspraktiken, die sich im mgq 533 verschränken. Nimmt man die Nachträge hinzu, dann ergeben sich mit der Abhandlung über Ablässe oder dem Gichtsegen weitere Facetten. Der Traktat über die Liebe Gottes wäre eine eigene Untersuchung wert, auch weil hier ein anderes Publikum angesprochen wird als im Abschnitt zu den Zehn Geboten.¹¹⁰

105 Vgl. Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 149, Z. 7–22. Zur gängigen Einteilung der Zehn Gebote nach dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe vgl. Rolf Suntrup, Burghart Wachinger, Nicola Zotz: Art. ‚Zehn Gebote‘ (Deutsche Erklärungen). In: ²VL 10 (1999), Sp. 1484–1503 und ²VL 11 (2004), Sp. 1497, insbes. ²VL 10, Sp. 1484 f.

106 Vgl. Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 149, Z. 23–37.

107 Feudel (Anm. 18), I. Teil, S. 150, Z. 1 f.

108 Der Adressat wird – noch stärker als beim biblischen Ausgangstext – als männlich konturiert, wenn das sechste Gebot folgendermaßen umschrieben wird: *daz du mit keyner hande frouwen salt czu schaffen habyn, sundir mit dyner elychen alleyne* (vgl. Feudel [Anm. 18], I. Teil, S. 149, Z. 27 f.). Dass man nicht die Frau seines Nächsten begehren solle, wird in der Fassung der Handschrift im neunten Gebot noch einmal eigens formuliert (Z. 33 f.), während die Aufforderung, nicht das Haus des Nächsten zu begehren, in die Aufzählung des zehnten Gebots integriert ist (Z. 35–37).

109 Spezielle Indizien für „laikale städtische Kreise“, wie sie Bieberstedt (Anm. 3), S. 35, als Rezipienten der Berliner Handschrift annimmt, gibt es nicht.

110 Propagiert wird ein geistliches Leben, jedoch nicht als Stand, sondern als innere Haltung, die jederzeit gefährdet ist (fol. 128^r, Z. 18 – fol. 128^v, Z. 1). Insofern lässt sich der Text über weite Strecken als allgemeiner Traktat lesen. Explizit adressiert ist der Text u. a. an *myne / allirbysten* (fol. 128^r, Z. 16 f.), *myne allerlibsten* (fol. 131^r, Z. 17, hier fortgesetzt mit *euwir izlicher*), *myne seligen* (fol. 132^r, Z. 15) und *myne gar lieben* (fol. 132^v, Z. 14); an einer Stelle wird eine besondere Beziehung zu Augustin hergestellt: *noch den worten uwers lyben vatirs / vnd lerer. Augustini*. (fol. 132^r, Z. 10 f.). Am Schluss des Fragments ist dann die Rede davon, dass Gott die Angeredeten (*uch*, davor ist ein Buchstabe getilgt; fol. 132^v, Z. 20) zu *synen lieben tochtirn vnd dyrnen* nehmen wolle (fol. 132^v, Z. 21); danach wird exemplarisch dargelegt, wie sich *eyne izliche ynnige swester* (Z. 22) verhalten solle, ohne dass eine explizite

Nicht nur wegen des Themas der Liebe korrespondiert er mit der Versdichtung (vgl. V. 1f.), auch in der Aufforderung zur Verinnerlichung: Unter Berufung auf Augustin wird erläutert, wie die Gnade des Heiligen Geistes in der *herberge vnsir herzen* (fol. 127^r, Z. 18f.) empfangen werden solle: Das Haus der Seele soll von allen sündhaften Gedanken gereinigt und mit den *blume(n)lin der seten. vnde der togunde* (Z. 26f.) bestreut werden (fol. 127^r, Z. 16–127^v, Z. 17).¹¹¹ Ebenfalls mit Verweis auf Augustin als Gewährsmann heißt es später *Du bist eyen vas* (fol. 130^v, Z. 27): Aus diesem Gefäß solle *dy werltliche lybe*¹¹² ausgegossen werden, damit *gotis lybe* einziehen könne (fol. 130^v, Z. 23 – fol. 131^r, Z. 4, Zitat Z. 1f.). Die Liebe Gottes ist hier wesentlich abstrakter gefasst als in der Passionsdichtung, wo es konkret um die Erlösung der Menschheit als Liebestat geht (V. 1–6). Auch das Register des argumentativen Prosatextes ist ein vollkommen anderes.¹¹³ Beide Teile der Handschrift können jedoch dazu anleiten, das eigene *herze* auf Gott zu richten.

Was die Semantisierung von Vers und Prosa als Formen der Bibelübertragung im Feld der skizzierten Frömmigkeitspraktiken angeht, so ergibt sich insgesamt ein komplexes Bild. In der Berliner Handschrift mgq 533 signalisiert der Wechsel von Prosa zum Vers, dass nun ein anderer Rezeptionsmodus gefragt ist. Wie die vergleichend behandelten Beispiele von Versübersetzungen, die nahe am Ausgangstext bleiben, erkennen lassen, hängt der Registerwechsel aber nicht allein an der Wahl der Versform. Hinzu kommen bei der Versdichtung des mgq 533 die Aufnahme apokryphen Materials und ein emotionsbetonter Zugang zum Passionsgeschehen. Die Unterschiede zu bloßen Versifizierungen, aber auch zu den in der Handschrift selbst enthaltenen Prosaübersetzungen lassen sich mit Sondereggers Schema gut erfassen, da die Prosaübersetzung der Perikopen ohne kommentierende Zusätze eben nicht auf derselben Ebene liegt wie die von ihm unter ‚Bibeldichtung‘ gefasste Bibelepik. Textkombinationen, wie sie in der Berliner Handschrift und in der hier

Identifikation der Angeredeten als Schwestern erfolgt. Entscheidend ist, dass die Berufung zu Gott aus der Sünde heraus erfolgen kann (Z. 4–11). Das macht die Ausführungen auf ein breiteres Publikum übertragbar.

111 Zum Motiv des inneren Hauses und dessen Reinigung vgl. Mirko Breitenstein: Das ‚Haus des Gewissens‘. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosentum des hohen Mittelalters. In: Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter. Hrsg. von Jörg Sonntag unter Mitwirkung von Petrus Bsteh u. a. Berlin 2016 (Vita regularis. 69), S. 19–55 (mit weiterer Literatur), zum Haus der Seele insbes. S. 19f. u. 27f.; zum Motiv der Reinigung (in Bezug auf das Haus des Gewissens) S. 42–45.

112 Aus dem Zusammenhang wird klar, dass es hier um die als unrein erachtete Liebe zu irdischen Gütern geht, nicht um Nächstenliebe.

113 Vgl. die Passage *Alhy moget ir / merken das dy geistliche zukunft zu der sele des menschen ist dryerleye* (fol. 129^r, Z. 8 – fol. 130^v, Z. 10, Zitat fol. 129^r, Z. 8f.), in der dazwischen unterschieden wird, ob der Herr mit seiner Gnade verborgen im Herzen wohnt oder ob die Wirkung der Gnade auch vom Menschen empfunden wird. Voraussetzung für die verborgene *zukunft* Gottes ist bereits die ethische Qualifikation, dass das *herze* von Todsünden frei ist.

analysierten Überlieferung von Bruder Philipps *Marienleben* vorliegen, zeigen aber, dass die bei Sondereggers Systematik benannten Alternativen durchaus miteinander kombiniert werden konnten. Die Implikationen von Vers und Prosa sind für den jeweiligen Einzelfall zu klären. In der Berliner Handschrift mgq 533 beansprucht der Vers die größte Wahrhaftigkeit.

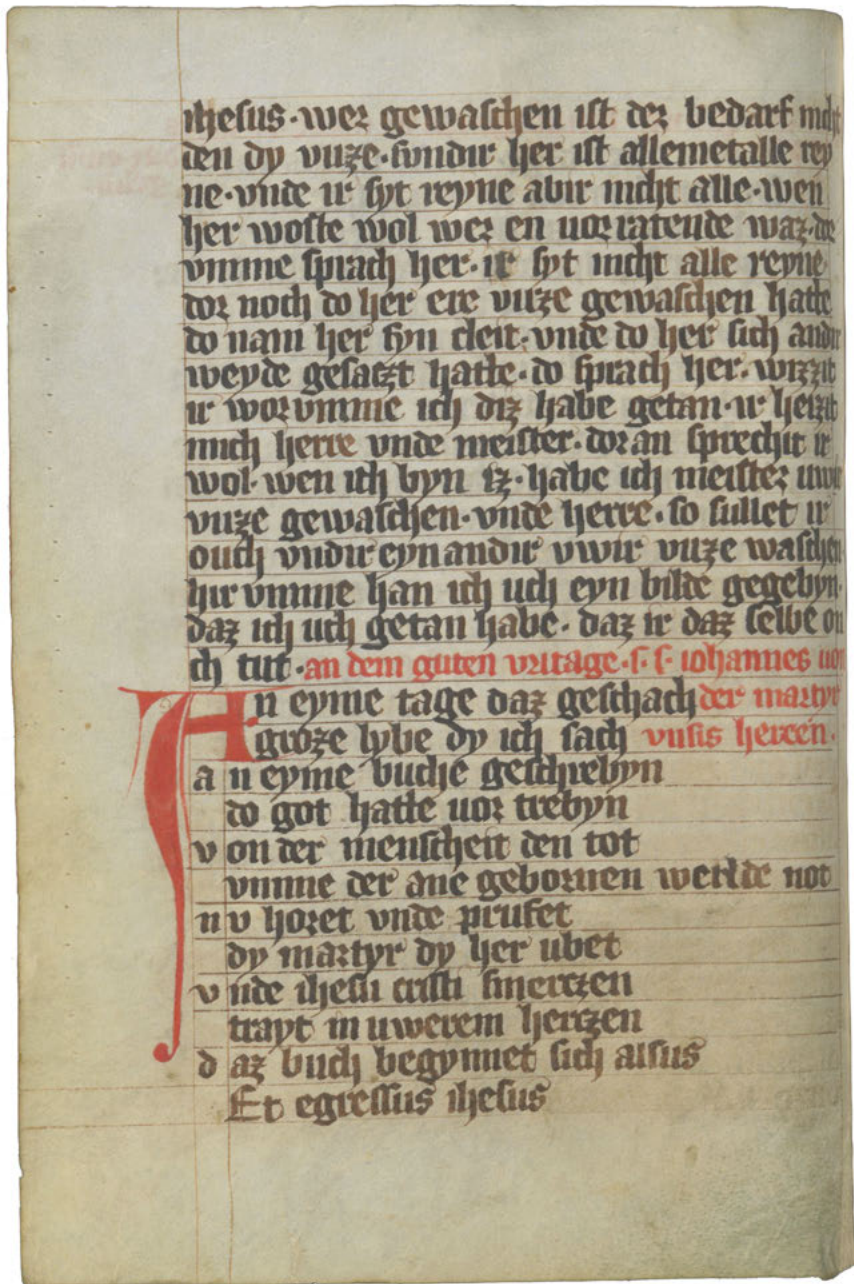


Abb. 1: Berliner Evangelistar. Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Ms. germ. qu. 533, fol. 65v.

Freimut Löser (Augsburg)

Zwischen Norm und Freiheit

Religiöse Praktiken im Mittelalter. Ein Essay

Fragt man nach der Vielfalt religiöser Praktiken im Mittelalter, ist die Versuchung groß, ein Verständnis dessen, was Praktiken sind, schlicht vorauszusetzen. Wenn man dagegen ansatzweise bestimmen will, was das Mittelalter unter „Praktiken“ verstand, kann – wie so oft¹ – ein Blick in mittelalterliche Wörterbücher helfen: Der *Liber ordinis rerum*² kennt kein Lemma *Practica*, wohl aber den *Practicus* und versteht unter ihm – ganz ähnlich wie der heutige Baumarkt gleicher Bezeichnung – speziell den *hantwerher oder mayster in auswendigen leypleihen dingen* (Me2), ganz nahe angesiedelt an *Mechanicus hantwerher, Operator wúrher oder arbaytter, Laborator arbaytter, opifex warchman*, aber auch allgemeiner den *werkman, werker und wurchker*. Ähnlich versteht der *Vocabularius Ex quo*³ unter *Practicus* einen *wirker*; unter *Practica* heißt es: *Practica est manualis sciencia vel actiua sciencia*. Diefenbach⁴ erwähnt die *scientia actualis, actiua* und *manualis* und stellt neben den Charakter des *würckende[n]* auch *vbende, vbunge*. Und der *Vocabularius optimus* ordnet *Practica* neben *Etica, Monastica, Yconomica, Politica, Prudencia* in das Kapitel *De scienciis et habentibus sciencias*⁵ ein und definiert neben der *Practica factiua (kunst di hinus wúrket)* die *Practica actiua* als *kunst, dú lert des mōnschen selde*. Damit wären für den Bereich religiöser Praktiken Konzepte des Aktiven, Tuns, Wirkens, Handelns, aber auch der Übung genannt, die zur Seligkeit des Menschen beitragen.

Mir stellt sich dabei die Frage, wie solches Tun und Wirken für das Mittelalter aus Texten (denn mit solchen haben wir es fast ausnahmslos zu tun) zu erheben ist. Dabei wäre umgekehrt ebenfalls zu fragen, ob nicht im Anschluss etwa an Burkhard

1 Vgl. Freimut Löser: Rätsel lösen. Zum Singūf-Rumelant-Rätselstreit. In: Neue Wege der Mittelalter-Philologie. Landshuter Kolloquium 1996. Hrsg. von Joachim Heinzle, L. Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1998 (Wolfram-Studien. 15), S. 245–275 (zur Definition des Rätsels) und Freimut Löser: Krise und Ende des Erzählens. Eine Skizze zu Artus-Schlüssen. In: Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen. Festschrift für Gerhard Wolf zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Nadine Hufnagel [u. a.]. Stuttgart 2017, S. 17–45 (zur Definition der Krise).

2 *Liber ordinis rerum* (Esse-Essencia-Glossar), Bd. 1. Hrsg. von Peter Schmitt. Tübingen 1983 (Texte und Textgeschichte. 5), S. 158 Nr. 2.

3 *Vocabularius Ex quo*. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe. Bd. 4. Hrsg. von Bernhard Schnell [u. a.]. Tübingen 1989 (Texte und Textgeschichte. 25), S. 2069, S. 882–883.

4 Lorenz Diefenbach: *Glossarium Latino-Germanicum*. Frankfurt a. M. 1857, S. 450.

5 Ernst Bremer: *Vocabularius optimus*. Tübingen 1990 (Texte und Textgeschichte. 29), S. 402–406.

Anmerkung: Der Beitrag war als kurzer „Impulsvortrag“ zur Tagung erbeten worden. Diese Form wurde in dem eher essayistischen Beitrag weitgehend beibehalten.

Hasebrink und Peter Strohschneider⁶ wohl auch die religiöse Praxis des Mittelalters weitgehend als Text definiert werden müsste; denn was wissen wir schon über die religiösen Praktiken des Mittelalters, was wir nicht aus Texten wissen? Hier müssen darüber hinaus freilich Praktiken jenseits von Texten, zu denen wir reale Zeugnisse besitzen, einbezogen werden: Sticken, das Jesuskind ankleiden und wiegen, Wallfahrten, um nur einige zu nennen. Die genannten Texte können normativ sein, sie können beschreibend sein oder sie können der Literatur entstammen. Dabei muss nicht nur die geistliche Literatur gefragt sein; denn aus höfischen Texten lassen sich religiöse Praktiken erheben, aus Wolframs *Willehalm* beispielsweise die letzte (Laien) kommunion, die Willehalm Vivianz verabreicht. Von daher könnte ein Blick auf religiöse Praktiken des Spätmittelalters, wenn man die herkömmlichen Gattungsgrenzen überschreitet, sinnvoll sein und man könnte sich auch und gerade unter Aspekten der jeweiligen Texte mit diesen Praktiken beschäftigen.

Ein zweiter Punkt fällt mir auf: Wenn von Praktiken gesagt wird, dass sie die *sælde* bewirken, war das im Mittelalter nicht unbedingt Konsens. Von Meister Eckhart beispielsweise lässt sich sagen, dass er von den herkömmlichen religiösen Praktiken, wie wir sie vom Mittelalter her zu kennen glauben, wenig zu halten scheint:

Ze dem êrsten sprechen wir, daz der sî ein arm mensche, der niht enwil. Disen sin enverstânt etliche liute niht wol; daz sint die liute, die sich behaltent mit eigenschaft in pênitencie und ûzwendiger üebunge, daz die liute vûr grôz ahtent. Des erbarme got, daz die liute alsô kleine bekennent der götlichen wârheit! Dise menschen heizent heilic von den ûzwendigen bilden; aber von innen sint sie esel, wan sie enverstânt niht den underscheit götlicher wârheit.⁷

So formuliert dies Eckhart in der berühmten „Armutspredigt“, deren unterschiedliche Ausprägungen in der Schreibpraxis von Burkhard Hasebrink grundlegend untersucht wurden.⁸ Aber schon in den *Reden der Unterscheidungen*, den *Erfurter Lehrgesprächen* also, war Eckhart in diesem Punkt sehr deutlich geworden:

Disiu pênitencie ist ein zemâle erhaben gemüete von allen dingen in got, und in welchen werken dû diz allermeist gehaben maht und hâst von den werken, diu tuo aller vrîlichest; und

⁶ Vgl. Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider: Religiöse Schriftkultur und säkulare Textwissenschaft. Germanistische Mediävistik in postsäkularem Kontext. In: *Poetica* 46 (2014), S. 277–291 bes. S. 282f.

⁷ Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 1. Abteilung: Die deutschen Werke. Bd. I–III und V hrsg. und übers. von Josef Quint. Stuttgart 1958–1976; Bd. IV,1 hrsg. und übers. von Georg Steer, Wolfgang Klimanek, Freimut Löser. Stuttgart 2003. Bd. IV,2 hrsg. von Georg Steer, Wolfgang Klimanek, Heidemarie Vogl. Stuttgart 2003. Hier Bd. II, Pr. 52, S. 489f.

⁸ Vgl. Burkhard Hasebrink: Der Rebdorfer Eckhartkommentar. Überlieferung und Kommentierung der Armutspredigt Meister Eckharts in der Rebdorfer Handschrift Cgm 455. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 113 (1994), Sonderheft Mystik, S. 207–222; ders.: Die „Armutspredigt“ in der Kartause Erfurt. Ein Fundbericht. In: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 2 (2008), S. 269–275; ders.: *mitewürker gotes*. Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts. In: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Peter Strohschneider, Berlin/New York 2009,

hindert dich des dehein ûzerlich werk, ez sî vasten, wachen, lesen oder swaz ez sî, daz lâz vrîliche âne alle sorge, daz dû hie mite iht versûmest deheine pênitencie; wan got ensihet niht ane, waz diu werk sîn, dan aleine, waz diu minne und diu andâht und daz gemûte in den werken sî. Wan im enist niht vil umbe unsriu werk, sunder aleine umbe unser gemûete in allen unsern werken, und daz wir in aleine minnen in allen dingen.⁹

Hier wird die religiöse Praxis also geradezu ins Innere verlegt und auf stärkste Weise individualisiert. Schon das macht deutlich, dass dies nicht die Meinung der quasi offiziellen Kirche sein kann. Meister Eckharts Ordensbruder, Berthold von Freiburg macht in seiner *Rechtssumme* klar:

Vnd darvmb welchs mensch wil leiden han vnd damit verdinen, der sol im leiden machen mit pûszhaftigen wercken, die Cristus vnd die heiligen getragen habent, vnd auch die heiligen cristenhait gesatz hat, als vasten, petten, wachen, almûsen geben, wallen zu den heiligen vnd nicht gedencken vnredlich ding wider den lauff der heiligen cristenhait.¹⁰

Ein normativer Text wie die *Rechtssumme* Bruder Bertholds verhält sich in allem, was sie über religiöse Praktiken im Einzelnen sagt, eindeutig regulativer als beispielsweise Meister Eckhart. Selbst aber ein derart normativer Text ist an personalisierten Angeboten religiöser Praxis interessiert, um nicht zu sagen: Er ist sogar am Individuum und an dessen Möglichkeiten orientiert.

Zu dem virden mal, wann der mensch mit demütikait will tun wider das gepot gots. Also die von demutikait essen vnd trincken das vngesunt ist, vnd wagent ir gesunthait vnd ir leben, vnd mainent got süll sie pehûten. Vnd mit solcher demütikait tûnd sie wider das gepot das got getan hat.¹¹

Oder man weiß sehr genau zu unterscheiden zwischen dem äußeren Anschein religiöser Übungen und ihrem inneren Gehalt, was für die ‚gezählte Frömmigkeit‘ des Mittelalters (50 Beugen beim Beten oder 100?) eben doch gewisse Restriktionen eröffnet und Bedingungen setzt:

Zu dem dritten mal wirt falsche demütikait beweist mit guten wercken. Als mit sûnderlicher weisz zupeten, zu vasten, zustraffen ander leût, vnd damit sich der mensch beweisen wil pesser sein dann ander leut, als die gleichsner teten, wann sie wolten vasten, so zugen sie ir kapfen fur die augen. Vnd wann sie wolten almûsen geben, so lissen sie das mit pusaûmen chunden. Vnd wann sie wolten peten, so machten sie das lang mit vil venien. Vnd wann sie waren pey den leûten, so strafften sie die leût vnd mainten sie teten alweg recht vnd ander

S. 62–88; ders.: Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik. ‚Höchste Armut‘ bei Meister Eckhart. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 137 (2015), S. 446–460.

9 Meister Eckhart (Anm. 7), Bd. V., Kapitel 16 der RdU, S. 247.

10 Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg. Synoptische Edition der Fassungen B, A und C. Bd. 1–4. Hrsg. von Georg Steer [u. a.]. Tübingen 1987 (Texte und Textgeschichte. 11–14). Hier Bd. 2, Kapitel D 10, S. 563, 85–95; hier und im Folgenden jeweils nach der C-Fassung und ohne Sonderzeichen zitiert.

11 Ebd., S. 559f., 48–55.

leüt vnrecht. Vnd die werch in sölcher valscher demütikait getan vnd durch eitel ere, straft vnser herre vnd hiesz die jungern nit also tun, Math. vj. et vij^o.¹²

Hier wäre es im Übrigen empfehlenswert, den Begriff des Textes vielleicht noch etwas stärker um die textgeschichtliche Dimension (etwa im Sinne Georg Steers)¹³ zu ergänzen. Schon ein kurzer Blick, zum Beispiel auf die Regulative zum Beten in der *Rechtssumme* macht dies deutlich, wenn man etwa die Fassungsunterschiede zwischen den Fassungen A und C bedenkt:

A

Auch peten si dez tagez niht, vnd tåten auch anderr arbeit niht von geitikhait v̄brigez gūtez der selb mensch tåt tot sünd. Ez wår dann daz si ez liezzen von not wegen, die selben tåten niht tot sünd. Wan got wil haben aller lai volk im ze dienen.

C

Auch peten sie des tags nit vnd tünd ander arbeit nicht von geitikait übrigs guts sündler von not wegen, die ton nit ain todsünd.¹⁴

Die A-Fassung weist also eigens darauf hin, dass der Verzicht auf das Gebet aus *geitikhait v̄brigez gūtez* [= Gier nach Besitz] Todsünde sei, die C-Fassung verzichtet, stark raffend, auf diesen ausdrücklichen Hinweis. Das heißt, während der Textgeschichte einzelner normativer Texte zur religiösen Praxis haben sich auch die Vorstellungen geändert und unterschiedliche Formen angenommen. Texte zu religiösen Praktiken, seien sie normativ oder deskriptiv, zeigen gerade in ihrer textgeschichtlichen Änderung Anpassungen und Veränderungen dieser Praxis wie auch eine Veränderung der Beurteilung dieser Praxis durch die normgebenden Instanzen. Das heißt, selbst im Bereich normativer Texte wird – spätestens in ihrer Textgeschichte – bei aller normhaften Einheitlichkeit eine Differenzierung und Vielfalt spürbar.

Ein Blick quasi in die Praxisperspektive der Normativität, also zu der Frage etwa wie normsetzende Instanzen zum Beispiel mit der Gebetspraxis umgehen, macht deutlich, dass die Differenz hier noch stärker anwächst. So ist bekannt, dass Meister Eckhart das einzig mögliche Gebet im Gebet um Gott selbst sieht, wenn er beispielsweise sagt, dass jeder, der Gott um eine Kuh oder um einen Schuh bittet, aus Gott eine Kuh oder einen Schuh macht und dass seine Gebetsauffassung – auch übrigens seine eigene Praxis – letzten Endes nur das Gebet des Vaterunsers zulässt, nämlich *Dein Wille werde*.¹⁵

¹² Ebd., S. 559, 29–47.

¹³ Vgl. Freimut Löser: Überlieferungsgeschichte(n) schreiben. In: Überlieferungsgeschichte transdisziplinär. Neue Perspektiven auf ein germanistisches Forschungsparadigma. Hrsg. von Dorothea Klein, Horst Brunner, Freimut Löser, Wiesbaden 2015 (Wissensliteratur im Mittelalter. 52), S. 1–19.

¹⁴ Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds (Anm. 10), Bd. 1, Kapitel B 45, S. 438 und S. 439.

¹⁵ Vgl. Freimut Löser, *Oratio est cum deo confabulatio*. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis. In: *Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Fischingen 1998. Hrsg. von Walter Haug, Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 283–316.

Ganz anders verhält sich Bruder Berthold in der *Rechtssumme*, wenn er in den umfangreichen Kapiteln über das Beten ausführt:

Peten vnd anruffen schol der mensch den almächtigen got in seinen leiplichen vnd gaistlichen nöten, wann er allain ist der der vnser sele vnd leib gehelffen chan. [. . .] Vnd dar vmb sol der mensch teglich pitten vmb notdürft des leibs, das er gesterckt vnd auff enthalten werd an disem leben. [. . .] Es sol der mensch peten in sölcher weise, wil er das es got gefalle vnd erhöere vnd im darumb lon gebe.¹⁶

Im Bereich der Gebetsfrömmigkeit und der Gebetspraxis allein bietet sich eine große Vielfalt, wenn man nur an die Rosenkranzfrömmigkeit oder an die Gebetsübungen denkt, wenn man daran denkt, wie Seuse oder Tauler oder Mechthild mit dem Thema umgehen, an den Bereich der Meditation und des Jubilus, an die Schwesternbücher, wo zum Beispiel geschildert wird, wie während der formelhaften Gebetsübungen oder während des in allen Einzelheiten geregelten liturgischen Gebetes die Entrückung stattfindet, und wie in einem solchen Moment der repetitiven äußeren Übungen die höchste Form von Einheit mit Gott und Freiheit erreicht wird. Hier könnte sich zeigen lassen, dass vielleicht gerade im Bereich des Formelhaften Momente der Freiheit und der Individualität, wenn man das so nennen will, verborgen und denkbar sind. Ähnliches könnte sich für das Predigt-Verfahren bei Tauler zeigen lassen, der mitunter in seiner eigenen Predigt die Haftung zum auszulegenden Text oder zur Predigt selbst verliert und sich in momenthaften Sprüngen bewegt. Predigen lässt sich wie dies Tauler tut, Eckhart tut oder – Absätze ausgefeilt zählend – Marquard von Lindau tut. Dass man sich auch beim Predigt-Hören ganz unterschiedlich verhalten kann, ist ja schon den mittelalterlichen Illustratoren aufgefallen.¹⁷

Ähnliches ließe sich für weitere religiöse Praktiken des Mittelalters (zum Beispiel für das Fasten, Wachen, Geißlerzüge, Wallfahrten) überlegen. Wenn man sich nur vor Augen hält, wie unterschiedlich die Kreuzlyrik von Walthers *Palästinalied* bis Neidhardt etwa zum Thema Kreuzzug Stellung nimmt, wird die Differenz in der Einheit und die Vielfalt in der doch auch immer wieder spürbaren religiösen Einheitlichkeit evident. Die Abendmahlstraktate zeigen, dass auch hier Unterschiede allenthalben greifbar sind, etwa bei der Frage, wie oft man kommunizieren soll. Man kann sich zum Beispiel vergegenwärtigen, wie unterschiedlich Beichttraktate gestaltet sind oder man braucht nur Parzivals Auftreten vor Trevrizent (*ich bin ein man der sünde hât*¹⁸) zu vergleichen mit den ausführlichen Regelungen zur Beichte,

¹⁶ Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds (Anm. 10), Bd. 1, S. 417,3–8; S. 419,5–7; S. 423,3–6.

¹⁷ Vgl. etwa Helmut Weck: Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds. Die handschriftliche Überlieferung. Tübingen 1982 (Texte und Textgeschichte. 6), S. VIII u. S. 211.

¹⁸ Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Text und Übersetzung. Studienausgabe, 2. Aufl. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schiroke. Berlin/New York 2003, Buch IX, 456,30.

die Bertholds *Rechtssumme* trifft, und man erkennt sofort augenfällig, was eigentlich Parzival bei seinem Beichtversuch alles außer Acht lässt.

Anstatt hier auf verschiedene religiöse Praktiken näher eingehen zu können, konzentriere ich mich auf zwei letzte Dinge: Die Zeichen wahrer Demut nach der *Rechtssumme* Bruder Bertholds und die Frage nach dem Schreiben (und Lesen) selbst, wenn man sie als religiöse Praktiken versteht. Die Zeichen wahrer Demut bestehen dem Kapitel D9 der *Rechtssumme* Bruder Bertholds zufolge in der wahren Demut, im Gehorsam, im Lassen des eigenen Willens und im Schweigen:

Von den zaichen warer demutikait. viij.

Djemütikait die in der warhait gehalten wirt, ist gut, vnd die mag man prüfen in vil dingen vnd zaichen.

Das erste zaichen warer demütikait ist gehorsam. Wann wer vngehorsam were, der were übermütig, das ist vast wider demütikait.

Das ander ist gelassenhait des aigen willen. Wann aigner will ist ain zaichen der hochfart die auch wider ist der demutikait.

Das dritt zaichen ist sweigen vnd geduldig sein in allen dingen, vnd chain gepot, das gesatz ist von der cristenhait vnd von den obristen, wider sprech, noch ain pesser dinck wöll ton dann gehorsam sein.¹⁹

Es ist deutlich, dass diese von Berthold postulierten Zeichen wahrer Demut sich an Klosterregeln und an Bestimmungen klösterlicher Lebensform orientieren, dass sie auf ein kontrolliertes und kontrollierbares Verhalten zielen, und dass sie klar und strikt formuliert sind. So gesehen, werden religiöse Praktiken einem strengen Regelwerk unterworfen. Andererseits ist bei genauem Hinsehen auffällig, dass gerade derart streng reglementierte klösterliche Lebensformen in ausgerechnet den Formen, in denen sie am strengsten formelhaft geregelt sind, zum Beispiel in den liturgischen Kontexten oder in formelhaften Texten wie einer Professformel, erstaunliche Möglichkeiten der Individualisierung bieten. Als Beispiel mag die Professurkunde dienen, deren äußere Form streng geregelt ist. Der Laienbruder Lienhart Peuger aus dem österreichischen Stift Melk hat für die nicht des Lesens und Schreibens kundigen acht Laienbrüder des Stiftes Melk in der Zeit, in der er dort tätig war (1419–ca. 1455), die Professurkunden geschrieben; die anderen Laienbrüder, die des Lesens und Schreibens kundig waren, haben diese Professurkunden selbst geschrieben. Sie alle sind gleichlautend bis auf eine einzige kleine Abweichung. Die Professformeln beginnen alle mit dem Satz: „In dem Namen Jesu Christi, Amen.“ Nur in seiner eigenen Professurkunde hat Peuger – und nur Peuger in Melk – die stehende Formel abgewandelt, indem er Maria mit

¹⁹ Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds (Anm. 10), Bd. 2, S. 553–555.

aufnimmt (vgl. die Abb. 1 unten).²⁰ Dies ist ein Zeichen seiner besonderen Marienverehrung, die sich auch in seinen Reimpaarreden und in anderen Einträgen in seinen Handschriften immer wieder deutlich zeigt.²¹ Ein frommer Laienbruder gliedert sich durch die Professformel, die er abschreibt, in die klösterliche Gemeinschaft ein und ein winziger Textzusatz in dem formelhaften Text lässt das Individuelle aufblitzen, das doch auch wieder in der Frömmigkeit der Zeit (Marienverehrung) geborgen ist. Geschaffen wird diese Möglichkeit durch den Schreibvorgang. Damit wird erkennbar, dass auch Schreiben und Lesen religiöse Praktiken sind, ganz so wie dies Lienhart Peuger formuliert: *Schreiben ist lesen vnd studiern / der sel speis vnd des herten iubilieren*.²²

Die Frage nach dem Lesen als religiöse Praxis zeigt ebenfalls, dass es hier eine ganze Reihe von Unterschieden gibt. Ein kurzes Beispiel ist die Aufforderung, Mechthilds Buch neunmal oder dreimal zu lesen, je nach Stand der Textgeschichte:

Ich send euch ain buch das haisst Das liecht der gothait. dar zu zwinget mich das lebend liecht der hitzigen mine Christi, wan es mir das lustigistz tüttsch ist und das innerlichst rürend minenschosz, das ich in tüttscher sprach ie gelas. eia! ich man euch als des gutz, das got in im selber ist und in diszem buch bewiszt hat. lesent es begirlich mit ainem innern gemerck ewers herten und ee irs an vahint ze lesent, so beger ich und gebüit euch in dem heiligen geist, das ir im vii Veni sancte Spiritus mit vii venien vor dem altar sprechent und unserm heren und seiner megdlichen mutter Maria auch vii paternoster und Ave Maria sprechent auch mit vii venien, und der junckfroulicher himelscher orgelkunigin, durch die got ditz himelschs gesang hat usz gesprochen, und allen heiligen mit ir auch vii paternoster und Ave Maria mit vii venien sprechint. und ee brechent das versigelt buch nit uf, ee ir desse gebet tuwend und nemen dar zu alle, die gnad dar zu habint mit ernst, und dar nach vahent an ze lesend sitlichen und nit ze vil [. . .]. uberlesent es dri stund, es stat dran ix. ich getrüwe, es sulle ewer sel gnaden vil mer ernst sein.²³

Ein anderes Beispiel für die Lesepraxis ist die Aufforderung an die Melker Laienbrüder, durch Säumigkeit der Lesung der täglichen *Evangelii* nicht der ewigen Pein zu verfallen, oder die Bestimmung, dass die Laienbrüder täglich in ihr eigenes Kapitel gehen sollen, wo einer, *der da kann*, ihnen etwas vorlesen soll. Das heißt, Lesen ist definitiv eine öffentliche und geregelte, genormte Praxis, was deutlich wird, wenn es von den Laienbrüdern heißt, es solle einer lesen nach der Ordnung der Oberen oder ein Oberer solle den Brüdern die Texte leihen, die für sie von Nutzen seien.²⁴

²⁰ Vgl. Freimut Löser: Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger. Tübingen 1999 (Text und Textgeschichte. 48), S. 64–66 (Professurkunden) u. S. 573 (Abb. von Peugers Urkunde).

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd., S. 57.

²³ Philipp Strauch: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg i. Br. [u. a.] 1882. Nr. XLIII, S. 246, 117–247, 140.

²⁴ Vgl. Löser (Anm. 20), S. 55–60.

Das heißt aber nicht, dass die Texte dann nicht in varianter Form rezipiert, abgeschrieben und verbreitet werden, und dass jeder einzelne Schreiber wiederum sich selbst in die religiöse Praxis des Textes – denn als solche wird der Text verstanden – einschreibt. Schreiben als religiöse Praxis reicht von hundert Kopien des Vaterunser, die ein Kartäuserbruder anfertigt, während er diesen Schreibvorgang als Gebet beschreibt, bis zur Schreibpraxis eines Rulman Merswin, der sich selbst immer wieder neu schreibend im Schreibvorgang selbst die Einheit mit Gott herbeischreibt. Auf der anderen Seite stehen Mahnungen und Regulierungen, die vor dem Abschreiben und Lesen von Texten geradezu warnen können, wie beispielsweise die bekannte Warnung an den Leser, die sich in mehreren Handschriften im Umfeld Meister Eckharts findet.

Dicz buch ist swer vnd vnbekant manigen menschen, darumb sol man es nicht gemein machen, des pit ich durch got, wan es ward auch mir verpoten. wer yemants, der es straffen wollte, der sol es werlich schuld geben seiner plintheit. wer aber icht [etwas] hie jnne das man straffen mocht in der warheit so sol man wissen das es nicht schuld ist meins vnglaubens, sunder es ist schuld meiner vnbekantnusz.²⁵

In Handschriften, in denen Lienhart Peuger Meister-Eckhart-Predigten abgeschrieben hatte, hat ein späterer Nichtbenutzer gar die schöne Warnung eingetragen: *Lies das nit!* Es wäre freilich zu fragen, wer sich davon abstoßen hat lassen oder wer diesen Hinweis *Lies das nit!* womöglich nicht so gelesen hätte, dass er die Stelle, die so markiert wird, erst recht gelesen hat.

Ich fasse zusammen: Religiöse Praktiken des Mittelalters sind erkennbar im Dinglichen und Räumlichen, in Handschriften, sie sind erfassbar in Texten (und in Textgeschichten). Die Texte stehen in einer Spannung zwischen Norm, Deskription, Praxis selbst und sie sind dort vielleicht am spannendsten, wo sie ungewollt und absichtslos, quasi nebenher von Praktiken berichten. Alle diese Texte eröffnen gerade dort, wo sie normativ geregelt sind und normativ regeln wollen – und das ist meist der Fall – erstaunlich große Spielräume differenten Gestaltens, differenten Umgangs mit diesen Regeln und einen erstaunlich großen Spielraum, sich individuelle Freiheiten zu schaffen. Alle diese Texte zentrieren um einheitliche Fragestellungen und um das rechte Verhältnis zu Gott. Diese große Vielfalt von Spielräumen wird dabei schon durch die vielen unterschiedlichen Praktiken eröffnet. Sie eröffnet sich aber auch im Wesen der religiösen Praxis selbst und sie zeigt gerade im Versuch des normativen Ansatzes, dass die Norm letztlich nicht immer durchzusetzen ist. So gesehen sind die Normativität und der Versuch, Praktiken zu regeln, letztlich der Ausdruck ihrer Freiheit.

²⁵ Zitiert nach: Josef Quint: Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts und seiner Schule. Ein Reisebericht. Stuttgart 1940 (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Untersuchungen 1), S. 113.

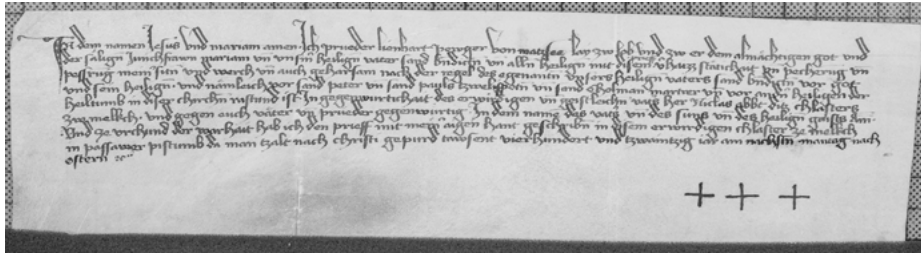


Abb. 1: Professurkunde Lienhart Peugers (Archiv des Stiftes Melk, 6 Karton 4).

